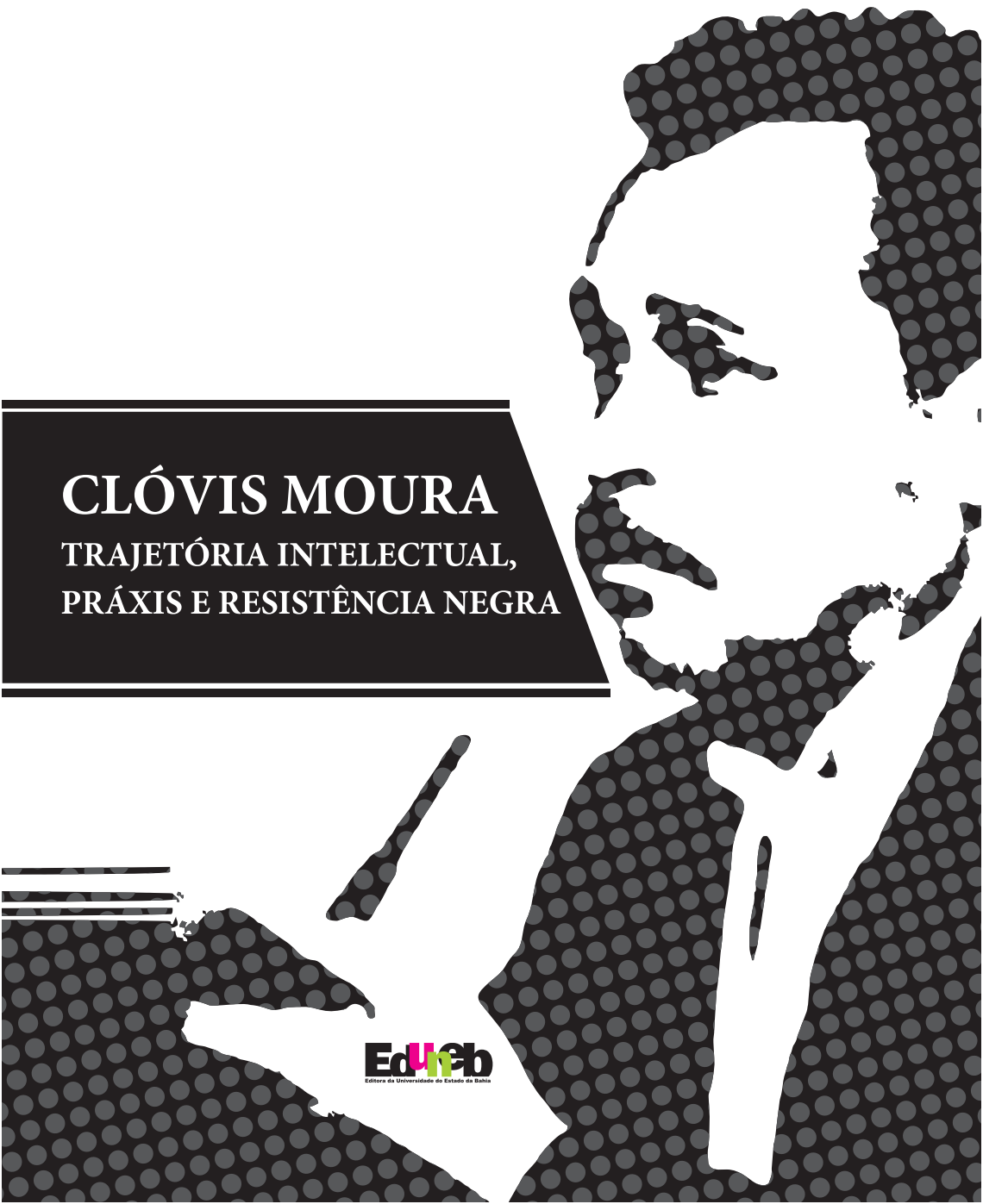


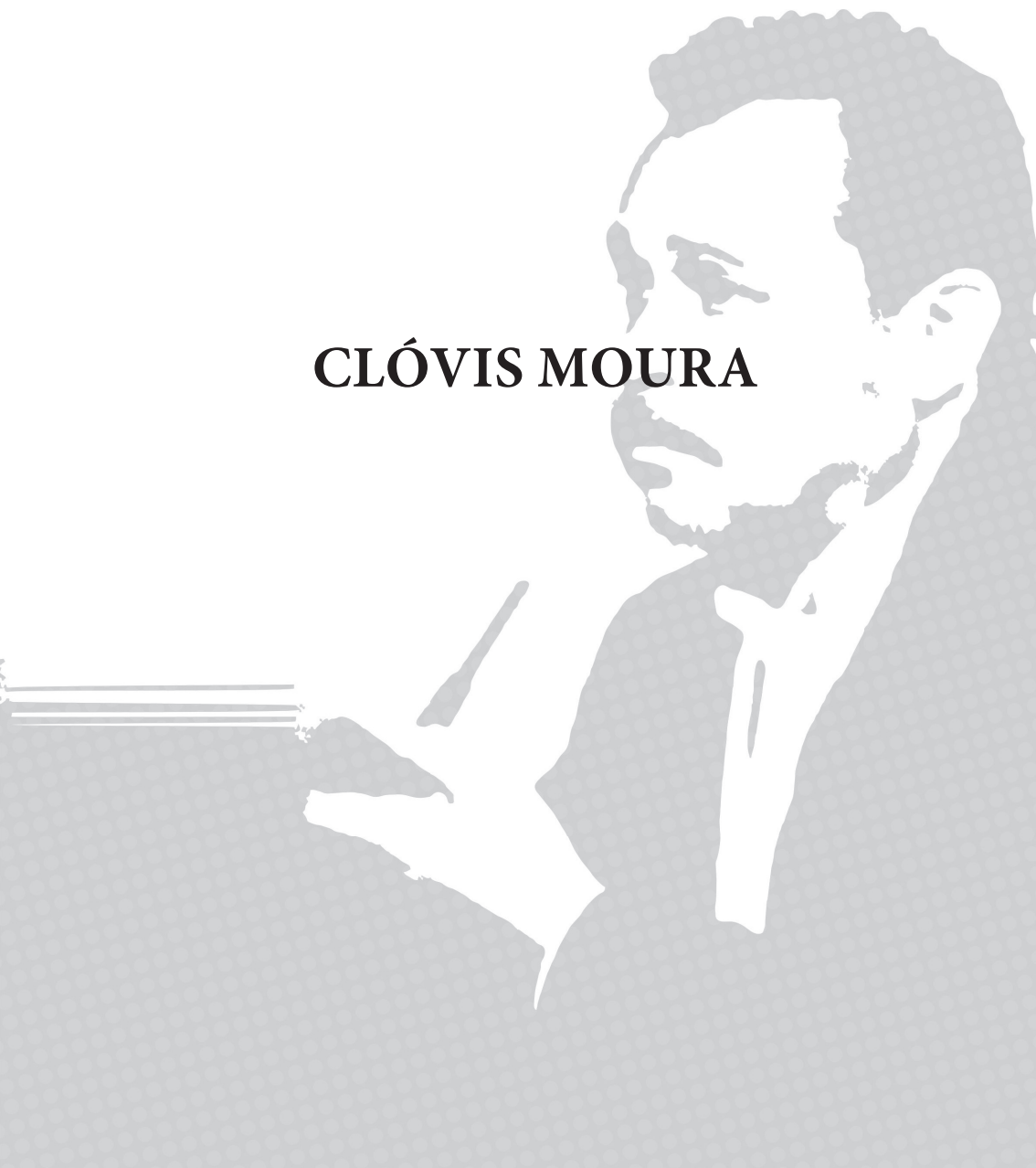
Fábio Nogueira de Oliveira

**CLÓVIS MOURA**  
TRAJETÓRIA INTELECTUAL,  
PRÁXIS E RESISTÊNCIA NEGRA

**EdUfEb**  
Editora da Universidade do Estado de Bahia



**CLÓVIS MOURA**





## **Universidade do Estado da Bahia - UNEB**

José Bites de Carvalho

**Reitor**

Carla Liane N. dos Santos

**Vice-Reitora**



## **Editora da Universidade do Estado da Bahia - EDUNEB**

**Diretora**

Sandra Regina Soares

**Conselho Editorial**

Atson Carlos de Souza Fernandes

Liege Maria Sitja Fornari

Luiz Carlos dos Santos

Maria Neuma Mascarenhas Paes

Tânia Maria Hetkowski

**Suplentes**

Edil Silva Costa

Gilmar Ferreira Alves

Leliana Santos de Sousa

Mariângela Vieira Lopes

Miguel Cerqueira dos Santos

**FÁBIO NOGUEIRA DE OLIVEIRA**

**CLÓVIS MOURA**  
trajetória intelectual, práxis  
e resistência negra

Salvador  
EDUNEB  
2016

© 2016 Autor

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade do Estado da Bahia.  
Proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma  
idêntica, resumida ou modificada, em Língua Portuguesa ou qualquer outro idioma.  
Depósito Legal na Biblioteca Nacional  
Impresso no Brasil em 2016.

**Coordenação Editorial e Normalização**

Ricardo Baroud

**Coordenação de Design, Diagramação e Capa**

Sidney Silva

**Revisão Textual**

Vanda Bastos

Apoio:



---

Ficha Catalográfica - Sistema de Bibliotecas da UNEB

Oliveira, Fábio Nogueira de

Clóvis Moura: trajetória intelectual, práxis e resistência negra / Fábio Nogueira de  
Oliveira. – Salvador: EDUNEB, 2016.

212 p.

ISBN 978-85-7887-301-1

1. Sociologia - Clóvis Moura. 2. Sociologia - Práxis. 3. Negros - Resistência.

CDD: 301.07

---

Editora da Universidade do Estado da Bahia – EDUNEB

Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula

41150-000 – Salvador – BA

editora@listas.uneb.br

www.uneb.br

Esta Editora é filiada à



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

# SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
INTRODUÇÃO	11
<b>Capítulo I</b>	
FAMÍLIA, ESCRITA E SERTÃO: os primeiros estudos de Clóvis Moura (1925-1950)	19
A negritude armada: modernidade e violência em Chaka Zulu	21
Intelectuais e Palmares	29
A família Steiger-Moura e o menino Clóvis em Amarante/PI	31
O Colégio Diocesano e o Grêmio Cívico Literário: elites intelectuais e políticas em um educandário masculino	39
Clóvis Moura em terras baianas (1941-1950)	47
Clóvis Moura e a intelectualidade acadêmica (1946-1952)	62
<b>Capítulo II</b>	
INTELECTUALIDADE, ERRÂNCIA E (DES)ENCANTO: cultura e política na formação do pensamento de Clóvis Moura (1950-1964)	81
Intelectuais, representações e percursos: uma análise sociológica dos intelectuais	83
“Plataforma da Nova Geração” (1945)	88
A opção comunista e o jornalismo	92
Clóvis Moura e o círculo intelectual caiopradiano: a Revista <i>Brasiliense</i>	100

“Notas sobre o negro no sertão” (1959)	110
II Congresso Brasileiro de Sociologia (1962)	114
<i>Rebeliões da Senzala: uma sociologia da rebelião escrava</i>	118
Zumbi: o “Príncipe” da República de Palmares	125
<i>Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha</i> (1964): autenticidade e autoconsciência	130
O <i>intelectual</i> quilombola: política e (des)encanto em Clóvis Moura	135

### Capítulo III

#### A SOCIOLOGIA DA PRÁXIS NEGRA 141

<i>Sparkembroke</i> africano	143
Utopias, modernismo e modernidade negra	147
Colóquio em Dakar (1974): a práxis da negritude	154
Negro, bom escravo, mau cidadão? <i>Radicais e marginais</i> no protesto negro brasileiro	161
<i>A Sociologia posta em questão</i> (1978): da crítica à <i>Ersatz</i> do marxismo à <i>Weltanschauung</i> praxista	167
Quilombagem e Praxismo Negro	183
Intelectuais, utopia sertaneja e práxis como crítica ao eurocentrismo	189

#### SOCIOLOGIA DA PRÁXIS E MARXISMO NEGRO 193

#### REFERÊNCIAS 201

## PREFÁCIO

Os filósofos limitaram-se a interpretar o  
mundo de diversas maneiras;  
o que importa é modificá-lo.  
(Karl Marx)<sup>1</sup>

A obra de Fábio Nogueira de Oliveira tem o principal mérito de sintetizar o pensamento do maior sociólogo brasileiro, Clóvis Moura. A qualificação de maior sociólogo brasileiro não se baseia na quantidade e densidade da sua obra. Esta qualificação se dá fundamentalmente porque é Clóvis Moura é um caso raro entre os estudiosos da realidade brasileira ao ter se debruçado no aspecto central da estrutura de nossa sociedade: o racismo.

Moura não é um especialista em relações raciais apenas. Ele é um pensador que coloca no centro da estrutura social brasileira, o racismo. Por esta razão, é um autor de referência na compreensão dos fenômenos sociais brasileiros. E a perspectiva moureana sobre as relações raciais e o racismo no Brasil têm uma outra característica que a torna ímpar: ela é realizada a partir da observação densa da práxis da população negra desde o período da escravização até o regime capitalista. Moura tem o grande mérito de deslocar o foco do olhar sobre as estruturas sociais. É a partir do oprimido (negro) que constrói o arcabouço teórico que possibilita um olhar original sobre as relações raciais brasileiras.

O grande mérito desta obra de Oliveira é detectar esta dimensão epistêmica da obra moureana classificada como *sociologia da práxis*. Não se trata apenas de um posicionamento político de Moura

---

<sup>1</sup> MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1993. p. 128.



contra o racismo, o que não o diferenciaria de outros intelectuais que estudaram a temática (casos, por exemplo, dos pensadores que configuraram a chamada Escola de Sociologia de São Paulo, como Florestan Fernandes, Otávio Ianni, entre outros), mas de constituir um arcabouço teórico de pensamento que fundamenta as práticas de combate ao racismo. O trabalho intelectual de Moura se insere, assim, em uma práxis política que, de resto, é a própria práxis política da negra e do negro brasileiro.

Oliveira reconstitui esta trajetória intelectual de Moura abordando as suas experiências e vivências, demonstrando o trânsito que o pensador brasileiro tem entre círculos intelectuais, militância e situações que evidenciam a opressão. A errância entre estes vários espaços, motivada, segundo Oliveira, por desencantos, constituiu um processo de formação intelectual original em Moura que transparece na constituição do seu pensamento. O incômodo gerado pelas limitações do espaço meramente acadêmico e sua linearidade institucional serviu como combustível para impulsioná-lo para a trajetória que percorreu.

Trajetória esta que possibilitou apontar elementos críticos nas perspectivas integracionistas e elitistas de determinadas experiências do movimento negro (como o conhecido Teatro Experimental do Negro, de Abdias do Nascimento); apontar as angústias permanentes do ser negro que não são meramente resquícios de um passado escravista, mas produto de dinâmicas racistas que se reinventam constantemente e, com isto, apontar que o tema das relações raciais no Brasil, além de central, não se encaixa nas dinâmicas institucionais da academia.

Com isto, o marxismo de Moura foge completamente do que este chama de *ersatz* marxista (um marxismo deformado pela

escolástica acadêmica) “distante da *Weltanschauung* praxista que científica e de classe reflete o — processo objetivo do desenvolvimento social”.

Diante disto, o pensamento moureano se coloca entre uma dimensão teórica, porém desencaixada da institucionalidade acadêmica (a ponto de determinados intelectuais hoje, mesmo estudiosos da temática das relações raciais, não o considerarem um autor digno de ser citado ou estudado, há casos até mesmo de professores o desqualificarem como intelectual); e outra dimensão da práxis política, em especial do movimento negro (expressa, por exemplo, nas entidades que tem no pensamento de Moura o seu principal referencial de projeto político, como o *Círculo Palmarino*, o *Coletivo Quilombação* e a *União de Negros pela Igualdade*).

A constante resistência da população negra ao racismo (que faz da sua própria existência uma resistência sistêmica) confere a esta uma singularidade na dinâmica da totalidade social brasileira que só pode ser apreendida pela sociologia da práxis. Mais que isto, com o foco centrado nesta práxis de resistência constante, o pensamento moureano não só é uma síntese das lutas históricas de negras e negros contra o racismo como parte desta própria luta. Não é a toa que uma intelectualidade acadêmica hegemonicamente branca (mesmo com parcela desta sendo simpática a luta contra o racismo), relutante em abrir mão de seus próprios privilégios raciais, se incomodou com uma episteme como esta construída por Moura.

Não é surpresa, portanto, que esta singularidade do pensamento de Clóvis Moura seja brilhantemente captada por um intelectual como Fábio Oliveira. Pois além do seu inegável brilhantismo acadêmico, o seu compromisso com a luta contra o racismo aliado a sua resistência negra cotidiana transforma cada palavra desta obra

em momentos desta práxis política anti-racista. A leitura desta obra é uma ação tipicamente quilombola.

Dennis de Oliveira

Professor Associado da Escola de Comunicações e Artes da  
Universidade de São Paulo

## INTRODUÇÃO

Este livro, originalmente minha dissertação de mestrado em Sociologia defendida na Universidade Federal Fluminense, analisa a trajetória intelectual e política de Clóvis Steiger de Assis Moura (1925-2003), a partir das posições que ocupou no campo intelectual, suas tomadas de posição em relação aos seus pares e como isto contribuiu para a formação daquilo que denominamos Sociologia da Práxis Negra.

Definimos por Sociologia da Práxis Negra o núcleo do pensamento mouriano a partir da articulação entre seus estudos sobre a rebelião negra e a sociologia da práxis que se constituía, em linhas gerais, como crítica radical à sociologia acadêmica. De uma maneira geral, a Sociologia da Práxis Negra opera uma dupla ruptura epistemológica em relação aos estudos sobre o negro no Brasil: a primeira, com a escola “culturalista” de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre, realizada através do marxismo com a análise da luta de classes na ordem escravista; a segunda ruptura – por dentro do marxismo – se dá quando a noção de práxis é colocada em primeiro plano, em detrimento de outras categorias (classe, estrutura etc.).

Ao contrário de uma biografia intelectual, o objetivo aqui é analisar sociologicamente a relação entre biografia, cultura política e intelectuais e identificar as diferentes estratégias de inserção em um campo intelectual estruturado dentro de um determinado momento histórico e sua influência na produção/reflexão de um pensador singular, no caso presente, Clóvis Moura. Neste sentido, segue-se a orientação de Bourdieu (2004, p. 184), que chama a atenção para os

estudos biográficos que “[...] ignora(m) quase que completamente o esforço por reinserir a obra e o autor singular que toma como objeto no sistema de relações constitutivo da classe dos fatos (reais ou possíveis) de que faz parte socio-lógicamente.”

Neste sentido, o processo de construção de uma identidade racial por parte de Clóvis Moura joga um peso importante em sua tomada de posição no campo intelectual e, por decorrência, às suas estratégias e movimentações dentro deste campo, principalmente quando o autor se aproxima das organizações do movimento negro, nos anos 1970. Como isso entendo como faz Antonio S. Guimarães (2002, p. 50), o conceito de “raça” como categoria analítica – e não apenas política – com o objetivo de deslindar as desigualdades e discriminações que a categoria brasileira de “cor” enseja.

O primeiro capítulo o livro analisa os condicionantes histórico-sociais de Clóvis Moura em relação ao seu grupo familiar de origem tendo como objetivo analisar as estratégias dos Steiger-Moura, seus esforços de ascensão social, seu círculo de influências e o capital de relações que contribuiriam para “vocacionar” Clóvis às carreiras intelectuais. Com este fim, parte da escolarização de Clóvis Moura, em Natal (1935-40), e de seu posicionamento dentro do grupo de debutantes às elites intelectuais e políticas, tendo como fonte de análise o jornal *O Potiguar* (1939), publicação do Grêmio Cívico-Literário 12 de Outubro mantido pelos estudantes do Colégio Marista com o apoio das autoridades eclesiásticas daquela instituição.

Quando da mudança de Clóvis e família, em 1940, para Salvador, ocorre a sua integração, através da atividade literário-política, nos círculos dos jovens intelectuais soteropolitanos. Para a reconstituição dos primeiros momentos dos Steiger-Moura nesta

cidade, utilizei informações fornecidas, em depoimento, pelo antropólogo Vivaldo da Costa Lima<sup>2</sup> que se tornou amigo de Clóvis nos anos 1940 e, de forma secundária, a entrevista de Soraya Moura, filha de Clóvis.<sup>3</sup> Para maior compreensão deste processo recorri ainda às cartas<sup>4</sup> enviadas por Darwin Brandão e Expedito A. N. a Clóvis,<sup>5</sup> durante os anos 1940, e que mostram a imbricação entre interesses literários, políticos e intelectuais.

Em Juazeiro, no sertão baiano, Clóvis engrossou as fileiras do Partido Comunista Brasileiro (PCB). Da análise do conteúdo das cartas de Emílio Willems, Donald Pierson, Arthur Ramos, Caio Prado Júnior e Edison Carneiro,<sup>6</sup> que orientavam Clóvis em seus estudos relativos à cultura negra e às rebeliões escravas, encontrei uma conjunção de interesses – políticos, culturais e acadêmicos – que atraiu para o jovem pesquisador sertanejo a atenção destes intelectuais. Em relação ao seu intercâmbio com intelectuais acadêmicos, os objetivos são variados (pedido de livros, consulta sobre dúvidas conceituais, envio de material de campo etc.), no entanto, há o objetivo principal

---

<sup>2</sup> Depoimento de Vivaldo da Costa Lima, 21 abr. 2009.

<sup>3</sup> Entrevista realizada pelo autor com Soraya Moura, 9 jun. 2009.

<sup>4</sup> Todas as cartas aqui citadas se encontram em: Centro de Documentação e Memória - CEDEM/Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho» - UNESP. Fundo Clóvis Moura. Grupo Correspondências. A partir daqui será indicado de forma abreviada (CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências) destacando apenas a localização mais específica.

<sup>5</sup> CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. **Série 1: Família e Amigos**. Sub-série 2: Amigos. Cartas recebidas: 1946-1977 (exceto 1959).

<sup>6</sup> CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. **Série 2: Intelectuais**. Cartas recebidas: 1946-2002 (exceto 1959).

de se apresentar como um pesquisador e estudioso das rebeliões negras, assim como de suas manifestações culturais.<sup>7</sup>

Ainda sobre fontes, neste primeiro capítulo do livro utilizei a coleção de “recortes” de jornais dos anos 1940 que pertenceu a Clóvis, através dos quais pude identificar os intelectuais, pensadores, temas e interesses mais “visitados” por este naquele período. A análise do conteúdo das cartas – com amigos e intelectuais – e do material de sua coleção de “recortes” de jornal – auxiliou a reconstituir parte do significado e do sentido destas relações, assim como as influências, interesses e afinidades culturais e políticas que marcaram Clóvis nos primeiros anos de sua produção intelectual. Em certo sentido, a intensificação deste diálogo e das relações de Clóvis Moura com amigos, intelectuais e militantes comunistas contribuiu positivamente para a sua transferência para São Paulo por volta de 1950.

No segundo capítulo do livro, o objetivo é mostrar que, para se compreender a trajetória intelectual de Clóvis Moura nesse momento histórico, é necessário analisar as suas tomadas de posição política e intelectual, a sua circulação entre a intelectualidade paulistana e a sua relação com o PCB (Partido Comunista Brasileiro).

No começo dos anos 1950, Clóvis Moura, já em São Paulo, integra a Frente Cultural do PCB, organismo que reunia Caio Prado Júnior, Villanova Artigas, Artur Neves. Neste período, participa como delegado e organizador da I Convenção de Intelectuais e Artistas de São Paulo (1950), do III Congresso Paulista de Escritores (1951) e do Congresso Nacional de Intelectuais (Goiânia, 1954).

---

<sup>7</sup> Ângela de Castro Gomes, ao analisar a contribuição do estudo das cartas e correspondência na compreensão dos fenômenos históricos, destaca a importância da linguagem e de um discurso “[...] marcado pelo cuidado no estabelecimento de relações pessoais”. Desta maneira, conclui que a correspondência epistolar “[...] é um espaço preferencial para a construção de redes e vínculos que possibilitam a conquista e manutenção de posições sociais, profissionais e afetivas” (GOMES, Â., 2004, p. 21).

Paralelamente às suas atividades intelectuais e à atuação política comunista, Clóvis Moura se profissionalizou como jornalista especializado, em um primeiro momento, em crônica policial e, posteriormente, em literatura e editoria. Em terras baianas, Clóvis Moura já havia ensaiado os seus primeiros passos em direção à carreira jornalística, tendo fundado, em 1949, o Jornal *Jacuba* (Juazeiro/BA). Em São Paulo, entre 1952 e 1972, desenvolveu variadas funções como jornalista, em distintos veículos de comunicação, na capital e no interior; também como alternativa profissional, criou uma agência de publicidade e comprou uma fábrica de arames, empreendimentos que não lograram êxito.

A maior parte da reflexão e do pensamento de Clóvis Moura no período se expressou em artigos publicados nas revistas *Fundamentos* e *Brasiliense* (1955-1964), ambas ligadas ao PCB, com forte circulação de intelectuais paulistanos (MONTALVÃO, 2004; LIMONGI, 1987). O círculo de intelectuais destas duas revistas, suas principais referências político-teóricas e suas relações com Clóvis Moura (que, entre 1952 e 1955 foi secretário de redação de *Fundamentos*) se constituem na confluência de interesses acadêmicos, políticos e culturais e de um *corpus* de pensamento contraditório e em luta por legitimidade. A *Revista Brasiliense*, por sua vez, formava um círculo de intelectuais ligados a Caio Prado Júnior.

São os artigos de Clóvis publicados na *Revista Brasiliense* (R.B.) que indicam melhor o seu percurso no período: da relação com o círculo intelectual caiopradiano ao seu descontentamento político com o rumo do PCB temos, finalmente, a sua interpretação marxista da luta de classes durante o escravismo. Em *Notas sobre o negro no sertão* (1959a) e no *II Congresso Brasileiro de Escritores* (1962c) serão analisadas as rupturas, contradições e continuidades



do pensamento mouriano em relação ao marxismo, ao culturalismo e à sociologia acadêmica.

Com isso, analisar-se-á a publicação de *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* (1959b) com o objetivo de compreender a recepção das teses mourianas pelos intelectuais ligados ao PCB, assim como as estratégias que adotou para se firmar no campo intelectual. Por fim, será discutido *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964b) como parte da reação de Clóvis Moura à institucionalização das Ciências Sociais. Veremos como a publicação de *Rebeliões da senzala* e *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* são momentos de tomada de posição de Clóvis Moura que, por sua vez, definiu a sua relação com o campo intelectual.

Esta “tomada de posição”, em nosso ponto de vista, está mais determinada pela pouca aceitação de suas ideias nos círculos intelectuais que integrou e menos por suas convicções político-ideológicas. Desta maneira, discordamos das conclusões de Mesquita (2002, 2003, 2004) e Konrad (2007) que creditam o relativo “isolamento” intelectual de Clóvis Moura ao fato de este ter escolhido a condição de intelectual “radical” e “engajado” e, por decorrência, de que a crítica da sociologia acadêmica mouriana parte de uma convicção política e não de sua posição objetiva no campo intelectual. Neste capítulo, serão ainda utilizadas como fontes as cartas dos intelectuais, o depoimento de José Carlos Ruy<sup>8</sup> e informações que constam do currículo de Clóvis Moura, cedido por Griselda Moura.<sup>9</sup>

O terceiro capítulo deste livro será dedicado ao surgimento de uma *Sociologia da Práxis Negra* a partir da convergência de

---

<sup>8</sup> Depoimento de José Carlos Ruy ao autor, 13 nov. 2009.

<sup>9</sup> Currículo de Clóvis Moura. Gentilmente cedido por Giselda Moura para esta investigação.

sua crítica radical à sociologia acadêmica e dos seus estudos das rebeliões escravas e da resistência negra à escravidão. Este período, que compreende as décadas de 1970 e 1980, é marcado por uma aproximação de Clóvis Moura das organizações do movimento negro, por sua maior integração aos círculos acadêmicos paulistanos (no começo da década de 1980, recebe o título de Doutor Notório Saber, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP), assim como pela formação de uma rede de contatos com intelectuais estrangeiros. Entre 1974 e 1977, Clóvis Moura participa de três atividades intelectuais fora do Brasil: o Colóquio sobre a Negritude (Dakar, 1974), o 7º Encontro da *African Studies Association* (ASA, Houston, Texas/Estados Unidos, 1977) e o 20º Encontro da *Latin Studies Association* (LASA, Houston, Texas/Estados Unidos, 1977). Esta conjunção de fatores contribui para a consolidação de seu campo de estudos, a saber, a questão racial. Nesta análise, partiremos das informações obtidas através das entrevistas concedidas por José Carlos Ruy (amigo de Clóvis a partir dos anos 1970 e militante do Partido Comunista do Brasil - PCdoB) e de Griselda Moura (viúva do sociólogo).

A partir dos anos 1970, a estratégia intelectual de Clóvis Moura passa pela afirmação de sua identidade racial, ou seja, de intelectual negro e engajado (diferente do que acontecia nos anos anteriores). Este processo não pode estar dissociado do momento histórico de reorganização do movimento negro e do processo de revalorização e ressignificação dos estudos sobre o negro e sobre o racismo em nosso país. Em linhas gerais, a sua contribuição à sociologia brasileira – a sociologia da práxis negra, a crítica radical aos fundamentos da sociologia acadêmica e a sua interpretação da rebelião negra contra o escravismo – não deve estar dissociada de sua posição em *relação a*

e *no* campo intelectual e acadêmico. Observar-se-á a emergência do praxismo negro e a sua aplicação em diferentes momentos da obra de Clóvis Moura. Desta maneira, analiso a presença do conceito de práxis – e de práxis negra – em diferentes obras publicadas por Clóvis Moura, nas décadas de 1970 e 80. Todas convergem para uma nova leitura do marxismo e para a eleição do negro como sujeito político na formação social brasileira.



Capítulo I

**FAMÍLIA, ESCRITA E SERTÃO:  
os primeiros estudos de Clóvis Moura  
(1925-1950)**

## **A negritude armada: modernidade e violência em Chaka Zulu**

Clóvis Moura (1925-2003) publicou *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*, em 1959, cinco anos após Leopold Senghor (1906-2001), do movimento da negritude, ter publicado *Ethiopiennes* (1954), o poema dramático *Chaka*, dedicado à figura do guerreiro banto sul-africano Chaka Zulu (1786-1828). O movimento da negritude francófona surgiu em Paris, nos anos 1930, através do encontro dos intelectuais negros Leopold Senghor (1906-2001), Aimé Césaire (1913-2008) e Leon Damas (1912-1978), que fundaram a Revista *Étudiant Noir* (1934). Em linhas gerais, a negritude é um movimento de recusa da assimilação cultural do branco e de valorização da experiência cultural africana (MUNANGA, 1986). No entanto, não é no poema de Senghor que Chaka aparece, pela primeira vez, no cenário das letras africanas: em 1910, Thomas Mofolo (1876-1948) já havia escrito o romance *Chaka*, em língua africana sesotho, publicado apenas em 1925. Traduzido originalmente para o inglês, pelo Instituto Internacional de Línguas e Civilizações Africanas, o romance de Thomas Mofolo será introduzido no mundo francófono apenas em 1940 (ABOMO-MAURIN, 2002).

A trajetória histórica de Chaka Zulu (1786-1828) ficou marcada por sua crueldade contra oponentes e insubordinados. Nas lutas que empreendeu, durante os séculos XVIII e XIX, nas quais modernizou as técnicas de combate e de organização de suas tropas (submetendo os seus subordinados a uma rígida disciplina militar), obteve êxito em impor a outros povos o seu domínio e em unir diversos grupos na formação de um povo em torno de sua autoridade de “Zoulou” – filho de deus (KI-ZERBO, 1978). Neste

processo, Chaka foi se tornando cada vez mais cruel e despótico, terminando por assassinar todos aqueles que pudessem por em risco o seu poder (DESCHAMPS, 1970). Para Senghor, no entanto, mais do que focar no personagem histórico, Chaka Zulu personifica o mito do renascimento da África pós-colonial (ABOMO-MAURIN, 2002).

Em *Ethiopiques*, obra na qual os motivos da poesia senghoriana se distribuem em torno da afirmação dos valores culturais do continente africano, o poema sobre Chaka representa o mito, o amor e a tragédia do destino histórico desta civilização. Dividido em dois cantos (*chantes*), no primeiro, o guerreiro africano Chaka, agonizante e ferido mortalmente, é interpelado por uma voz que representa o colonizador (*voix blanche*) e instado a assumir a sua crueldade e culpabilidade sobre os atos violentos que praticou contra os seus “iguais” (negros e africanos). Para Abomo-Maurin (2002), o *Chaka* senghoriano, em forma de diálogo, remete-nos à tragédia grega e procura neste canto legitimar seu poder e justificar sua posição de líder em vista da contradição incontornável entre negros e brancos no interior do sistema colonial.

O primeiro canto representa Chaka como parte da tragédia do homem político: ao ignorar a distância entre a capacidade de realização de seu povo e o seu desejo de grandeza, cego por refazer o mundo na medida de sua ambição, o guerreiro africano se vê sozinho e divorciado de seus valores africanos originais. O conflito entre o ideal que persegue e as contingências da realidade em que vive transforma Chaka em um condenado que se debate contra as forças desta inadequação e o faz arregimentar massas humanas em torno de sua autoridade, com o objetivo de superá-la (ABOMO-MAURIN, 2002).

Já no segundo canto, Chaka se reconcilia com os valores africanos que estavam subsumidos em suas lutas e são emblematicamente representados por sua esposa Novilé, transmutando-se de guerreiro em poeta. O poema termina com a morte de Chaka (a morte da África colonizada), a reconciliação com os valores originais representados pela *negritude* (que foram alienados do negro pelo colonialismo) e o renascimento nacional africano (ABOMO-MAURIN, 2002).

Para Munanga (1986, p. 7), a assunção da negritude, originalmente um movimento intelectual de recusa ao embranquecimento cultural, se deveu à mudança da realidade colonial, o que fez com que tenha desempenhado, como movimento, um papel emancipador nas independências africanas e nas lutas antirracistas dos negros na Diáspora.

Em *Vidas de entremeio*, Spitzer (2001, p. 150) se utiliza do conceito de “situação de marginalidade” definido pelo sociólogo F. Dickie-Clark, que pressupõe a existência de uma estrutura social hierárquica na qual uma camada dominante tem o poder de controlar o acesso a direitos sociais, políticos, econômicos, e de uma *barreira* que impede que os subordinados gozem dos privilégios dos dominadores sem, no entanto, vedar que absorvam valores e predisposições culturais do grupo dominante. Esta estrutura é marcada por uma incoerência entre as expectativas geradas em indivíduos do grupo subordinado – de integração na camada dominante – e a impossibilidade de que ela, de fato, venha a se realizar. Como alternativa à “situação de marginalidade”, temos os movimentos de religação entre grupos sociais marginalizados (por exemplo, de negros e judeus) que, por sua vez, assumem duas formas: movimentos intelectuais – “buscas afirmativas, mas subjetivas no campo das idéias, das emoções e da representação simbólica”; e

movimentos políticos – “buscando soluções para a subalternidade e a exclusão por intermédio da mobilização coletiva e da ação política” (SPITZER, 2001, p. 206).

Esses movimentos (intelectuais e políticos) acompanham a dinâmica sócio-histórica: a partir do processo de independência dos países do continente africano, que emerge com o fim da Segunda Guerra Mundial, os movimentos políticos se tornam mais fortes e presentes no imaginário e na prática de intelectuais, na África e na Diáspora. Em outros termos, o que fora antes uma necessidade de afirmação subjetiva e de recusa de ser assimilado pela cultura ocidental e europeia, através da valorização ou reinvenção dos valores africanos se transforma em um movimento político voltado para a libertação das colônias africanas do estatuto colonial, especialmente com o fim da Segunda Guerra Mundial. O Chaka senghoriano é um esforço de conciliar estes dois momentos. Mas o que é mais importante é que ele reflete o surgimento um novo tipo de autoridade política em terras africanas: o estado moderno.

Por isso, o drama do Chaka senghoriano deve ser compreendido à luz das conclusões maquiavelianas: a ética do *Príncipe*, ao se tornar independente dos valores que normatizam as demais esferas da vida social – cultura, economia e religião – (MAQUIAVEL, 2007), relega-o a um conflito entre a ética que sustenta a sua autoridade política e a missão histórica da qual se crê portador. A superação deste conflito, para Senghor, dar-se-ia com a *débâcle* violenta do colonialismo e levaria à harmonização entre a *negritude* e o princípio da autoridade moderna. Em *A origem dramática da lei*, Wilson Madeira Filho identifica, na dramaturgia clássica grega, um momento de separação entre o teatro (arte) e o direito. Para o autor, “[...] a dramaturgia clássica não apenas encenava o direito nascente,



como foi, em si mesma, o momento de transubstanciação da poesia em fala pública, em política” (MADEIRA FILHO, 2004, p. 3). A negritude converteu-se, portanto, em *poiesis* pública.

Em *A política como vocação*, Max Weber (1982) se interroga sobre o espaço eticamente válido para a ação política no mundo moderno, tensionado pela contradição entre a ética da convicção (ética relativa a fins) e a ética da responsabilidade (ética relativa a amigos). Ao deslindar o *ethos* da ação política como *causa*, embrenha-se nas contradições da ação política moderna que tem que ajustar as atitudes que se orientam por uma “ética das últimas finalidades” e uma “ética da responsabilidade”. Ao contrário de Senghor, Weber não aponta uma fácil reconciliação entre estas duas atitudes, em face da política cada vez mais dominada, nas sociedades modernas, por uma ordem racional-legal e uma estrutura burocrática – no estado e nas organizações político-partidárias – que limitam as ações do líder político e do chefe de estado. Para Weber (1982, p. 139), apenas a política como *causa* faz dela uma vocação em que a capacidade de ação de uma liderança deve ser julgada pela conjunção entre paixão, responsabilidade e proporção.

Esta visão se distancia, no entanto, da do guerreiro africano: o caminho do reencontro da África como civilização é encurtado pelo seu descontrole, violência e tirania. A paixão e a crueldade transformadora de Chaka recolocam o princípio da *libertação violenta* e da legitimidade da *vontade*, do *heroísmo* e do *sacrifício* em oposição ao político profissional predominante no universo político metropolitano e ao burocrata das administrações coloniais. Existe, aqui, uma crença, generalizada pelas lutas anticoloniais, de formação de autoridades nacionais insubmissas e fortemente refratárias ao jugo e ao *mise-en-scène* político das potências metropolitanas.

Franz Fanon (1925-1961), em *Condenados da Terra*, por exemplo, opôs os movimentos de descolonização que empregaram a luta direta contra o colonizador (*independência tomada*) aos movimentos que apostaram em processos constitucionais que garantiram a exemplo das colônias britânicas na África Ocidental, uma independência gradativa e negociada (*nacionalistas coloniais*). As experiências de “independência tomada” das revoluções argelina, vietnamita e moçambicana, segundo Fanon, foram marcadas por um forte compromisso ideológico em torno de transformações estruturais, sociais e econômicas imprescindíveis à organização destas sociedades no período pós-colonial. Para o autor, a *verdadeira libertação*, ou seja, a estrutural – no plano individual e coletivo – só ocorreria através do forte compromisso do povo com a ação coletiva revolucionária em torno do que ele chama de “violência sagrada” (FANON, 1979).

O princípio maquiaveliano expresso no poema “Chaka” emerge na esteira da formação de novas nacionalidades africanas, como sinalizam a independência do Sudão, Marrocos e Tunísia (1956), Ghana (1957) e do Senegal (1960), país que Senghor, o poeta da negritude, governou por mais de vinte anos. Por outro lado, inserido no processo de descolonização africana, este poema condensa uma interpretação sobre a modernidade, sobre a formação da África moderna e de sua integração política ao mundo ocidental. Aqui, no entanto, não se trata de opor modernidade a tradição, atraso a modernização e hierarquia a igualdade, mas, antes, de “[...] entender os arranjos simbólicos, as acomodações imaginativas e as mesclas de diferentes valores individuais e sociais que a modernidade em suas versões locais incita.” (GRIN, 2002, p. 202).

Em *Culturas híbridas*, Canclini (2000, p. 65) aponta como traço comum da literatura sobre as sociedades latino-americanas a oposição entre “modernismo” (que abarca o processo cultural) e “modernização” (no nível da estrutura social e das instituições políticas), o que as torna sociedades de um “modernismo exuberante” e de “modernização deficiente”. Em outros termos, teríamos a convivência tomada, paradoxalmente, entre a exuberância de formas avançadas de cultura (mestiça, negra-africana, dos povos autóctones) e instituições políticas atrasadas, com traços oligárquicos e sem capacidade de universalização de direitos sociais básicos.

Em meu ponto de vista, esta distinção apontada por Néstor Canclini desconsidera os constructos políticos que o “modernismo” enseja: Clóvis Moura, ao estudar as rebeliões negras no período colonial, levanta um conjunto de questões semelhantes às de Senghor. Em linhas gerais, o Chaka senghoriano e o Zumbi mouriano têm em comum, para além da integração simbólica e subjetiva, a reflexão sobre o significado da integração *política* dos negros à sociedade Ocidental. Em ambos, a violência é um instrumento legítimo de rebelião, revolta, oposição e, ao término, de *possibilidade* de constituição de uma contraordem e de uma nova autoridade nascida deste embate.

Em termos históricos, na transição para a formação da sociedade de classes no Brasil, no final do século XIX e início do XX, observa-se uma forte tendência à criminalização da população pobre e afro-descendente. Para Neder (1995), este processo se deveu à articulação entre o discurso jurídico e a formação de uma ordem burguesa que se estruturou a partir das ideias de *nação, mercado e indivíduo*.

No disciplinamento da força de trabalho e da formação do mercado de trabalho capitalista (na substituição do trabalho escravo pelo livre), a violência “espontânea” e não mediada pelo Estado e pela ordem jurídica (departamentos de polícia, tribunais etc.) é vista como característica da classe social subalterna – formada por tipos “perigosos” como os capoeiras, malandros e ladrões. Tornou-se necessário, portanto, um Código Penal (1890) que *legitimasse* juridicamente – processo que Gizlene Neder chama de *ideologização* – a violência do Estado contra estas práticas vistas como uma ameaça ao estabelecimento do mercado e do modo de vida burguês nos trópicos. Controlar a violência espontânea era condição *sine qua non* para a formação da sociedade de classes no país. Já no que diz respeito à construção da nacionalidade, prevaleceu um determinado *caráter nacional brasileiro* – ordeiro, pacato e devoto ao trabalho.

Clóvis Moura confere sentido *político* à rebelião violenta das massas negras contra o estatuto da escravidão, não mais reação irracionalista, um espoucar involuntário de ira contra seus senhores, mas uma estratégia de luta coletiva contra o *monopólio legítimo da violência estatal* que tem como objetivo, através desta contraviolência, legitimar um modo de vida alternativo: o quilombo. Desta maneira, o quilombo exerce a sua soberania, define o seu futuro político coletivamente e reage, violentamente, às tentativas de sua destruição, assim como o seu soberano – no caso de Palmares, Zumbi – detém o legítimo poder sobre seu povo e território. Vale aqui analisar, portanto, a representação dos intelectuais sobre Palmares até o período que Clóvis Moura publicou seu livro de estreia, *Rebeliões da senzala* (1959b).

## **Intelectuais e Palmares**

No final do século XIX e início do século XX, há uma valorização dos quilombos e da experiência palmarina entre os intelectuais negros e as primeiras organizações negras, como atestam os escritos do intelectual afro-baiano Manuel Querino (*O negro como colonizador do Brasil*, de 1897) e a criação, em 1927, em São Paulo, do Centro Cívico Palmares – organização negra de onde sairão as principais lideranças da Frente Negra Brasileira (FNB), que seria fundada em 1932 (CUTI; LEITE, 1992). Fora deste circuito, mas consoantes à mesma perspectiva de valorização dos quilombos, das insurreições e da experiência palmarina, estão os artigos do jornalista e dirigente comunista Astrogildo Pereira (1890-1965) sobre rebeliões escravas e quilombos, escritos nas décadas de 1910 e de 1920; o romance *O Quilombo dos Palmares*, escrito em 1932 pelo jornalista e político alagoano Jaime de Altavilla (1895-1970) e a abordagem do político paraibano Aderbal Jurema (1912-1986), em *Insurreições Negras no Brasil* (1935), que interpreta a luta dos negros contra a escravidão como episódios de luta de classes. Estes estudos, por sua vez, eram manifestações isoladas: prevalecia, ainda, nos estudos sobre o negro, a ênfase na cultura e sobrevivências africanas (costumes, linguagem, vestuário, culinária, religiosidade etc.), representados, entre outros, pelos trabalhos de Nina Rodrigues (1862-1906), Artur Ramos (1903-1949) e Edison Carneiro (1912-1972).

Ao término da Segunda Guerra Mundial, com a derrocada do nazismo e a desmoralização do racismo pseudocientífico, as sociedades ocidentais se esforçam em incorporar as massas, o que, para Funari e Carvalho (2005, p. 39) contribuiu para uma nova

interpretação do Quilombo dos Palmares. Uma nova geração de intelectuais, representada, entre outros, por Benjamin Peret (1956), Clóvis Moura (1959), Décio Freitas (1971) e Abdias do Nascimento (1980), passa a explorar em suas obras o caráter *político* de Palmares e dos quilombolas.

Gomes e Reis (1996, p. 13) também identificam, a partir dos anos 1950, estudos de inspiração marxista que contrariam a ideia das “relações raciais harmoniosas” depreendidas do pensamento de Gilberto Freyre. Dentre eles, estariam os estudos de Edison Carneiro (*Quilombo do Palmares*, 1947) e Clóvis Moura (*Rebeliões da senzala*, 1959b). No entanto, a maior expressão deste “revisionismo” dos estudos sobre o negro é a chamada Escola Paulista – Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni – que, ao privilegiar um paradigma estruturalista, enfatizou a coisificação do escravo e relegou a resistência escrava a um plano secundário. De acordo com Gomes e Reis apesar da proximidade com os pressupostos da Escola Paulista, Clóvis Moura se diferencia, ao enfatizar a resistência negra ao escravismo.

Como resposta ao culturalismo freyriano, durante os anos 1950, temos o ciclo de estudos patrocinados pela Unesco que consagra os estudos das “relações raciais” (MAIO, 1997), representados pelos estudos de Luis de Aguiar da Costa Pinto (1953), no Rio, Thales de Azevedo (1955), na Bahia, e Florestan Fernandes (1955), em São Paulo. Nesta ampla revisão intelectual sobre o negro, que se intensifica com o fim da Segunda Guerra Mundial, no intervalo democrático entre 1945 e 1964, Moura (1959b) concentrar-se-á no significado *político* das lutas dos africanos escravizados e das rebeliões, insurreições e guerrilhas como um instrumento de afirmação dos negros.

No entanto, o caminho que levou a *Rebeliões da senzala* (MOURA, 1959b) não prescindiu, pelo menos em seus momentos iniciais, do culturalismo de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Edison Carneiro, da influência da literatura regional de Jorge Amado e José Lins do Rego e da relação com a sociologia acadêmica, que se institucionalizava, representada por intelectuais como Emílio Willens e Donald Pierson – tudo isto associado ao marxismo de Caio Prado Júnior. Estas múltiplas influências, em nosso ponto de vista, atravessam sua “vocaçã” intelectual que, por sua vez, deve ser analisada a partir da posição de Clóvis Moura em relação ao seu grupo familiar de origem, e a relação deste com as transformações que ocorrem na sociedade envolvente.

### **A família Steiger-Moura e o menino Clóvis em Amarante/PI**

O poeta amarantense Da Costa e Silva (1880-1950)<sup>10</sup> imortalizou o rio Parnaíba nos versos “O Parnaíba – o velho monge\ As barbas brancas alongando [...]”. Foi nas margens do “velho monge” que nasceu, em 1925, na cidade de Amarante, Clóvis Steiger de Assis Moura, o segundo filho (eram três ao todo) do casal Francisco de Assis Moura e Elvira Steiger de Magalhães Moura. Os pais de Clóvis descendiam de fazendeiros baianos e maranhenses: a mãe, Elvira, neta de Ferdinand von Steiger-Münssingen, cidadão suíço e barão do império prussiano, era natural da região de Ilhéus-BA, na zona do cacau; seu pai, Francisco de Assis, era maranhense de São Luís, filho de Abidon Moura.

---

<sup>10</sup> Antônio Francisco da Costa e Silva (Amarante, PI, 1885–Rio de Janeiro, RJ, 1950) foi escritor, poeta e funcionário do Tesouro Nacional. Sua obra poética inclui os livros *Zodiaco* (1917), *Pandora* (1919), *Antologia* (1934) e os póstumos *Poesias Completas* (1950) e *Saudades* (1956).

A presença dos Steiger em Ilhéus data de meados do século XIX. De acordo com Mary Ann Mahony, o investidor suíço Gabriel May, que estava em Ilhéus em 1831, transferiu a Ferdinand Von Steiger, seu parente, 104 escravos de sua propriedade, no ano de 1857. Neste mesmo ano (1857), Ferdinand assume a Fazenda Vitória, situada na margem direita do Rio Cachoeira. O tenente da guarda suíça Ferdinand Steiger-Münssingen casa-se com Amélia Sá que, por sua vez, é filha do tenente-coronel Egydio Luís de Sá Júnior e de Paulina Kahene, proprietários da Fazenda Boa Vista e senhores de escravos (MAHONY, 2004, p. 99, 109-110).

Nas propriedades dos Steiger-Sá e na dos Sá-Kahene, os escravizados contribuíram para a consolidação do cacau como atividade econômica hegemônica em Ilhéus, a partir de meados do século XIX. De acordo com Mahony, Ferdinand e Amélia transformaram a Fazenda Vitória em um dos “[...] latifúndios mais bem organizados da Bahia” (MAHONY, 2004, p. 110). Observe-se que Maximiliano d’Áustria (1832-1867), irmão mais novo de Francisco José I, Imperador da Áustria-Hungria e rei da Boêmia, se hospedou na propriedade de Steiger, em janeiro de 1860 (ALMEIDA, 2004) e, em suas memórias, relatou o período em que conviveu com Ferdinand Steiger-Münssingen.<sup>11</sup>

Quando os Steiger assumiram a propriedade, em 1857, esta já produzia madeira, aguardente e café e possuía 120 escravizados. Na época da morte de Steiger, pouco tempo depois da abolição, em 1888, “[...] seus herdeiros encontraram 20.000 cacauzeiros na propriedade, além de cana-de-açúcar e café” (MAHONY, 2004, p. 110). No entanto, nada disto seria possível sem a exploração da

---

<sup>11</sup> Sobre o relato de Maximiliano acerca da estadia com Steiger em Ilhéus, ver: Maximiliano I, Imperador do México, “Mato Virgem”, In: *Recollections of my life*, 3 vols, nova edição com um prefácio. London, R. Betley, 1868. III-358-359.



mão de obra escravizada. De acordo com Mary Ann Mahony, em seu estudo sobre a escravização na região, a rotina dos escravizados nas grandes propriedades em Ilhéus lembrava a dos latifúndios açucareiros do Recôncavo e das plantações de café no Vale do Paraíba. Como exemplo, cita a rotina da Fazenda Vitória, de propriedade dos Steiger-Sá:

Na Fazenda Vitória, os escravos se levantavam às 5 da manhã e eram recebidos pelo feitor, portando o seu chicote. Ele os contava e distribuía as tarefas do dia, eles recebiam rações na cozinha e iam para os campos, onde trabalhavam durante todo o dia, com apenas uma pequena pausa. Retornando à sede da propriedade, eles eram contados de novo, devendo, então, pedir e receber a benção de Steiger. Depois da pequena cerimônia, ele os mandava para as cozinhas, para receber sua ração vespertina de carne seca, farinha e um biscoito. Com suas cotas de alimento, eles podiam, então, retirar-se para as senzalas. (MAHONY, 2004, p. 118).

Protestante, Steiger estimulou e realizou, pessoalmente, casamentos entre seus escravizados, que eram seguidos de banquetes, e ofereceu prêmios às escravizadas que possuíam mais de seis filhos, como forma de garantir a mão de obra de sua propriedade. Ao mesmo tempo, punia os problemas disciplinares de forma rápida e severa, recorrendo à palmatória e aos açoites para controlá-los. De acordo com Maximiliano, sobre a punição aos atos de insubordinação e/ou revolta de seus escravizados, Steiger dizia: “Ou eu descobria o líder dos revoltosos, ou ordenava aos homens, trementes e amedrontados à minha volta, que o indicassem, ou que o amarrassem. Então, eu fazia dele um exemplo.” (MAHONY, 2004, p. 126).

O certo é que na época da abolição, em 1888, os Steiger-Sá, que antes já haviam ensaiado iniciativas em torno da policultura, a exemplo de outras famílias influentes de Ilhéus, substituíram a mão de obra escrava a partir do cultivo do cacau que, ao contrário da cultura da cana, predominante no Recôncavo, exigia um menor número de trabalhadores. Não tive acesso a informações mais precisas sobre os Steiger-Sá após o falecimento do patriarca Ferdinand, no pós-abolição. Em 1926, a Fazenda Vitória, dos Steiger, tornou-se propriedade da família Kaufmann (ALMEIDA, 2004); no entanto, não se pode concluir nada a respeito da sua situação social e econômica a partir deste fato.

Por outro lado, os Steiger ainda constituíam, no começo do século XX, uma tradicional família de Ilhéus que manteve fortes laços com as classes políticas baianas, sendo a tia de Clóvis (irmã de “Dona Vivi”, como era conhecida Elvira Steiger) esposa do influente político João Mangabeira (1880-1964).

Originário de Salvador e formado em Direito (1897), aos 17 anos, Mangabeira se transferiu para Ilhéus (BA): foi deputado estadual e prefeito da cidade, deputado federal pela Bahia (1909; 1911-1914; 1929) e senador (1930). Nos estertores do Estado Novo, integrou a Esquerda Democrática (ED), grupo que atuava no interior da União Democrática Nacional (UDN), surgida em 1945. Em 1947, reassumiu o mandato de deputado federal e a Esquerda Democrática passou a se chamar Partido Socialista Brasileiro (PSB), e se tornou presidente desta agremiação. Os filhos de Mangabeira e os de Dona Elvira (Carlitos, Clóvis e Elvira) eram, portanto, primos (representantes de duas famílias tradicionais e influentes na economia e política de Ilhéus).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Depoimento de Vivaldo da Costa Lima, 21 abr. 2009.

Já sobre a ascendência paterna, existem menos informações. Francisco de Assis Moura era filho de Abidon Moura, um “patriarca maranhense em decadência”. No entanto, ao contrário de Elvira, de origem branca, Francisco era negro (de tez mais clara, “mulato”). Sem formação superior ou título universitário, ao longo da vida, exerceu a atividade de fiscal de rendas e, como funcionário público de carreira, galgou importantes postos na hierarquia profissional (como, por exemplo, o de responsável pelo fisco em Juazeiro, estratégico entreposto comercial, na divisa entre Bahia e Pernambuco).<sup>13</sup>

Até 1910, a borracha foi um importante fator de desenvolvimento do porto de Amarante e o Rio Parnaíba o principal centro da economia piauiense. Na esteira do ciclo da borracha, surgiram e floresceram outras cidades piauienses como Floriano, Picos e Campo Maior. Na década de 1920, o porto de Amarante, antes próspero, sofria com a crise da borracha. O comércio da borracha, entre outros produtos, tornou Amarante o principal entreposto comercial do rio Parnaíba, no final do século XIX e início do XX, fator que contribuiu para o desenvolvimento, que se refletiu na imponência dos casarões grandiosos e portentosos de arquitetura de inspiração portuguesa, daquele núcleo urbano. Com a queda da borracha, começou a decadência generalizada na região. Aos poucos, os comerciantes de Amarante abandonaram a cidade em busca de melhores oportunidades econômicas (SILVA, 2008).

Em *Argila da memória*, publicado originalmente em 1962, Clóvis Moura reconstituiu poeticamente a sua infância em Amarante: ao longo dos 16 poemas que compõem o livro, são recorrentes as referências ao rio Parnaíba, aos seres míticos como o “cabeça de cuia”, a seus primos, à despedida, ao porto decadente e à figura de

---

<sup>13</sup> Idem.

seu “avô patriarca”. O avô paterno, sentado à calçada com “bengala de tacão”, assiste pacientemente a desagregação do porto e do modo de vida em torno dele estruturado: reconstituído poeticamente por Clóvis, o rio “sem piedade” leva “os primos para as cidades grandes” e, rapidamente, aparece para sua família o “convite para o enlace em outra terra” (MOURA, 1962a, p. 35, 26).

Em outro poema, somos informados de que a família de Clóvis estacionara em Amarante esperando a “posse que não se realiza”, o que nos leva a crer que seja uma referência à posse do pai – Francisco – no cargo de fiscal de rendas; no entanto, não podemos afirmá-lo de forma categórica. A avó paterna de Clóvis é citada apenas duas vezes ao longo do livro: na primeira vez, é retratada como uma pessoa “humilde”; na segunda, como responsável por organizar os *benditos* (orações) à alma de um afogado (MOURA, 1962a, p. 16, 39, 21).

Apesar da crise e da decadência do município, em Amarante, os Steiger-Moura mantinham relação direta com Abidon – proprietário da principal casa comercial – ao mesmo tempo em que estabeleceram forte intercâmbio com os parentes de outras regiões do Nordeste. Não obstante a ausência de informações mais consistentes sobre este período da história dos Steiger-Moura, a origem social e racial deste grupo familiar terá uma significação importante na trajetória de Clóvis.

Oriundo de uma família de classe média, constituída no entrecruzamento de duas oligarquias decadentes (os escravocratas Steiger e os comerciantes Moura), Clóvis teve como bisavô um senhor de escravos (Ferdinand Von-Steiger) e era filho de um “mulato” (Francisco de Assis). Apenas trinta e sete anos separavam a abolição da escravidão (1888) e o nascimento de Clóvis. Este período também marca uma transição nas atividades econômicas (cacau e comércio)

e no modo de vida dos Steiger-Moura: a ascensão e estabilidade social, através do emprego público, a mudança definitiva da fazenda, em Ilhéus/BA, e do comércio, no sertão piauiense, para a “cidade grande” cuja porta de acesso foi a transferência, em 1935, para a capital norte-riograndense.

A história familiar de Clóvis Moura nos ajuda a pensar a integração e formação de uma classe média negra e “mulata”, a partir das oportunidades abertas pelo processo de modernização econômica, industrialização e formação de um aparato de funcionários públicos estatais que se verificam, sobretudo, na década de 1930. De acordo com Macedo (2006), Januzzi (2000),<sup>14</sup> ao fazer um balanço crítico acerca dos trabalhos sobre mobilidade social no Brasil, aponta que o período que vai do começo da industrialização nos anos 1930 até o final da década de 1970 pode ser caracterizado por uma intensa mobilidade social de todos os segmentos da população e que os fatores determinantes para esta mobilidade seriam a industrialização, a urbanização e a ampliação de ofertas educacionais. No entanto, estas alterações se deram mais nos “primeiros degraus da pirâmide social”, sem modificar significativamente as desigualdades sociais no país. Por outro lado, a posição mediana na estrutura de classe, naquele período histórico, foi importante na definição das redes de sociabilidade em que se enredariam os Steiger-Moura e o jovem Clóvis. De acordo com Fridman (2007, p. 152):

Na era do capitalismo industrial, que se estendeu ao início dos anos 70 do século XX, a moldura de classe fornecia o quadro referencial das grandes massas humanas, ou seja, delimitava o terreno da agregação

---

<sup>14</sup> JANUZZI, Paulo de Martino. *Migração e mobilidade social: migrantes no mercado de trabalho paulista*. Campinas, SP: Autores Associados; IFCH; Unicamp, 2000.

dos indivíduos em torno de suas precariedades, sofrimentos e interesses comuns. Dependência e interação eram aspectos indissociados da sociabilidade e da decorrente solidariedade que emergia no interior dos grandes agrupamentos sociais.

No entanto, é necessário situar a origem racialmente mista dos Steiger-Moura. De acordo com Spitzer (2001), durante todo o período colonial, existiu no Brasil um “[...] critério somático de aceitação e progresso social pautado na cor [que] foi a base de sustentação da ideologia do embranquecimento que viria dominar o pensamento racial da elite brasileira até meados do século XX.” Desta maneira, desde o período colonial, o casamento inter-racial e a mestiçagem, continua o autor, citando Skidmore (1976), são aceitos “[...] como meios evolutivos destinados a um fim positivo: como veículos assimilacionistas que levariam a um Brasil fisicamente mais branco e culturalmente superior.” (SPITZER, 2001, p. 123).

O que queremos, no entanto, não é afirmar que foi este o objetivo de Francisco Moura ao se casar com Elvira Steiger, mas destacar que, nas condições histórico-sociais do Brasil, no começo do século XX, o casamento inter-racial é visto como um fator positivo de embranquecimento cultural, social e, em certos casos, de ascensão social. Por outro lado, os negros de tez mais clara – morenos ou mulatos, como é o caso de Francisco – tendem a levar vantagem em relação aos de tez mais escura – retintos – que sofrem mais com as pressões discriminatórias (SPITZER, 2001, p. 123). Esta condição de família de classe média e racialmente mista não deixará de assumir um caráter contraditório: veremos, mais adiante, como estas diferenças raciais foram percebidas por Clóvis Moura ao longo

do tempo e como contribuíram para formatar a sua experiência intelectual e política.

### **O Colégio Diocesano e o Grêmio Cívico Literário: elites intelectuais e políticas em um educandário masculino**

Passados dez anos do nascimento de Clóvis, Francisco se muda para Natal-RN. Entre 1935-1941, os Steiger-Moura viveram na capital potiguar. Eram, provavelmente, os primeiros anos da carreira de fiscal de rendas de Francisco de Assis Moura que matriculou Carlitos e Clóvis no tradicional Colégio Diocesano Santo Antônio, uma instituição católica voltada para a formação das elites políticas e intelectuais natalenses.

Este momento é importante, também, pois esta será a única experiência formal de Clóvis Moura em uma instituição escolar. Luís Câmara Cascudo (1898-1986) opõe o surgimento, em 1903, do Colégio Diocesano Santo Antônio (futuro Colégio Marista) ao fortalecimento institucional do *Ateneu Natalense* (1834), com o surgimento da República, em 1889. Em termos concretos, a *laicização* do ensino – antes monopolizado pela Igreja Católica – se tornara uma ameaça aos interesses católicos e levou, por conseqüência, à rivalidade e disputa entre o *Atheneu* e o *Marista* na formação da elite natalense.

Observa Miceli (2001, p. 127) que, na década de 20, a Igreja Católica reconhecia a intervenção do estado no sistema educacional e nos sindicatos e combinara esforços no sentido de reformar as “obras tradicionais de caridade, das associações leigas, as ligas voltadas ao culto e à oração, os círculos e as congregações voltados ao recrutamento de vocações” com a preservação e expansão da “presença da igreja

em áreas estratégicas do sistema de ensino, a produção cultural, o enquadramento institucional dos intelectuais etc.”

Para Eva Cristini A. C. Barros, houve um fortalecimento do *Atheneu* como *locus* do pensamento republicano: a instituição contribuiu para a formação das “novas” elites dirigentes potiguares do pós-abolição e a afirmação do sistema político republicano. Não obstante a luta entre as oligarquias regionais quanto às instituições de ensino natalenses, o *Atheneu* foi a que

[...] se manteve mais articulada e comprometida com a cultura republicana, ajudando a consolidar as reformas institucionais, incorporar uma nova forma de ser... Colocado, assim, na condição de importante locus institucional de práticas sociais substanciadoras do novos ethos da sociedade [...] (BARROS, 2008, p. 7).

Evitando a gradativa perda de influência do ensino católico na formação das elites dirigentes natalenses, em 1929, os irmãos Maristas assumem a direção do Colégio Santo Antônio e iniciam a modernização da instituição. Além de novas e mais modernas instalações, o colégio se voltou, exclusivamente, à educação masculina (CASCUDO, 1947).

O conservantismo do educandário católico fez com que se exagerasse o caráter “rebelde” da participação de Clóvis Moura na criação do Grêmio Cívico-Literário 12 de Outubro e de seu jornal, *O Potiguar* (MESQUITA, 2002, p. 174). A criação do Grêmio, por outro lado, não deve ser tomada de forma isolada: já em 1892, surgira o *Grêmio Literário Natalense* e o seu jornal *Athleta*, formado exclusivamente por alunos do *Atheneu*. Na esteira desta, pululavam outras organizações que tinham à frente alunos do *Atheneu* ou eram sediadas nos salões do educandário: Clube Escolástico Norte-



Rio-Grandense (1890), Clube Recreio Juvenil (1892), Filomática Natalense (1892), Grêmio Literário Le Monde Marche (1895). Entre os periódicos do início do século XX, destacavam-se os jornais *Oásis*, *A Tribuna* e a *Revista do Rio Grande do Norte*. Este movimento cultural associativo, no qual desponta o *Atheneu* como principal pólo aglutinador, nas palavras de Barros (2008), representaria a circulação das ideias republicanas entre as novas elites dirigentes potiguares, no pós-abolição.

Ao recorrer à edição do Jornal *O Potiguar*,<sup>15</sup> observa-se que o Grêmio, em termos sociológicos, que seu objetivo foi facilitar apadrinhamentos e lealdades entre os “debutantes” à elite cultural e política e eminentes políticos e intelectuais locais. Em matéria sobre sessão do Grêmio-Cívico e Literário 12 de Outubro, publicada por este jornal, em 1º de abril de 1939, somos informados que o seu objetivo é realizar a entrega do diploma de presidente-benemérito e benfeitor, na sede do Centro Estudantil Potiguar, a, respectivamente, Dr. Eloy de Souza (1873-1959), diretor do jornal *A República*, e ao capitão José Figueiredo Lobo. Durante a Assembleia, presidida pelo irmão de Clóvis, Carlos de Assis Moura, fizeram uso da palavra os jovens “debutantes” Américo Bezerra, José Alfran Galvão e Diógenes do Amaral. Por sua vez, foram agraciados com o título de sócio-benemérito do Grêmio: Dr. Eloy de Souza, o capitão José Figueiredo Lobo e o Dr. Dioclécio Dantas Duarte (1894-1975). Falaram, ainda, os Srs. Moacir Duarte e Gumercindo Saraiva que discorreram sobre “Músicas religiosas no Brasil” e o Sr. Djalma Maranhão (1915-1971), em nome da Academia Potiguar de Artes e Letras.

---

<sup>15</sup>CEDEM/UNESP/FCM. *O Potiguar - Grêmio Cívico-Literário 12 de Outubro*, Natal, n. 1, 1939. Coleção de jornais. Pasta 12 (1902-1990), Expediente 74.

Observamos aqui que o Sr. Eloy de Souza, impossibilitado de estar na atividade, enviou carta, que foi lida por seu “representante” Francisco de Assis Moura, pai de Clóvis (o que pressupõe uma relação entre ambos). Como pano de fundo, está a relação entre as elites intelectuais e políticas e o estado, que fica bastante explícita na fala do jovem José Alfredo Galvão, orador oficial do Grêmio 12 de Outubro, dedicada ao Sr. Eloy de Souza:

Recebemos hoje de nosso seio o Exmo. Sr. Dr. Elói de Souza, o nosso presidente benemérito, a quem devemos serviços e estímulos imperecíveis, o grande amigo de nossa terra e da sua mocidade [...] Felizmente que o Brasil vai adquirindo nova concepção da capacidade de seus filhos. Correm os anos, os nossos homens de letras vão demonstrando suas aptidões, seus instintos, seu devotamento às nobres causas nacionais. Ruíram os preconceitos e uma promissora mentalidade raiou para a nossa Pátria. Já hoje, os escritores e jornalistas são preciosos elementos na colaboração ou cooperação do Estado.<sup>16</sup>

Malgrado a manifestação do jovem debutante, Eloy de Souza é, naquele momento, uma liderança política em descenso: teve o seu auge durante a República Velha, como deputado e senador (1897 a 1930), mas, no pós-Revolução de 1930, manteve-se no cenário político por um curto espaço de tempo (1935-1937).

Típico político da oligarquia destituída pela revolução de 1930, Eloy de Souza nasceu em Pernambuco, na povoação de Caiada de Baixo que, até 1833, era um distrito de São Gonçalo do Amarante (Piauí), e se tornou bacharel em Direito pela Faculdade de

---

<sup>16</sup> CEDEM/UNESP/FCM. *O Potiguar - Grêmio Cívico-Literário 12 de Outubro*, Natal, n. 1, 1939. Coleção de jornais. Pasta 12 (1902-1990), Expediente 74.

Direito do Recife, em 1894. Não podemos, desta maneira, descartar a possibilidade de as famílias de Eloy de Souza e Francisco de Assis Moura, vindas de municípios situados em áreas contíguas e ligados pela mesma bacia hidrográfica, terem estabelecido vínculos e relações anteriores à mudança dos Steiger-Moura para Natal/RN. Eloy, muito jovem, ligou-se ao grupo político de Pedro Velho – Alberto Maranhão, Pereira Reis e Juvenal Lamartine –, e, junto a este, foi candidato a deputado estadual pelo Partido Republicano Federal (elege-se em 1895). O jornal *A República* representa os interesses deste grupo político e, através de suas páginas, procura manter sua influência local. No entanto, a Revolução de 30 destituiu o grupo de Eloy que, em 18 de julho de 1932, ensaiou uma revolta contra o interventor federal, Café Filho, sendo preso junto com mais 17 membros da oposição. Fora da vida política, em 1937, foi indicado diretor da Imprensa Oficial, cargo no qual se aposentou em 1941 (CEDOC, 2006; SOUZA, 2008).

O capitão José Pereira Lobo era filho do Marechal sergipano José Joaquim Pereira Lobo (1864 – ?) que foi deputado estadual (1893), vice-presidente do estado (1896-1898), senador (1914-1918; 1923- 1930) e presidente do estado de Sergipe (1918 a 1922). Seu filho, no entanto, não seguiu carreira política, restringindo-se às Forças Armadas. Assim como Eloy de Souza, Pereira Lobo e o seu filho eram representantes das oligarquias sergipanas que tentavam se reconciliar com o poder central no pós-30.

Melhor sorte teve, a princípio, Djalma Maranhão (1915-1971): formado no *Atheneu Natalense* e egresso da intentona comunista de 1935 – era cabo do exército e participou do levante –, em 1946, desligou-se do partido e se vinculou ao Partido Social Progressista (PSP) pelo qual se elegeu deputado estadual, em 1954. Em 1956,

tornou-se prefeito de Natal e, em 1959, deputado federal. Em 1960, foi eleito prefeito, sendo um entusiasta das reformas de base do Governo João Goulart (1962). Em 1964, no entanto, foi cassado pela ditadura militar e morreu no exílio, no Uruguai, em 1971. Ao contrário de Eloy de Souza e José Pereira Lobo, Maranhão emergiu como principal figura política do cenário natalense, no entanto, somente a partir dos anos 1950, com o fim do Estado Novo (1937-1945) e a redemocratização do pós-Segunda Guerra. Em 1939, quando esteve presente na sessão do Grêmio 12 de Outubro, Djalma era redator do jornal *A República*, por indicação de Eloy de Souza (CEDOC, 2006; SOUZA, 2008).

O natalense Dioclécio Dantas Duarte, da mesma maneira que Eloy de Souza, fez o curso de Direito na Faculdade de Recife. Na Universidade, escreveu como jornalista e, muito jovem, foi diretor da Imprensa Oficial do Estado de Pernambuco. Sua carreira política começa em 1918, quando se elege Deputado Estadual pelo Rio Grande do Norte. Em 1930, torna-se Deputado Federal, mas a Câmara é dissolvida pela Revolução. No entanto, durante o Estado Novo, em 1937, exerce a função de interventor federal e se liga ao grupo de Café Filho. Desta maneira, com a redemocratização, se mantém na Câmara Federal (1946-49; 1954-58) e galga importantes postos na esfera federal – serviu no Ministério das Relações Exteriores como alto funcionário do consulado do Brasil na Alemanha e foi membro dos Gabinetes dos Ministros da Marinha e da Justiça – e estadual – exerceu diferentes cargos de Secretário de estado no Rio Grande do Norte e foi presidente do Instituto do Sal (MACIEL, 2009). Portanto, mesmo com sua origem oligárquica, Dioclécio Dantas conseguiu se integrar ao sistema político construído pós-revolução de 30 e ocupou postos de destaque em nível nacional e regional.

O objetivo desta exposição não é, no entanto, analisar as vicissitudes políticas de Eloy de Souza, Pereira Lobo, Djalma Maranhão e Dioclécio Duarte: é demonstrar a capacidade do Grêmio dos Estudantes do Colégio Marista de atrair estes representantes das classes dirigentes, malgrado a capacidade real ou imaginária de estes poderem influir efetivamente no futuro dos jovens debutantes a carreiras políticas e intelectuais.

Nas páginas do jornal do Grêmio, *O Potiguar*, Clóvis Steiger de Assis Moura, aos 14 anos de idade, escreve o seu primeiro artigo (*Libertas que sera tamem*) sobre o movimento da Inconfidência Mineira (1789). Destaca-se nele o forte sentimento nacionalista, seja pela escolha do tema – um movimento de libertação do jugo colonial português inspirado na Revolução Americana (1776) e Francesa (1779) – como pela forma como retrata os acontecimentos que levaram à morte de Tiradentes e à prisão e degredo de suas principais lideranças. Vejamos,

No declínio do século XVIII um grupo de idealistas patriotas projetaram a célebre Conspiração Mineira. Tendo como chefes homens de valor como Cláudio Manoel da Costa, Thomaz Antônio Gonzaga e outros, que com os olhos fitos na liberdade da Pátria esqueceram-se dos traidores. E a traição sempre existe nos corações mal formados. Um dos conspiradores, Joaquim Silvério dos Reis, a 15 de março de 1779, denuncia ao Barão de Barbacena a Conspiração... Em Vila Rica são presos trinta e dois conjurados, entre eles, Thomaz Antônio Gonzaga, Cláudio Manoel da Costa e Alvarenga Peixoto. Em 19 de abril de 1790 o oficial de justiça lê a sentença... A Rainha, por ‘alta clemência’, comutou a pena a degredo a todos os outros, menos a Tiradentes. A 21 de abril de 1792 era executado. Foi um dia festivo. As tropas estavam nos

seus aparatos de gala. Ao surgir, Tiradentes estava tranquilo nas suas vestes brancas de condenado. Ao subir no patíbulo com passo firme, conversava com seu crucifixo. No momento em que o carrasco amarrava-lhe o pano-branco ele disse-lhe:  
– Não demores irmão, depressa com isso.  
Frei José pede piedade para o criminoso, queria ministrar-lhe os últimos preparos d'alma. Depois desceu recitando o Creio em Deus Padre. No momento que pronunciava a última frase, Tiradentes era arremessado aos ares pelo carrasco. Morreu assim o maior sonhador da liberdade no Brasil. Com esta morte porém deu-se o maior grito da liberdade de um povo. (MOURA, 1939).

Apesar de Mesquita (2002, p. 174) se referir à rebeldia de Clóvis contra os padres maristas, o artigo sobre Tiradentes não faz nenhuma referência à convivência das autoridades católicas com a execução do inconfidente. Ao contrário, Tiradentes se aferra a símbolos religiosos no momento do martírio (a cruz e a oração) e Frei José, representante do clero, encomenda inocentemente a alma do condenado.

Em termos sociológicos, Clóvis Moura está integrado à gestão do capital de relações sociais, políticas e culturais da qual fazem parte seu pai Francisco (representante do “descendente” Dr. Elói de Souza) e seu irmão Carlitos (que “indica” o nome do “ascendente” Dioclécio Duarte para ser agraciado como sócio-benemérito da entidade que presidia).

Em sua análise da relação entre elites e classe dirigente do período de 1920 a 45, em São Paulo, Miceli (2001, p. 77) afirma que as décadas de 1920, 30 e 40 sinalizam importantes mudanças no plano econômico (crise do setor agrícola e industrialização), social (consolidação da classe operária, de frações do empresariado industrial e expansão das profissões de ensino superior e de

técnicos especializados), político (declínio político das oligarquias, modernização e expansão do aparelho de estado) e cultural (novos cursos superiores, formação de um mercado editorial e novas instituições de caráter cultural). Mesmo este fenômeno ocorrendo com mais força em São Paulo e Rio de Janeiro, como já observamos, a família Steiger-Moura se esforça em converter o capital econômico, social, político e cultural – herdado de dois ramos familiares que representavam, no plano econômico e político, antigos grupos oligárquicos, ligados a atividades comerciais e agrícolas – em um novo posicionamento de classe – a classe média que se formava com a expansão do emprego público (MICELI, 2001, p. 195-244).

Desta maneira, assim como seus pares debutantes à elite, Clóvis irá se “vocacionar” para a carreira intelectual – em seu caso, a partir dos estudos históricos e literários – e, com isto, mobilizar sua própria rede de relações, que se constituiu a partir da expansão da imprensa (na qual atuaria por longos anos como jornalista), do mercado editorial (em seu caso, alternaria a publicação de trabalhos históricos, políticos e sociológicos e incursões no campo da literatura), da concorrência entre novas elites dirigentes (seu engajamento no PCB) e da formação de instituições culturais de *novo tipo* como, por exemplo, a Associação Brasileira de Escritores (ABDE), fundada em 1945.

### **Clóvis Moura em terras baianas (1941-1950)**

Em 1941, os Steiger-Moura se transferem para Salvador, Bahia. Neste mesmo ano, Carlitos, irmão mais velho de Clóvis, falece, aos 17 anos, tuberculoso. A morte prematura do primogênito tem um significado muito importante na história dos Steiger-Moura:

a tragédia familiar torna Clóvis, que, desde o ginásio natalense, ensaiava seus primeiros passos nas carreiras intelectuais (jornalismo, crítica literária etc.), um dos principais responsáveis por administrar o capital de relações sociais, culturais e políticas acumulado pela família. Em termos objetivos, a conversão à carreira intelectual – reforçada pelo estereótipo racial e pela fragilidade física de Clóvis Moura e que o circunscreveu às letras – o aproximaria da política (MICELI, 2001, p. 106-114).

Em depoimento sobre o pai, Soraya Moura afirma que Clóvis, desde a infância, teve consciência de sua fragilidade e da diferença de “cor” em relação a seu irmão mais velho, Carlitos: havia nascido muito “pequeno”, com a saúde frágil e, ao contrário do irmão – branco, loiro, de olhos azuis, mais próximo dos Steiger –, herdara a tez mais escura, do pai “mulato”.<sup>17</sup> Estas disposições, no entanto, são apenas mobilizáveis na relação com os jovens aspirantes a intelectuais na Salvador dos anos 1940.

Na Bahia, os Steiger-Moura residem, durante o período inicial, em Salvador, em uma pensão (algo comum, na época) na “Cidade Baixa”, mais especificamente no bairro da Calçada. Este curto período, no entanto, foi suficiente para que Clóvis fizesse novas amizades em terras baianas, dentre elas, Vivaldo da Costa Lima, com quem, nas palavras do antropólogo, montou uma “maçonaria de livros”<sup>18</sup>. Em pouco tempo, constituíram um círculo de amigos e aspirantes a intelectuais do qual faziam parte, entre outros, Aluísio Sepúlveda, Rui Soledad e Otto Soledad. O grupo se reunia na *Feira do Recôncavo* (assim conhecida por comercializar produtos daquela região), que se realizava aos sábados, atrás da Igreja do Bonfim,

---

<sup>17</sup> Entrevista de Soraya Moura, 9 jun. 2009.

<sup>18</sup> Depoimento de Vivaldo da Costa Lima, 21 abr. 2009.



geralmente em frente à casa de Otto Soledad. A partir dos encontros, em que predominavam as discussões sobre literatura e política, Clóvis Moura se ligou à minoria esquerdista do grupo, formada, entre outros, por Epaminondas da Costa (irmão de Vivaldo), Clóvis Amorim (1912-1970) e o psiquiatra Isaías Paim. Mesmo com a transferência de seu pai e, conseqüentemente, sua mudança para Juazeiro, na região do São Francisco, Clóvis Moura manteve intensa amizade e intercâmbio com seus pares soteropolitanos.<sup>19</sup>

Estes encontros, por sua vez, ocorriam em um ambiente cultural em profunda transformação. Durante os anos 1928-1932, surgiu um expressivo grupo literário liderado pelo jornalista Pinheiro Viegas (1865-1937), denominado *Academia dos Rebeldes*, do qual fizeram parte, entre outros, Jorge Amado, Edison Carneiro, João Cordeiro, Alves Ribeiro, Aydano do Couto Ferraz, Dias da Costa, Guilherme Dias Gomes, Da Costa Andrade, Sosígenes Costa, José Bastos, Otávio Moura e Walter da Silveira. De acordo com Ângelo Barroso Costa Soares (2006, p. 10), o objetivo da *Academia* era o de renovar as letras baianas a partir do significado do Modernismo. Para este autor, o Modernismo foi incorporado pelos literatos em diferentes estados do país e, no caso da Bahia, em seu projeto ideológico e estético, optou pela valorização da cultura popular regional, africana e afro-baiana.

O movimento da *Academia dos Rebeldes*, apesar da heterogeneidade ideológica do grupo que o animou, possuía intelectuais que militavam ou viriam a atuar no Partido Comunista Brasileiro, sendo os principais dentre eles Jorge Amado, Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Sosígenes Costa e Clóvis Amorim (SOARES, 2006). Na conjunção entre literatura e política,

---

<sup>19</sup> Id. *ibid.*

Jorge Amado inaugura a estética proletária, com o romance *Cacau* (1933). Na picada aberta por Jorge Amado, Clóvis Amorim, em 1934, publica *Alambique*, dedicado às condições degradantes de vida dos trabalhadores de Santo Amaro da Purificação (na região do Recôncavo). Além da adesão ao romance proletário da geração dos rebeldes, Clóvis Amorim participou do II Congresso Afro-Brasileiro (1937), realizado em Salvador (SANTOS, 2009). Epaminondas da Costa tornou-se poeta e escritor e membro da Academia de Letras da Bahia.<sup>20</sup> Do grupo com o qual Clóvis havia se ligado politicamente, o único que não produziu literatura foi o psiquiatra baiano Isaiás Paim, que se restringiu a publicar livros e artigos na área da psiquiatria (SANTOS, 2008).

Os jornais e revistas locais eram o início da carreira dos aspirantes a intelectuais tendo o movimento da *Academia dos Rebeldes* dado origem às revistas *Meridiano* e *Momento* (SOARES, 2006). Desta maneira, a relação entre os integrantes deste círculo formou lealdades que tinham por *locus* a *troca de favores* por meio da publicação de artigos e poemas em revistas e jornais consagrados à circulação cultural. Em 1948, surgia a *Revista Cadernos da Bahia*, fundada por Darwin Brandão, Heron de Alencar, Vasconcelos Maia e Claudio Tavares, que, de acordo com Ivya Alves (2000 apud SANTANNA, 2003, p. 82), “[...] tem como prioridade incluir e discutir a cultura afro-baiana, procurando inserir esses elementos que se eram os mais explícitos e concretos da cultura local vinham sendo relegados inteiramente.”

Santana (2003, p. 83) observa que *Cadernos da Bahia* sofre as influências do II Congresso Afro-Brasileiro (Salvador, 1937), evento que contou com a participação de professores das Faculdades de

---

<sup>20</sup> Fonte: <[www.academiadeletrasdabahia.org.br](http://www.academiadeletrasdabahia.org.br)>. Acesso em: 15 nov. 2009.

Medicina e de Direito, escritores, jornalistas e pais e mães de santos. No entanto, a forte repressão estadonovista – que foi do fechamento da União das Seitas Afro-Brasileiras ao incineramento de duzentos e setenta e sete exemplares de *Jubiabá*, de Jorge Amado – impediu que se incorporasse definitivamente o negro como um forte elemento de identidade nacional e regional. Ainda de acordo com Carla Santana, estes estudos tiveram continuidade com o fim do Estado Novo.

Na primeira edição de *Cadernos da Bahia*, Darwin Brandão escreve um artigo destacando a importância de Edison Carneiro e os seus estudos sobre candomblé na Bahia, segundo Santana (2003, p. 82-83) que, citando Karina Nascimento, afirma que o grupo de *Cadernos da Bahia* (CB), ao “[...] abordar a cultura popular e negra sempre partia de uma pesquisa de campo, ou seja, participavam das festas populares, dos cultos afros e da vida cotidiana do povo baiano, sem idéia preconcebida ou preconceito.”

No vértice entre renovação cultural e política, interesse pela cultura popular e negra e de construção de posições nas carreiras intelectuais, na Bahia dos anos 40 e 50, se encontram as cartas enviadas por Darwin Brandão e Expedito A. N. a Clóvis Moura, entre os anos de 1948 e 1949. Em primeiro lugar, elas situam o interesse destes intelectuais – debutantes a jornalistas, escritores, críticos literários – em relação à cultura popular e negra baiana e, neste caso, Clóvis Moura, em Juazeiro, tem todo um campo de “pesquisa” – a cultura do sertão – ao seu dispor. Em segundo lugar, há a sintonização entre uma fração deste movimento intelectual e a política – para Clóvis e Darwin, a militância no Partido Comunista Brasileiro (PCB) –, esta já alvo de questionamento da parte do literato e funcionário público Expedito A. N.; e, por último, a formação, através da publicação de artigos e poemas em revistas e jornais literários, de

uma rede de contatos (e possíveis alianças e apadrinhamentos) com um círculo mais amplo de intelectuais – tanto os que se radicaram na seção baiana da ABDE quanto os que estão em outros centros de produção cultural – como o baiano Edison Carneiro, radicado naquele momento no Rio de Janeiro.

Em 2 de agosto de 1948, Darwin Brandão responde à carta do “jovem poeta perdido do São Francisco”, Clóvis Moura, que saudara o surgimento da revista *Cadernos da Bahia*. Brandão coloca a revista à disposição para que Clóvis divulgue seus artigos sobre crítica literária e poemas. Inicia-se, assim, uma comunicação epistolar entre ambos e, consoante com os interesses do grupo da revista, Clóvis Moura não poupa esforços em oferecer ao novo amigo material colhido em campo.<sup>21</sup>

Em 4 de dezembro de 1948, Brandão afirma: “Recebi a história do Santo Antônio. Ótima. É a mais linda que conheço e a pessoa que lhe forneceu deve ser realmente formidável”<sup>22</sup> Em 25 de agosto de 1949, Darwin pergunta a Clóvis se “é possível se conseguir aí no São Francisco alguma obra de cerâmica popular, de pintores ‘primitivos’, azulejos antigos ou imagens bonitas antigas”<sup>23</sup> Portanto, ao interesse por Clóvis Moura – por seus poemas e crítica literária – se sobrepõe o forte interesse pela cultura do São Francisco, dentro do espírito do modernismo baiano.

Na mesma carta de 4 de setembro de 1948, Darwin – sem antes deixar de pedir a Clóvis que escreva uma crítica sobre Carlos

---

<sup>21</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 02/08/1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

<sup>22</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 04/12,1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

<sup>23</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 25/09/1948, grifo do autor. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

Drummond de Andrade para a *Cadernos da Bahia* – convida-o a integrar a ABDE e informa sobre a disputa na seção baiana da entidade:

No próximo dia 10 vão ser realizadas as eleições para a diretoria da ABDE. Até agora só foi apresentada uma chapa, justamente a progressista, formada por mim, Heron, Silvio Valente, Adroaldo Ribeiro Costa, Artur de Sales, Vasconcelos Maia e Claudio Tavares. Creio que vamos vencer, pois a turma do contra (Odorico e companhia) ainda não se manifestou.<sup>24</sup>

Darwin faz referência à disputa, no interior da seção baiana da ABDE: ele, Heron de Alencar e outros estavam próximos à fração comunista; já Odorico Tavares (1912-1970) era o opositor do grupo. Não obstante a posição ideológica comunista de Clóvis Moura, não sabemos dizer se foram satisfeitos os reiterados pedidos, da parte de Darwin, para que Clóvis organizasse a seção Juazeiro da ABDE. No entanto, o movimento cultural e a literatura eram, naquele momento, os temas preferidos de Clóvis Moura. Expedito A. N., companheiro de Clóvis em Juazeiro, e funcionário público do Serviço Médico, naquele momento em Jequié, relata:

Como dádiva do acaso num achado de livraria, em Jequié, antes de ontem, topei com um volume do 'Diário Crítico' de Sérgio Millet. Que troço bom meu amigo. Li apenas algumas páginas; mas não tenho medo de dizer que este Sérgio afrancesado é muito mais crítico que o Sr. Álvaro Lins. Ele e M. Lobato,

---

<sup>24</sup>Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 04/09/1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

pra não falar de Mário de A. são um curso completo de literatura com 'L' grande.<sup>25</sup>

Expedito A. N. fora amigo de Clóvis em Juazeiro e lá iniciaram os rudimentos de um movimento cultural e o projeto de uma Casa de Cultura. Em função do trabalho, Expedito foi transferido para o sul da Bahia e, posteriormente, para Salvador. Apesar da amizade que Clóvis mantinha com Darwin e Expedito, estes não se conheciam. Com a mudança de Expedito para Salvador, estavam dadas as condições para o encontro que ocorreu nos últimos meses de 1949.

Encontrei-me com o Expedito, finalmente. Trata-se, na verdade, de um cara muito bom. Conversamos muito. Saímos algumas noites, andamos pela cidade e ele me contou um bocado das coisas aí de Juazeiro. Sobre o São Francisco e sobre você. Fiquei com uma vontade louca de pegar um transporte e ir aí conhecê-lo. Mas, vou deixar tudo para o fim do ano, quando pretendo, sem falta, passar uns quinze dias com você. No duro, pode esperar. No entanto, o Heron, foi mais feliz do que eu. É ele o portador desta carta e vai passar alguns dias aí, se não me engano. A apresentação, no caso, é dispensável. Você o conhece bastante e ele a você também, através do Caderno e do suplemento de A TARDE.<sup>26</sup>

Heron de Alencar, crítico literário de *Cadernos da Bahia* e de *A Tarde*, foi quem levou a carta de Darwin a Clóvis. Com isso, os laços que ligavam, de maneira epistolar, Clóvis Moura ao grupo da

---

<sup>25</sup> Carta de Expedito A. N. a Clóvis Moura, 16/03/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

<sup>26</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 11/10/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

*Cadernos da Bahia* se tornavam mais fortes. Por outro lado, Expedito narra o mesmo encontro com Darwin, mas enfatizando outros elementos, vejamos:

Afinal me encontrei com o Darwin Brandão. É mesmo um formidável [...] Parece que somos velhos amigos. Você está sempre nas nossas conversas. Minha decepção por certos descontroles do **seu Partido**, aqui, não foi motivada somente por minha ‘admiração romântica pelo Partido’. Houve ou melhor – há outras causas que me provocam tal sentimento. Umas de mim mesmo, de minha formação, aliás, falta de formação; outras, originadas mesmo dalguns deslizes de certos dirigentes. Mas deixemos isso de lado. Aqui [em Salvador], agora terei oportunidade de me inteirar melhor do malabarismo de vocês. **A impressão que tenho do Brandão é de que não passará ele como teem passado certos meninos prodígios.** Inda é menino. Mas um menino sensato. Me diz ele que é muito dispersivo. Não resta dúvida que se mete em muita coisa, tem, todavia um poder de síntese bem raro, no que diz e no que escreve. **Ele tem um que de você mesmo.** Na aparência de dispersão em que vive, não perde o fio da personalidade... Sentimos por demais sua ausência.<sup>27</sup>

Em primeiro lugar, Expedito é mais cético em relação ao PCB que Clóvis e Darwin (falando a Clóvis, identifica-o como “seu Partido” e não o dele). No entanto, Expedito é um simpatizante do PCB, como ele mesmo e Darwin, em sua carta a Clóvis (11/10/49), afirmam. Em segundo lugar, Darwin – aos olhos de Expedito – é jovem, um “menino” que pela “personalidade” se assemelha a Clóvis

---

<sup>27</sup> Carta de Expedito A.N a Clóvis Moura, 11/10/1949, grifo nosso. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

(os quais, por sua vez, se afastam de “certos meninos prodígios” que “passam”, ou seja, surgem e desaparecem quase espontaneamente). A jovialidade de Clóvis e Darwin não nos parece, no entanto, um fenômeno de superfície: ela está ligada ao quadro de renovação intelectual e da cultura baiana, entre as décadas de 1940 e 50, relacionadas à modernização no campo econômico, político e cultural (SANTANA, 2003, p. 83-84).

Esta aliança entre Expedito e Darwin teve reflexo na ABDE e envolveria diretamente Clóvis. Em carta de 7 de outubro de 1949, Expedito A. N. narra a Clóvis a recepção por parte da ABDE do projeto da Casa de Cultura de Juazeiro apresentado à diretoria por Darwin Brandão. O “poeta perdido do São Francisco” seria o futuro diretor da Casa. Na oportunidade, Expedito teve contato com outros intelectuais, por intermédio de Darwin.

Gostei imensamente desse ambiente de cordialidade reinante nesta gente daqui. Pelo Brandão (que é mesmo um cutuba no jornalismo e na camaradagem) fui apresentado aos escritores Palma Neto, Dr. Walter da Silveira, Arquimino Ornela, Adroaldo, ao poeta Vitor Gonçalves e outros intelectuais, como o prof. Acácio Ferreira e outros cujos nomes não recordo. Senti muito sua ausência aqui, pois que, com V. Juazeiro seria bem melhor representado.<sup>28</sup>

Darwin se tornava, na ABDE, porta-voz dos interesses de Juazeiro – de Clóvis e Expedito – além de facilitar o contato com outros intelectuais do grupo. Um elemento importante, em nosso ponto de vista, é o papel de Darwin como fiador do debutante a

---

<sup>28</sup> Carta de Expedito A.N. a Clóvis Moura, 07/10/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.



intelectual Clóvis Moura. Ele animava, divulgava e fazia repercutir a Clóvis seus tentos marcados na investida no campo cultural.

Enviei também, por via aérea, dois exemplares de Caderno da Bahia com seu artigo. Clóvis, o 'O Poeta e o Medo' fez um grande sucesso, um sucesso que aliás eu já esperava e que já havia lhe dito. Está, na verdade, um grande artigo. O mais estudado e o mais sério dos artigos que já se publicou sobre Drummond. No Rio a opinião é a mesma daqui da Bahia [...].<sup>29</sup>

Decerto, a colaboração de Clóvis, naquele momento, era mais significativa: além do artigo sobre Drummond, produziu um inédito sobre Castro Alves (D.B, 20/03/49), um poema sobre a paz para o periódico comunista *O Momento*, sem contar as reiteradas investidas de Heron de Alencar para que publicasse em *A Tarde* (D.B., 09/05/49). Brandão, em outra oportunidade, “cava” um espaço em outro periódico, para o qual lança mão de sua relação pessoal com o diretor.

E por falar em poema, estou lhe enviando um 'Correio das artes' com seu Balada Angustiada de São Francisco. O Correio é dirigido por Edson Regis, bom pernambucano que conheci aqui na Bahia. Você poderá enviar seus poemas diretamente a ele. Diga que me conhece [...].<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 25/08/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

<sup>30</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 09/05/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

Nas cartas de Darwin para Clóvis de maio e agosto de 1949, surge um fato novo: o interesse de Clóvis por “assunto de negros”. Além de apoiar a empreitada – “já tomei algumas providências” –, Darwin se coloca como o mediador entre Clóvis e um novo personagem, o antropólogo Edison Carneiro, e facilita o contato entre ambos. Edison Carneiro (1912-1972), formado em Direito, na Bahia, em 1936, tornou-se escritor especializado em temas afro-brasileiros, em particular, em religiões de matriz africana (*Negros Bantos*, 1937; *O Quilombo dos Palmares*, 1947; *Candomblés da Bahia*, 1948; *Antologia do Negro Brasileiro*, 1950; e *Religiões Negras*, 1963). Em 1949, o baiano Edison residia no Rio de Janeiro e já era um pesquisador respeitado e referência nos estudos afro-brasileiros.

Sobre seu assunto de negros, devo-lhe informar que já tomei algumas providências, inclusive escrevendo para o Edison Carneiro que poderá nos orientar bastante nas pesquisas. Aliás, se quiser se dirigir a ele diretamente poderá fazê-lo. Endereço: Pereira Guimarães 11, apt. 201 – Leblon – Rio. O Edison é um sujeito muito bom e por certo terá prazer em trocar opiniões com você.<sup>31</sup>

Em 25 de agosto de 1949, Darwin Brandão envia nova carta a Clóvis Moura. Havia acabado de retornar de uma viagem de 40 dias ao Rio e a São Paulo: na bagagem – além de comentários sobre a vida cultural da capital do país –, uma novidade que julga interessar a Clóvis.

---

<sup>31</sup> Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, D.B., 09/05/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

Estou providenciando o envio de algumas revistas e suplementos para você. Há um jornal, editado no Rio, que talvez lhe interesse: Quilombo. O diretor é Abdias Nascimento e o jornal ocupa-se exclusivamente de assuntos relacionados com os negros. Fui nomeado seu agente na Bahia e vou lhe enviar uns números e pedindo, desde já, alguma colaboração.<sup>32</sup>

Trata-se do jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, órgão do Teatro Experimental do Negro (TEN) do Rio de Janeiro (BARBOSA, 2004; MACEDO, 2006). Vejamos que, desde 1949, Clóvis tem conhecimento da existência do jornal e do TEN apesar de, ao longo das décadas de 1950 e 60, não fazer nenhuma referência a este movimento (só o fará, de forma muito crítica, no ano de 1974). No entanto, o interesse pelos “assuntos de negros” parecia haver se consolidado apesar de concorrer com a literatura.

O conteúdo das cartas de Darwin Brandão e Expedito A. N., no entanto, constituem fragmentos e vestígios do passado histórico: elas indicam tendências, mas não explicam a totalidade dos acontecimentos. Representam, provavelmente, parte das cartas recebidas por Clóvis naquele período. Além do contato com Edison Carneiro, mediado por Darwin, Clóvis, como veremos mais abaixo, trocou correspondência com outros intelectuais acadêmicos (Arthur Ramos, Emílio Willens, Donald Pierson, Carlos Drummond de Andrade e Caio Prado Júnior) e não sabemos como chegou até eles (quais foram as redes e os contatos que facilitaram o seu acesso a estes intelectuais).

---

<sup>32</sup>Carta de Darwin Brandão a Clóvis Moura, 25/08/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 1: Família e Amigos. Sub-série 2: Amigos.

Outra fonte que consideramos importante é a coleção de artigos de Clóvis Moura, reunidos em um caderno arquivado no Centro de Documentação e Memória (CEDEM).<sup>33</sup> A coleção de “recortes” de jornais e revistas reúne artigos políticos, ensaios literários e poemas publicados em diferentes jornais de circulação regional e nacional. No termo de abertura do livro está registrado o ano e o local de origem: Juazeiro, 1942. Nele, Clóvis Moura reuniu 116 “recortes”, entre artigos (105), poemas (07) e matérias de jornal (04). Infelizmente não é possível identificar, na maior parte deles, a data (dos que conseguimos identificar a data, o artigo mais antigo é de 03/10/43 e o mais recente, de 20/02/1949). Este período coincide, *grosso modo*, com o tempo em que Clóvis residiu em Juazeiro/BA. Entre os jornais identificados, há uma predominância daqueles do estado da Bahia: *O Momento* (01), *Caderno da Bahia* (01), *O Imparcial* (02), *O Estado da Bahia* (01), *O Globo* (01), *Diário de Pernambuco* (01), *O Jornal* (Belo Horizonte, MG, 02), *Jornal de Crítica* (02), *Diário de Notícias* (07), *A Tarde* (12) e *Diários Associados* (34),<sup>34</sup> ou seja, a maior parte deles se circunscreve à imprensa regional.

Entre os artigos, a maior parte deles se dedica à literatura (contos e poemas) e à crítica literária, seguidos dos estudos histórico-sociológicos. Optamos por nos concentrar nos intelectuais – sociólogos, críticos literários e escritores – mais visitados por Clóvis Moura naquele momento. Destes, Álvaro Lins (1912-1970), Otto Maria Carpeux (1900-1978) e Genolino Amado (1902-1989) são mais visitados e formam o grupo dos *literatos*; em seguida, os *sociólogos* Gilberto Freyre (1900-1987) e Roger Bastide (1898-1974);

---

<sup>33</sup> CEDEM/UNESP/FCM. Coleção de recortes de jornal, Juazeiro, BA, 1942.

<sup>34</sup> Trata-se de artigos originários dos *Diários Associados* (conglomerado de imprensa sob controle de Assis Chateaubriand) e republicados na imprensa baiana. No entanto, não conseguimos identificar quais seriam, na Bahia, estes jornais.

e, por último, os *escritores* Jorge Amado (1912-2001) e José Lins do Rêgo (1901-1957).

Álvaro Lins	12
Otto Maria Carpeaux	07
Genolino Amado	06
Gilberto Freyre	06
Roger Bastide	04
Jorge Amado	03
José Lins do Rego	03

**Quadro 1** – Número de artigos de intelectuais arquivados por Clóvis Moura entre (1943-1949)

Fonte: Coleção de artigos de Clóvis Moura – CEDEM/UNESP.

Apesar de artigos políticos e da presença de autores identificados com o pensamento comunista (a exemplo de Jorge Amado), o que se sobressai é o interesse pela literatura, em particular, pela crítica literária que, por sua vez, não conflitava com o espaço ocupado pela história, o romance “regional” e a sociologia. Todas caminhavam em terrenos contínuos: eram áreas que se imbricavam no rol de interesse do jovem Clóvis Moura. Neste sentido, o negro emerge como tema e fato político e cultural, entremeado nos artigos assinados pelos críticos literários, no romance “regionalista” de Jorge Amado e José Lins do Rêgo, nas matérias do Jornal *A Tarde* sobre a Festa do Bonfim e Iemanjá e, ainda, nos artigos sociológicos escritos *por* ou *sobre* Gilberto Freyre. Este é outro elemento importante: Gilberto Freyre participa da coleção, com seis artigos assinados, mas são quatro os artigos que enfocam a obra do sociólogo pernambucano: *O discurso*

*de Luiz Viana em homenagem a Gilberto Freyre*, de Luiz Vianna; *O post-marxismo do Sr. Freyre*, de Monte Brito; *Casa Grande e Senzala*, de Nelson Werneck Sodré e, por fim, *À margem de Casa Grande e Senzala*, Osmar Pimentel.

Individualmente, da coleção de artigos de Clóvis, Gilberto Freyre, como sujeito e tema, é o mais *visitado*: em nosso ponto de vista, se este fato não representa uma influência direta de Freyre, demonstra que há um grande interesse em torno da obra do sociólogo pernambucano. No entanto, é certo que o pensamento freyriano não se opunha, naquele momento, aos interesses do pesquisador Clóvis Moura: o sociólogo da rebelião escrava, também caminhou no terreno da cultura negro-africana e de suas sobrevivências sertanejas (como observaremos, no capítulo II, em seu artigo *Notas sobre o negro no sertão*, de 1959a). Em outra frente, veremos como este interesse se materializou em um plano de pesquisas sobre o negro em Juazeiro e, para isso, ele mobilizou sociólogos acadêmicos como Donald Pierson e Emílio Willens.

## **Clóvis Moura e a intelectualidade acadêmica (1946-1952)**

É certo que o interesse pela cultura do sertão não ficou restrito aos círculos literários e à política de “recrutamento” de lideranças políticas às lides pecevistas: também despertou interesses dos sociólogos acadêmicos. Na segunda metade dos anos 1940, surge, de forma mais sistemática, o interesse de Clóvis Moura pela questão negra. Se, no entanto, os interesses que unem Clóvis Moura e seus pares soteropolitanos são a literatura e a política, observamos outro nível de preocupação na correspondência passiva com intelectuais acadêmicos (1942-52).

Guimarães e Galvão (2004, p. 93-109), em sua análise da correspondência passiva do brasilianista Jonh Casper Braner identificam os “homens-instituição” e, a partir disto, analisam o que chamam de sistema intelectual brasileiro. Em nosso caso específico, os “homens-instituição”, que ocupam posições institucionais importantes em centros de pesquisa científica (Arthur Ramos, 1903-1949; Emílio Willens, 1905-1997; Donald Pierson, 1900-1995; e Raphl L. Beals, 1901-1985), disputam a atenção do jovem pesquisador piauiense com estudiosos, pensadores e políticos renomados que poderíamos chamar de “intelectuais-canônicos”: Edison Carneiro (1912-1972) e Caio Prado Júnior (1907-1990).

O total de cartas recebidas (17), no período entre 1946-52, não indica um forte intercâmbio com estes intelectuais e são distribuídas de forma desigual entre eles: (05) Emílio Willems, (05) Donald Pierson, (02) Caio Prado Júnior e uma para Edison Carneiro, Arthur Ramos, Ralp L. Beals, Astrogildo Pereira e Carlos Drummond de Andrade, no entanto, o conteúdo das cartas (e menos o número e a frequência) permite compreender as estratégias intelectuais e os interesses das partes que se correspondiam. Em nosso ponto de vista, elas cumprem um duplo papel: primeiro, o de nos auxiliar a compreender o interesse inicial de Clóvis Moura pela cultura negra e, posteriormente, pelas rebeliões escravas, a partir das questões que provavelmente levantou aferidas das respostas apresentadas por seus interlocutores; segundo, o de analisar as tentativas de Clóvis Moura de *legitimar* seu plano de estudos sobre o negro através do diálogo com estudiosos acadêmicos ou com a circulação no meio universitário.

A carta mais antiga, de 15 de março de 1946, é do antropólogo e médico Arthur Ramos (1903-1949)<sup>35</sup> que pesquisou sobre cultura negra e sobrevivências africanas e foi, também, importante no processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. Ramos publicou, entre outros, *O negro brasileiro* (1934) e reeditou, na década de 1930, os livros do intelectual afro-baiano Manuel Querino (1851-1923). Como diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, em 1949, em Paris, deu os primeiros contornos do Projeto UNESCO no Brasil, que ocorreu na década de 1950 (MAIO, 1997).

Na carta a Clóvis, Arthur Ramos comenta sua breve passagem, quando fez um *survey* na região do São Francisco, na condição de médico legista e, em resposta às indagações de Clóvis Moura, diz que é possível que a influência negra na região possa ter sido maior do que se imagina. Por fim, responde a dúvidas sobre a influência negra na região do São Francisco e sugere que este faça um estudo sobre o tema. Apesar da brevidade do contato epistolar, a importância de Arthur Ramos para Clóvis Moura pode ser atestada pela referência, treze anos depois, a esta carta, no artigo “Notas sobre o negro no sertão” publicado na Revista *Brasiliense* (MOURA, 1959a).

Quatro meses e meio depois da carta de Arthur Ramos endereçada a Clóvis Moura, é a vez de Emílio Willems responder ao jovem pesquisador piauiense, dando início a uma série de cartas entre os anos de 1946 a 48. Economista de formação, formado na Universidade de Berlim, nos anos 1930, ligou-se à área de Antropologia da recém-criada Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo e, já nos anos 1940, forma o grupo de professores do Curso de Antropologia na Universidade de São Paulo. Willems aproximará

---

<sup>35</sup> Carta de Arthur Ramos a Clóvis Moura, 15/03/1946. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.



a Antropologia e Sociologia brasileira da norte-americana, em especial, a partir de seus estudos sobre comunidade.

Nas três primeiras cartas (30/7/46; 05/12/46; 09/02/47), solidariza-se com as dificuldades enfrentadas por Clóvis Moura no desenvolvimento de seu “plano de pesquisas” e, malgrado estes obstáculos, o considera factível e viável. Desta maneira, tomando-se o conjunto das cartas (30/7/46; 05/12/46; 09/02/47; 08/05/1947; 26/08/1948),<sup>36</sup> Willems se concentra em “orientar” o jovem pesquisador piauiense: indica livros e leituras,<sup>37</sup> envia exemplares da revista *Sociologia* e, por fim, colabora metodologicamente com a pesquisa desenvolvida na região do São Francisco. As orientações metodológicas de Emílio Willems sempre se referiam a acompanhar os resultados das pesquisas realizadas por Clóvis Moura.<sup>38</sup>

Em julho de 1946, orienta Clóvis para que realize estudos meramente descritivos – “história natural dos fatos” –, que os tome em sua totalidade – “estude tudo o que observar sobre o candomblé e não apenas as partes que julgar importante” – e que não faça referências a determinadas escolas, correntes de pensamento que amarrem o “autodidata” transformando-o em verdadeiro “araponga” e tirando o valor científico do seu trabalho.<sup>39</sup> Aqui fica explícita a condição de pesquisador-autodidata de Clóvis Moura, ou seja, sem

---

<sup>36</sup> Cartas de Emílio Willems a Clóvis Moura, 30/7/1946; 05/12/1946; 09/02/1947; 08/05/1947; 26/08/1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>37</sup> São indicados os seguintes livros para leitura: Emílio Willems & Herbert Baldus (*Dicionário de etnologia e sociologia*. São Paulo, Editora Nacional, 1939); *O homem* (Raphl Lintonx – Livraria Martins) e *Teoria e pesquisa em sociologia* (Donald Pierson) e Karl Manheim, em espanhol (Fondo Económico), *Ideologia e Utopia*.

<sup>38</sup> Esta preocupação já se expressa na primeira carta com o convite de Willems para que Clóvis Moura envie algum trabalho à Revista *Sociologia*. Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 30/07/1946. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>39</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 30/07/1946. CEDEM CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

formação especializada no campo das ciências sociais e, por outro lado, a preocupação de Willems em afastar Clóvis do peso excessivo que este concedia às teorias que esposava.

Em dezembro de 1946, Emílio Willems envia um questionário que ele aplicara em algumas dezenas de cidades do Estado de S. Paulo para que sirva de parâmetro para a pesquisa em Juazeiro.<sup>40</sup> Já em fevereiro de 1947, a estratégia muda: em resposta à carta enviada por Clóvis Moura, no dia 21 de janeiro, Willems afirma:

Não me surpreendem as dificuldades que está encontrando na realização de sua pesquisa. O questionário não é o processo aconselhável nesse meio. Também será em vão qualquer tentativa de interessar alguém pelo seu trabalho ou a formação de um grupo de pesquisadores. Parece-me que o único processo viável é a entrevista que deverá ser feita em forma de conversa sem que o pesquisado saiba das intenções do pesquisador. Trabalhei o ano todo de 1945 numa comunidade rural deste Estado e procedi exatamente como um etnólogo entre índios. Os resultados foram satisfatórios.<sup>41</sup>

Outra preocupação constante nas cartas é a de viabilizar o acesso a livros e publicações especializadas assim como garantir a abertura de diálogo e troca de ideias entre Moura e outros pesquisadores e acadêmicos. Em fevereiro de 1946, Willems responde negativamente à proposta de Moura de remessa de livros de ciências sociais, a serem indicados por especialistas, e enviados

---

<sup>40</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 05/12/1946. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>41</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 09/02/1947. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

por meio da Revista *Sociologia*, por sua inexequibilidade. No entanto, compreende a situação de Clóvis Moura, pois afirma ter também morado vários anos no interior. Por fim, relata uma conversa com o presidente do Grêmio da Escola de Sociologia e Política sobre o desejo de Clóvis Moura de “trocar idéias” com pessoas interessadas em problemas sociológicos. No entanto, o presidente do Grêmio considera impróprio o momento, em função do fim do ano letivo, mas fica a promessa de tratar disso no começo do ano seguinte.<sup>42</sup>

Se, por um lado, Willems oferecia indicações bibliográficas, metodológicas e se colocava à disposição para abrir canais de diálogo entre Clóvis Moura e outros pesquisadores, por outro, estava interessado nos resultados das pesquisas desenvolvidas pelo jovem piauiense. Em fevereiro de 1947, Willems afirma estar curioso para conhecer a coleção de “orações” coletadas por Clóvis Moura em Juazeiro.<sup>43</sup> Na carta seguinte (de maio de 1947), Willems assim se manifesta:

Agradeço-lhe a remessa das orações que me parecem muito interessantes. Alguns poucos textos encontrei também entre caipiras de São Paulo, fato esse que poderia indicar alguma origem lusa. Creio que será possível fazer uma análise de alguns textos. Espero que continue os seus estudos e me dê notícias de tempo em tempo.<sup>44</sup>

A última carta (26/08/1948) a que tivemos acesso indica um momento de inflexão na relação Willems-Moura. Em linhas gerais,

---

<sup>42</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 05/12/1946. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>43</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 09/12/1947. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>44</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 08/05/1947. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

Willems não concorda com a posição de Clóvis Moura sobre o problema ideológico (a necessidade de uma ciência social “engajada”) e defende, contra o marxismo, a possibilidade de uma ciência social imparcial. Nas palavras de Willems:

Tenho a impressão que o Sr. atribue ao problema ideológico uma importância que realmente não possui. Grande, senão a maior parte das pesquisas sociológicas e antropológicas de modo algum ou só muito remotamente pode ser relacionada com aquele problema. É naturalmente possível proclamar ‘desconversa,’ ‘despistamento’ etc. todo trabalho que não se relacione com a questão das classes sociais e que não esteja rigorosamente de acordo com a linha justa traçada nas sagradas escrituras do marxismo. [...] a afirmação de ser impossível a imparcialidade em ciências sociais é outro ponto de vista discutível. Parece-me que essa imparcialidade é possível e a melhor prova está no fato de a Sociologia ter descoberto métodos muito eficientes no desmascaramento de posições ideológicas.<sup>45</sup>

Ao final da carta critica o marxismo, que pensa as ciências sociais apenas como um meio para justificar esta ideologia, e critica a apologética do stalinismo (que compara à “matemática nazista” ou “física ariana”). Não se pode afirmar ao certo qual era o conteúdo da carta enviada por Clóvis Moura a não ser pela resposta dada a ela por Willems.

Já a correspondência com Donald Pierson teve um desfecho menos tensionado pela questão ideológica. No geral, porém, segue o

---

<sup>45</sup> Carta de Emílio Willems a Clóvis Moura, 26/04/1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

mesmo percurso das cartas de Willems. Colega de Willems na Escola de Sociologia e Política, o professor de Sociologia e Antropologia, Donald Pierson (1900-1995), formado pela Escola de Chicago, doutorou-se pela Universidade de Chicago, em 1939. Entre seus inúmeros trabalhos, o mais conhecido foi *Branços e pretos na Bahia* (1945), que inaugurou os estudos sociológicos – fora do fundamento culturalista – sobre relações raciais no Brasil.

Em sua primeira carta, de outubro de 1947, Donald Pierson afirma que compreende a “indiferença”, “incompreensão” e “hostilidade” sentidas por Clóvis Moura em sua pesquisa e mostra interesse pelo seu estudo sobre a comunidade/sociedade em Juazeiro. Em suas palavras:

Interessaram-me muito sua descrição e análise da comunidade, sociedade e cultura de Juazeiro, lugar aliás que há tempos achei de interesse e importância capitais quanto a pesquisa social. Agradeço especialmente os dados sobre a ‘situação racial’ daí, cujos pormenores são de valor tal que lamento sinceramente não ter sido ainda possível ao amigo levar a efeitos pesquisas propositadas sobre a mesa. Talvez possa visitar algum dia a sua cidade. Não sei por certo; tenho, porém, vivo desejo de assim fazer.<sup>46</sup>

Em outra carta, em maio de 1948, Pierson faz comentário similar: “Simpatizo com seus problemas. Lamento igualmente a falta de pesquisas em loco de populações em quase todo o Brasil, inclusive a região importante do rio São Francisco”.<sup>47</sup> Como forma de

---

<sup>46</sup> Carta de Donald Pierson a Clóvis Moura, 27/10/47. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura. Grupo Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>47</sup> Carta de Donald Pierson a Clóvis Moura, 19/05/1948. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

contribuir para a pesquisa de Moura, Pierson descreve os trabalhos que vinha desenvolvendo na Fundação Escola Livre de Sociologia e Política (FESP), em colaboração com a *Smithsonian Institution*:

Terá interesse em saber de que, com o auxílio de um aluno post-graduado, Carlos Borges Teixeira, terminei recentemente um 'survey' de 48 localidades na parte sudeste do estado de São Paulo e nas áreas contíguas de Minas e Rio de Janeiro, escolhendo depois uma destas para 'field work' mais demorado, estando trabalhando aí, com Carlos e outros alunos, desde fevereiro passado. O meu colega da Smithsonian Institution, Dr. Kalervo Oberg, está escrevendo agora os resultados do seu 'field work' entre os Cadueo e Terena do Mato Grosso, feito em companhia de dois outros alunos da Escola, Fernando Altenfelder Silva e Maurício Segall. Todas estas pesquisas constam de um programa de pesquisas e treino de jovens pesquisadores em que o Instituto de Antropologia Social da Smithsonian, sob minha direção, está colaborando com a Escola Livre.<sup>48</sup>

Como nas cartas a Willems, outras duas questões são recorrentes: o acesso a livros e o contato e ampliação da rede de intelectuais e pesquisadores. Nas cartas de 19 de maio de 1948, 17 de abril e 27 de julho de 1950, o ponto comum são as dificuldades de Clóvis Moura para ter acesso a livros e publicações em ciências sociais. Donald Pierson se mostra solidário, envia e pede a confirmação do recebimento dos seguintes livros: *Estudos de ecologia humana*, *Estudos de organização social* e *Princípios de criminologia* (Sutherland). Além disso, nas cartas de 19 de maio de 1948 e de 17 de abril de 1950, Pierson indica intelectuais para correspondência:

---

<sup>48</sup>Carta de Donald Pierson a Clóvis Moura, 27/10/47. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

a saber, Oracy Nogueira, Dr. Otávio da Costa Eduardo, Fernando Altenfelder Silva, Juarez Lopes, Carlos Borges Teixeira (SP), Joaquim Costa Pinto (BA) e Luiz de Aguiar da Costa Pinto (RJ). Também se refere a um estudante pernambucano, Levi Cruz, aluno de Pierson, que tinha plano de retornar a seu estado de origem para iniciar por lá um estudo sobre populações rurais.<sup>49</sup>

Em 4 de novembro de 1946, a carta do antropólogo norte-americano Ralph L. Beals, da Califórnia (EUA), é endereçada a Juazeiro. O antropólogo Ralph Beals, formado pela Universidade da Califórnia, em 1950, era estudioso das culturas latino-americanas (interesse que surgiu a partir de uma viagem ao México). Em 1950, tornou-se o Presidente da *American Anthropological Association* (AAA) e, em 1958, da *Southwestern Anthropological Association* (SWAA) e da Sociedade Inter-Americana de Antropologia e Geografia, que publicava a *Revista Acta Americana*. Na correspondência, Beals agradece as sugestões de Clóvis Moura para que a Sociedade Inter-Americana de Antropologia e Geografia pudesse contribuir para o intercâmbio cultural. Na seqüência, diz que aprova os projetos enviados por Moura, mas informa que a Sociedade não tem recursos para levá-los adiante. Sobre o jornal da Sociedade, o *Acta Americana*, informa que ele é enviado apenas para os seus membros, mas se comprometeu a publicar as sugestões de Moura em sua próxima edição.<sup>50</sup>

As cartas de Arthur Ramos, Emílio Willems, Donald Pierson e Ralph L. Beals possuem os seguintes pontos comuns: a) referem-se a uma pesquisa de campo a ser realizada por Clóvis Moura, em

---

<sup>49</sup> Cartas de Donald Pierson a Clóvis Moura, 19/05/48; 17/04/1950; 27/7/1950. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura. Grupo Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>50</sup> Carta de Ralph L. Beal a Clóvis Moura, 04/11/1946. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

Juazeiro, que tem como tema a cultura negra e a “situação racial”; b) constituem, para ambos os lados, um meio de intercâmbio através de troca de favores (livros, material de pesquisa, possibilidade de publicação etc.); e c) tem como objetivo ampliar um círculo de intelectuais e pesquisadores com interesses afins sobre o tema. Por outro lado, na tentativa de legitimar – desde a Academia – e angariar apoio para a sua pesquisa, a localização de Clóvis Moura contava a seu favor (uma área afastada do litoral e dos centros urbanos): dentro da perspectiva dos “estudos de comunidade” (Willems), da “situação racial” (Pierson) ou ainda “das influências africanas” (Arthur Ramos), a pesquisa de Clóvis Moura – e a sua condição de “informante” – poderia se converter em um manancial de provas empíricas para o *corpus* acadêmico que se institucionalizava.

Em 1959, Clóvis Moura publica na *Revista Brasiliense* (n. 24) “Notas sobre o negro no sertão” (1959a), que consideramos resultado deste rol de pesquisas relativas ao negro em Juazeiro. Em linhas gerais, o artigo sobrepõe a figura do negro quilombola, liberto da escravidão no litoral, às sobrevivências de traços da cultura negra seja através da religião, dança ou folclore. Em linhas gerais, segue o formato dos estudos sobre a cultura negra de Arthur Ramos e Edison Carneiro e liga a elas o seu método de interpretação marxista. Este artigo, por sua vez, demonstra que os objetivos de Clóvis Moura foram alcançados apenas parcialmente (se tomamos por base o conteúdo das cartas analisadas acima). Talvez o custo das pesquisas ou a dificuldade de operacionalização de um *survey* ou o não domínio das técnicas de ciências sociais tenham feito com que optasse por um outro tipo de estudo, menos focado na comunidade e de caráter histórico. Nasce, assim, o projeto de estudos das revoltas



escravas, na Bahia, no século XIX, que, por sua vez, dará origem a *Rebeliões da senzala*.

É o que indica, em nosso entender, a carta do antropólogo baiano Edison Carneiro, escrita a Clóvis, em setembro de 1951. No início da carta, Edison se mostra informado sobre a pesquisa de Moura e justifica não ter entrado em contato antes:

Foi um prazer receber sua carta. Há muito tempo desejava estabelecer contato com você, porque sabia das interessantes pesquisas que você estava realizando, mas nunca escrevi porque uns me diziam que você trabalhava no Momento [jornal comunista da Bahia], outros que você estava catando material na zona do São Francisco.<sup>51</sup>

Na sequência, em referência direta à pesquisa sobre as rebeliões negras desenvolvida por Clóvis, Edison afirma,

Considero extremamente importante a sua pesquisa e, ao menos neste caso, não creio essencial a parte sobre os líderes. Em geral as informações sobre os chefes e elementos de destaque nas revoltas negras são sumárias e, quando encontramos nomes, já nos podemos considerar felizes. Se você teve a pachorra de ler o meu trabalho sobre os Palmares, terá visto como são deficientes as informações sobre Zumbi, que ocupou as atenções gerais durante tanto tempo. Quanto mais os chefes das pequenas revoltas bahianas! ***O necessário é ligar e encadear essas***

---

<sup>51</sup> Carta de Edison Carneiro a Clóvis Moura, 17/09/1951, grifo nosso. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

*revoltas negras no tempo e no espaço e relacioná-la com os acontecimentos gerais da Bahia.*<sup>52</sup>

Em nosso ponto de vista, este trecho da carta de Edison nos permite duas afirmações: a primeira, é que, no início, o foco de interesse de Clóvis Moura estava nas rebeliões escravas na Bahia, durante o século XIX (já, em *Rebeliões da senzala*, o escopo de origem se amplia às rebeliões como um fenômeno sistêmico da sociedade escravista); a segunda, diz respeito à importância da orientação sugerida por Edison de “ligar” e “encadear” estas revoltas, no “tempo” e “espaço” e estabelecer a relação entre elas e o que ocorria na Bahia. Do ponto de vista metodológico, esta será a orientação de Clóvis Moura em *Rebeliões da senzala* (1959b), assim como em seus posteriores estudos sobre a resistência ao escravismo.

Em relação às fontes de seu livro, *Quilombo dos Palmares* (1947), Edison afirma que não teve condições de ir ao Arquivo e que utilizou as fontes citadas por Nina Rodrigues e indica outras fontes de pesquisa (o Livro Velho do Tombo, as Atas da Câmara da Bahia e as *Memórias Históricas*, de Accioly). Também alerta Moura de que não se deve subestimar o elemento religioso das revoltas escravas – como é o caso do islamismo na Revolta do Malês – e cita o documento do Conde dos Arcos publicado em sua *Antologia do negro brasileiro* (CARNEIRO, 2005). Por fim, pergunta se Clóvis Moura estudará apenas a revolta dos malês ou todas as revoltas na Bahia e indica as fontes e acontecimentos que julga relevantes (a invasão holandesa, Quilombos no Rio Vermelho, Vale do Paraguaçu, do Urubu – 1826 – e Orobó). Quando analisarmos *Rebeliões da senzala*, observaremos

---

<sup>52</sup> Carta de Edison Carneiro a Clóvis Moura, 17/09/1951. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

que o núcleo de suas fontes empíricas – que envolveram pesquisas em arquivos – remete às revoltas escravas na Bahia, no século XIX, e que ele trabalha com muitas das fontes citadas nesta carta de Edison Carneiro.<sup>53</sup>

As cartas de Caio Prado Júnior sinalizam dois momentos que consideramos cruciais na trajetória intelectual de Clóvis Moura. Caio Prado Júnior (1907-1990) foi bacharel em Direito, pela Faculdade do Largo de São Francisco (1928), livre-docente de Economia Política, editor e um dos principais intelectuais comunistas do país. Em 1933, publicou *Evolução política do Brasil* e, em 1942, *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia (1942)*, inaugurando os estudos sistemáticos sobre a sociedade brasileira de caráter marxista.

Na introdução da resposta escrita por Caio Prado Junior, em março de 1949, à “longa carta” de Clóvis Moura, o intelectual paulista – aliando crítica metodológica e indicações de temas de pesquisa – se concentra nas dificuldades em materializar, em Juazeiro/BA, uma pesquisa sobre a rebelião escrava no Brasil. Nas palavras de Caio Prado Junior – que com objetivo de auxiliar o trabalho de pesquisa de Clóvis Moura envia um exemplar de *Quilombo dos Palmares*, de Edison Carneiro e promete enviar seu *História Econômica* (na época, no prelo):<sup>54</sup>

Afora isso, que reconheço pouco, não sei como ajudá-lo em seu trabalho relativo às revoltas de escravos; porque evidentemente não me seria fácil remeter-lhe daqui uma biblioteca sobre o assunto; o que aliás não resolveria seu caso, porque se V. deseja, como penso, fazer obra original, que não seja simples repetição do

---

<sup>53</sup> Carta de Edison Carneiro a Clóvis Moura, 17/09/1951. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

<sup>54</sup> Carta de Caio Prado Junior a Clóvis Moura, 08/03/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

que já foi dito anteriormente, são necessárias outras fontes, como documentos, pesquisas demoradas nos arquivos e grandes bibliotecas do país. [...] Não pretendo com isso desanimá-lo. Mas pelo contrário, sentindo pela sua carta uma grande ânsia de criação e produção intelectual, contribuir para que não se perca e desorienta essa sua qualidade. Ao propor-se um assunto para estudo, um intelectual não deve ir buscá-lo no seu íntimo, trabalhar como que de dentro pra fora. O caminho a seguir é o inverso: é procurar inspiração no mundo ou no meio que o rodeia. Vejamos o caso concreto do assunto que V. escolheu: as revoltas de escravos no Brasil. V. vive numa região onde a escravidão nunca teve grande papel. Acrescente-se a isso o fato de não se encontrarem a seu alcance fontes informativas convenientes, e a conclusão se impõe: para realizar seu trabalho, V. terá que desenvolver um esforço descomunal, e ele não alcançará com certeza o nível a que V. aspira. [...] No entanto, não faltam à sua volta assuntos do maior interesse em que não somente V. sentiria a vontade, como ainda estaria em condições de trazer contribuição apreciável para as nossas letras. Sua situação é no coração de uma das mais características regiões brasileiras, aliás duplamente interessante: como sertão, e como ribeirinha de uma das grandes artérias históricas do Brasil [o São Francisco]. O que mais V. quer? Basta-lhe pegar da pena e contar com toda simplicidade o que V. observa à sua volta, e estará fornecendo a todos quantos se interessam pelas coisas brasileiras, informações preciosas.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Carta de Caio Prado Junior a Clóvis Moura, 08/03/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

A partir do conteúdo da carta de Caio Prado Júnior a Clóvis Moura concluímos que este ainda tateava entre um estudo sobre o negro em Juazeiro/BA (de caráter mais local) e sobre as revoltas escravas. Prado Jr., neste sentido, orienta que Clóvis trabalhe, no solo histórico da Juazeiro, com questões mais próximas ao repertório marxista clássico (campesinato, estrutura fundiária, população ribeirinha e sertaneja) e, como forma de estimulá-lo, alude à condição militante de Moura e a seus estudos.

Pela sua carta, vejo que V, tem consciência política, e compreende portanto que seu trabalho intelectual deve estar a serviço de uma causa. E se V. é realmente comunista, como afirma, essa causa já está traçada. Empregue seu esforço de escritor, de um lado, para resolver os grandes problemas humanos da miséria e da exploração do homem pelo homem; e para isso, comece com os problemas, a miséria e a exploração que V. encontrará aí a sua volta com a mesma abundância que em outro lugar qualquer do mundo capitalista.<sup>56</sup>

Tomada em seu conjunto, a carta de Caio Prado Junior é conclusiva: não considera prioridade um estudo histórico sobre as rebeliões escravas e a cultura negra em Juazeiro (do ponto de vista teórico e metodológico) e orienta o jovem Clóvis Moura que se dedique a temas mais produtivos e politicamente “relevantes” (campesinato, estrutura fundiária, populações ribeirinhas e sertanejas). No entanto, Clóvis Moura segue o conselho de Edison Carneiro (este simpático e próximo ao PCB) e escreve *Rebeliões da senzala* (1959b).

---

<sup>56</sup>Carta de Caio Prado Junior a Clóvis Moura, 08/03/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

Apesar do livro ter sido publicado apenas em 1959, a carta de Caio Prado Junior, de julho de 1952, faz menção ao atraso em comentar os originais que, de acordo com Mário Maestri (2004), foi de três anos. Em seu comentário sobre o livro, Caio Prado afirma:

[...] considero seu trabalho de uma grande contribuição para assunto que anda esparso em nossa literatura histórica, trazendo as maiores dificuldades para aqueles que com ele se ocupam. Além disso, aborda certos aspectos de conjunto da luta, que você estuda em particular no último capítulo. A esse propósito, é pena que você não se tenha detido no movimento abolicionista no sul do país, particularmente no que se refere a S. Paulo, onde a participação ativa da massa escrava foi considerável. Isso não ocorreu com tanta intensidade no norte, onde por ocasião da abolição e do processo que a precedeu, encontramos em face de uma economia decadente e em decomposição. Em S. Paulo, pelo contrário, assistimos ao crescimento das forças produtivas, e apanhamos ao vivo a destruição do regime servil por efeito de tal crescimento. Destaca-se assim a contribuição progressista da luta dos escravos, que batendo-se pela sua liberdade abriram amplas perspectivas para o desenvolvimento econômico do país.<sup>57</sup>

Observamos que a principal crítica de Caio aos originais de *Rebeliões da senzala*, está no fato de o texto não enfatizar a importância do movimento abolicionista no Sul do país, local de maior desenvolvimento das forças produtivas, ao contrário, neste sentido, do Norte, em que as forças produtivas se encontram em

---

<sup>57</sup> Carta de Caio Prado Junior a Clóvis Moura, 21/07/1952. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

relativo atraso e estagnação. Contudo, para Clóvis Moura, como veremos nos próximos capítulos, os quilombos têm uma significação histórica maior do que o abolicionismo, no que diz respeito à liquidação do escravismo. A este respeito, em *Os quilombos e a insurreição negra*, de 1981, Moura (1986, p. 79) afirma:

Quando inventariamos as lutas dos escravos brasileiros durante os quase quatrocentos anos de regime escravista, uma coisa deve ser ressaltada para se compreender melhor a forma como o trabalho livre foi extinto no Brasil: nunca houve um entrosamento mais profundo entre essas lutas e o movimento abolicionista. Pelo contrário, os quilombolas e os insurretos urbanos nunca tiveram seu apoio. Se um Luis Gama – filho de negra rebelde – afirmava que o escravo que matava o seu senhor praticava um ato de legítima defesa, o que era normal, no entanto, entre aqueles que participavam do movimento abolicionista era justamente afastá-lo da efervescência das senzalas [...] Joaquim Nabuco [líder abolicionista] diz textualmente: ‘A propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos. Seria uma cobardia, inepta e criminoso, e, além disso, um suicídio político para o partido abolicionista [...]’.

O envio dos originais do livro, por sua vez, era a possibilidade de vê-lo publicado pela Editora Brasiliense (fundada por Prado Jr., em 1943, em sociedade com o escritor Monteiro Lobato, e dirigida por ele), pois, além da chancela de um eminente intelectual marxista – ligado ao PCB –, para Clóvis Moura, a expectativa era de ingressar no mercado editorial. No entanto, as expectativas de Clóvis se viram frustradas,

Quanto à edição de seu trabalho, estamos ainda no ponto que tive ocasião de lhe comunicar verbalmente: a Editora encontra-se com suas atividades paralisadas no que diz respeito a obras extra-programa. Estamos concentrados exclusivamente, por motivos de ordem comercial e financeira que infelizmente não podemos afastar, nas edições de Monteiro Lobato, e daí não podemos, tão breve, desviar nossas atenções e recursos. A Editora teria a maior satisfação e desvanecimento em editar seu livro, mas para isso seria preciso que você tivesse pressa.<sup>58</sup>

Em 1959, sete anos depois, *Rebeliões da senzala* seria publicado, não pela Brasiliense, como era o objetivo inicial de Clóvis, mas pela Editora Zumbi, criada por ele mesmo com esta finalidade (MESQUITA, 2002; MAESTRI, 2004).

Em suma, nas cartas de Edison Carneiro e Caio Prado Júnior temos outro núcleo de preocupações diferentes daquelas que constam nas cartas de Arthur Ramos, Emílio Willems, Donald Pierson e Ralph L. Beals. Apesar de se manter coerente quanto ao estudo da questão racial, o núcleo de preocupações se desloca da cultura e “situação racial” para as rebeliões negras; do estudo das relações raciais, no microcosmo social de Juazeiro, para uma análise histórica das rebeliões escravas, num primeiro momento, na Bahia, e num segundo momento, em todo o país. As cartas de Edison Carneiro e Caio Prado Júnior foram escritas no entretanto da mudança de Clóvis Moura, de Juazeiro para São Paulo. Em São Paulo, Clóvis se aproximaria da intelectualidade paulistana através do PCB e do jornalismo.

---

<sup>58</sup> Carta de Caio Prado Junior a Clóvis Moura, 21/07/1952. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.





**Capítulo II**

**INTELECTUALIDADE, ERRÂNCIA E (DES)ENCANTO:  
cultura e política na formação do pensamento de  
Clóvis Moura (1950-1964)**

## **Intelectuais, representações e percursos: uma análise sociológica dos intelectuais**

Em *Representações do Intelectual*, Said (2003, p. 20) analisa a natureza do intelectual nas sociedades modernas a partir de duas posições opostas: a primeira, de Antônio Gramsci, que dividia os intelectuais em tradicionais – formada por professores, clérigos e administradores, que têm por finalidade manter indefinidamente o estado atual das coisas; e orgânicos – com ligação direta a classes ou empresas e cujo objetivo é organizar interesses, controlar e conquistar o poder político; a segunda, a de Julien Benda, para quem os intelectuais seriam “um grupo minúsculo de reis-filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituíam a consciência da humanidade”. Para ele, apesar do intelectual gramsciano ter predominado nas sociedades modernas, para além de suas funções imediatas, o intelectual é aquele que fala “a verdade ao poder”. Ou seja, ao contrário das tendências que reforçam o senso comum e as verdades estabelecidas, o intelectual deve ser interpretado como alguém que

[...] visivelmente representa um ponto de vista, e alguém que articula representações a um público, apesar de todo tipo de barreiras [...] os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando ou aparecendo na televisão. (SAID, 2003, p. 27).

Desta maneira, para Edward Said, o intelectual articula em torno de si um conjunto de representações e *representa a si mesmo* para um público e, sendo assim, para compreendê-lo, são importantes a sua intervenção efetiva e a injunção de suas características pessoais

nas polêmicas de seu tempo histórico. No constante conflito entre o alinhamento e o isolamento, o intelectual está mergulhado nas circunstâncias de seu tempo histórico, enreda-se em complicações que lhe dão, ao mesmo tempo, tensão e textura. Logo, a “falibilidade” do intelectual tem relação direta com o seu objetivo que é o de desmistificar as verdades eternas e transcendentais e de promover a “liberdade humana e o conhecimento” (SAID, 2003, p. 27).

Em nosso ponto de vista, apesar de Said (2003, p. 27) considerar a atividade intelectual *em si*, a sua linha de raciocínio abre espaço para compreendermos a complexidade da atividade intelectual face às questões públicas de seu tempo; entre exilado e marginal, o intelectual torna a sua busca por afirmação intelectual uma espécie de *errância*. Com isto, não tomamos o pensamento e a produção intelectual teleologicamente – como uma trajetória pré-determinada ou pré-estabelecida –, pois a sua atividade está relacionada a permanentes arranjos discursivos e representações de si com que se defronta ao dar tessitura a suas ideias. Retomando os termos gramscianos, o intelectual orgânico é um intelectual ativo que constrói e reconstrói, constantemente, a consciência da classe fundamental à qual está ligado (MACCIOCCHI, 1977, p. 186-243).

Em *Orientalismo*, ao descrever a metodologia que orienta a compreensão do conjunto de estudos e textos sobre o Oriente, Said (2007, p. 50) propõe dois níveis de análise: o primeiro, a *localização estratégica*, significa descrever a *posição* do autor num texto em relação ao material sobre o qual escreve; o segundo, a *formação estratégica*, implica em analisar “[...] a relação entre os textos e o modo como grupo de textos, tipos de textos até gêneros textuais adquirem massa, densidade e poder referencial entre si mesmos e a partir daí na cultura geral.” Trazendo esta análise para o tema aqui trabalhado,

os primeiros escritos e obras de Clóvis Moura emergem, não como um todo uniforme, mas como respostas provisórias, revisitadas ou descartadas que, ao longo do tempo, adquirem densidade e poder referencial e formam, entre si, uma massa textual que tem como principal ponto de convergência uma *sociologia da práxis negra*.

A biografia, o trajeto intelectual e as estruturas sociais estão interligados e, entre si, constituem diferentes níveis de contradições. Em seu estudo sobre Mozart, Norbert Elias aponta a relação entre biografia, contexto histórico e estruturas sociais. Do seu ponto de vista, a genialidade musical e a tragédia pessoal de Mozart devem ser compreendidas no entremeio da transição de estruturas sociais em que predomina um ambiente musical dominado pelo gosto dos cortesãos *insiders* em oposição ao burguês, *outsider*. Desta maneira, sobre o gênio musical de Mozart, assevera que:

[...] não pode ser percebido de maneira realista e convincente caso se descreva apenas o destino da pessoa individual, sem apresentar também um modelo das estruturas sociais da época, especialmente quando levam a diferenças de poder. Só dentro da estrutura de tal modelo é que se pode discernir o que uma pessoa como Mozart, envolvida por tal sociedade, era capaz de fazer enquanto indivíduo, e o que – não importa sua força, grandeza e singularidade – não era capaz de fazer. Só então, em suma, é possível entender coerções inevitáveis que agiam sobre Mozart e como ele se comportou em relação a elas – se cedeu à sua pressão e foi assim influenciado em sua produção musical, ou se tentou escapar ou mesmo se opor a elas. (ELIAS, 1996, p. 19).

Elias faz referência a dois elementos que consideramos fundamentais: em primeiro lugar, o significado, *no passado*, que o curso dos acontecimentos tem para aqueles que o viveram; em segundo lugar, a relação entre microcosmo e macrocosmo social, que se atém à análise das pressões societárias sobre o indivíduo (e suas possíveis respostas a estas) no interior das estruturas sociais (ELIAS, 1996, p. 16, 28).<sup>59</sup> Sobre o primeiro aspecto, observaremos que, ao reconstituir uma trajetória individual, tende-se a interpretar as ações do indivíduo de forma teleológica. No caso de Clóvis Moura, podemos citar, por exemplo, o caráter “radical” atribuído ao Grêmio Cívico Literário, surgido em 1939, quando, na verdade, tratava-se de um instrumento de formação de apadrinhamento e lealdades entre as elites políticas e intelectuais por parte dos estudantes do educandário (MESQUITA, 2002, p. 175). Provavelmente, esta interpretação partiu da militância comunista do biografado, uma preferência que iria se consolidar apenas na segunda metade dos anos 40.

Já sobre o segundo aspecto, devemos analisar como essas pressões – menos como fator de contradição para o indivíduo, como prefere Elias – contribuem para o ajustamento das expectativas individuais. Podemos, por exemplo, aplicar isso à “pressão” que levou à “transferência” de Clóvis Moura – assim como a de Darwin Brandão e outros – a centros em que os mercados de bens culturais se encontravam mais expandidos e em que eram maiores as oportunidades de integração às carreiras intelectuais (a exemplo de São Paulo e Rio de Janeiro).

---

<sup>59</sup>No caso de Mozart, as pressões sociais têm na família do músico um dos principais vetores que desencadeia um incontornável conflito entre as expectativas pessoais do artista em relação a sua obra “burguesa” (e as possibilidades de realizá-las) e uma estrutura social dominada pelo modo de vida e o gosto musical cortesão (ELIAS, 1996, p. 28).

Apesar de privilegiar o plano da Psicanálise, para Norbert Elias, a relação entre estrutura social e biografia deve ter por fundamento a reconstituição do campo de relações, historicamente determinadas, que tornam cognoscíveis as ações dos indivíduos e a consciência que estes tinham destas. Evidentemente, este campo de relações e a consciência desta experiência – mesmo parcial – se incorporam à trajetória intelectual e não deixam de constituí-la. Em nosso caso específico, serviu para compreendermos como Clóvis Moura se vocacionou para a carreira intelectual e política (como já vimos no capítulo I).

No entanto, o intelectual particular deve ser situado no sistema de relações no qual está integrado sociologicamente, visto que, isoladamente, ele não expressa as estruturas sociais e o tempo histórico.<sup>60</sup> O pensamento de um intelectual singular tem sempre como referência um determinado *campo*: o intelectual ocupa uma determinada posição em um sistema de relações intelectuais estruturado, que, por sua vez, integra um determinado campo político (em relação à classe dominante) e ocupa uma posição específica da fração intelectual e artística mais ampla (BOURDIEU, 2004, p. 184). A relação entre a biografia e a estrutura social evita que se tome a produção intelectual como uma “vocação”, pois deslinda as condições e estratégias a partir das quais um indivíduo – integrado a um grupo familiar e classe social de origem – se converte em intelectual. A trajetória intelectual de Clóvis Moura, dentro de um círculo de relações intelectuais, se ajusta às tomadas de posição intelectual e política. Desta maneira, segundo Bourdieu (2004, p. 190),

---

<sup>60</sup> A respeito, ver a crítica de Bourdieu (2004, p. 188-189) à análise de Sartre sobre a produção literária de Flaubert.

[...] o que as diferentes categorias de artistas e escritores de uma determinada época e sociedade deviam ser do ponto de vista do *habitus* socialmente constituído, para que lhes tivesse sido possível ocupar as posições que lhes eram oferecidas por um determinado estado do campo intelectual e, ao mesmo tempo, adotar as tomadas de posições estéticas ou ideológicas objetivamente vinculadas a estas posições.

Neste capítulo, analisaremos um momento da biografia e do pensamento de Clóvis Moura (entre 1950 e 1964) a partir da posição dos intelectuais em relação à estrutura da classe dirigente, ou seja, a determinada posição no campo político ocupada pelo grupo de intelectuais no qual esteve integrado e, ao mesmo tempo, as relações objetivas entre as posições dos grupos que concorrem pela legitimidade intelectual num dado momento do tempo na estrutura do campo (BOURDIEU, 2004, p. 191). Em nosso caso concreto, esta análise detém-se em dois planos: o primeiro, dentro do grupo de intelectuais pecebistas, em que se constrói a relação de Clóvis Moura com o grupo ligado a Caio Prado Júnior, em torno da *Revista Brasiliense* (e, por decorrência, a relação deste com os demais grupos que lutam pela legitimidade intelectual naquele momento histórico); o segundo, a reação de Clóvis Moura ao processo de institucionalização das ciências sociais que, em nosso ponto de vista, se atém as suas tomadas de posição no campo intelectual e político.

### **“Plataforma da Nova Geração” (1945)**

O físico Mário Schenberg (apud MOTA, 1977, p. 132), em 1945, defendia que “a obra de um intelectual só é verdadeiramente

significativa quando fecunda, isto é, quando contém o embrião das coisas que estão por chegar”. A declaração de Schenberg faz parte de uma publicação, *Plataforma da nova geração*, coordenada por Mário Neme, que reunia depoimentos de vinte e nove intelectuais que contavam por volta de trinta anos (Edgar Godói da Mata Machado, Paulo Emílio Sales Gomes e Antônio Cândido, entre outros).

Em certo sentido, de acordo com o historiador Carlos Guilherme Mota (1977), ela se contrapõe ao *Testamento de uma geração*, publicado um ano antes, em 1944, sob a coordenação de Edgar Cavalheiro, com depoimentos de intelectuais expressivos do pensamento nacional, como Afonso Arinos de Melo e Franco, Sérgio Milliet, João Alphonsus, Luís da Câmara Cascudo e Emiliano Di Cavalcanti. Para Mota, as duas publicações *Testamento* e *Plataforma*, tomadas em seu conjunto e de forma comparativa, sintetizam o sentimento de fechamento de um ciclo e início de um novo, a partir de 1945. Observamos a oposição entre a postura de antigos e novos intelectuais: a nova geração de 1945, ao contrário da anterior, sem ter uma proposta necessariamente revolucionária, inscreve-se em um movimento de estabelecimento de novos parâmetros teóricos sobre a história e cultura do país, que o autor classifica de vertente radical das ideologias do período da Segunda Guerra Mundial.

Em linhas gerais, para a geração de 1945, que emerge no entroncamento entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o Estado Novo (1937-1946), *ideologia* e *política* obtêm novos significados a partir da abordagem do fato cultural e da cultura nacional (MOTA, 1977, p. 111-112). Desta maneira, enquanto para a geração anterior o objetivo era, com forte tempero de indiferentismo político, a cristalização de uma *cultura brasileira*, a nova geração de 45 renova o interesse do intelectual pela solução dos problemas nacionais e assume



um sentido político mais resoluto e orientado. Assim, Mota (1977, p. 119, 121) analisa as posições de quatro intelectuais representativos desta nova geração – Edgar da Mata Machado, Paulo Emílio Sales Gomes, Antônio Cândido e Mário Schenberg – que, segundo o autor, não é homogênea: suas tendências ideológicas são várias e devem ser agrupadas tendo em vista critérios de pertencimento de classe (classe média, pequena-burguesia, proletariado), orientação política (direita, esquerda, liberal, marxista) e cultural (geração crítica, tipos de leitura, viagens, contatos), muito embora, do ponto de vista da origem social, predominem jovens intelectuais, do sexo masculino, que integram a classe média ou a burguesia.

Ainda de acordo com Mota, se compararmos as posturas de Afonso Arinos, em *Testamento*, e de Antônio Cândido, em *Plataforma*, observamos uma distância entre uma ótica senhorial, no primeiro, e, no segundo, o criticismo da jovem intelectualidade de classe média. Para o autor, tal mudança indica

[...] uma viragem mais profunda, radicada nas transformações estruturais da sociedade, em que se assistiu à emergência de novas camadas médias, mais vinculadas aos processos de industrialização e urbanização – e que se tornaram mais significativos após 1930. (MOTA, 1977, p. 127).

Tomando a reação crítica de Antônio Cândido à sociologia cultural de Gilberto Freyre, Mota afirma que o historicismo senhorial freyriano – ao ser identificado com os padrões patriarcais da sociedade burguesa – entra em conflito com a visão de mundo dos jovens de classe média, formados por instituições universitárias de novo tipo, e que possuem uma visão mais urbana do processo histórico-cultural. Desta maneira, política e cultura passam a ter

novos significados: alarga-se a noção de cultura, que ganha um sentido de engajamento e, por outro lado, empresta-se novo sentido à atividade do intelectual (ao mesmo tempo em que se modifica e torna menos rígida e esquemática a noção de cultura brasileira). No entanto, para Mota, este pensamento radical termina por perfilar-se ao reformismo desenvolvimentista em núcleos como o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), a “Sorbonne” ou a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) (1959).

Desta maneira, de burocrata do regime do Estado Novo, o intelectual típico passara a ideólogo do desenvolvimentismo (MOTA, 1977, p. 153). Evidentemente, o que Carlos Guilherme Mota toma por *radicais* não necessariamente representam tendências políticas socialistas, comunistas e revolucionárias: trata-se de um movimento intelectual de amplas proporções, que redefine o horizonte de intervenção do intelectual na realidade brasileira a partir da ressignificação da ideia de *cultura e ideologia* presente no pensamento social até então.

Também importante, em nosso ponto de vista, é que isto é visto como ruptura ou descontinuidade em relação ao ciclo anterior de intelectuais: ou seja, é um movimento intelectual renovador que se coloca em oposição a uma determinada “tradição” do pensamento brasileiro (o que não está, como aponta o próprio Mota (1977, p. 131), livre de ambiguidades, “traições”, rupturas temporárias e/ou definitivas e reconciliações). Exemplo disto é a posição refratária à sociologia cultural de Gilberto Freyre de Antônio Cândido, em 1945, que se torna mais flexível às proposições do sociólogo pernambucano, no auge do desenvolvimentismo dos anos 1950, para

voltar a se radicalizar, de maneira definitiva, na década de 1960, após o golpe militar (1964).

Neste sentido mais estrito é que podemos caracterizar o movimento intelectual do Pós-Segunda Guerra Mundial como *radical*. Em nosso ponto de vista, um radical conformado por um *porvir*: a crença disseminada de que o movimento intelectual integra – e desempenha um papel estruturante – no próprio sentido de uma transformação que *está por chegar*. No entanto, apesar do caráter fluido e da diversidade de tendências políticas que constituem (e são constituídas por) este movimento intelectual, é necessário localizarmos as injunções político-ideológicas e a torrente de fatos, acontecimentos e circunstâncias que mobilizam politicamente setores desta intelectualidade. Em nosso caso específico, os intelectuais têm como referência ou são ligados ao Partido Comunista Brasileiro (PCB).

## **A opção comunista e o jornalismo**

Em 12 de agosto de 1947, o jornal baiano *O Momento*, estampava o conteúdo de telegrama enviado à Câmara dos Deputados em protesto contra a cassação do registro do PCB e dos mandatos dos parlamentares comunistas (*Protesta o povo de Juazeiro contra os atentados à democracia*). Entre a dezena de subscreventes está Clóvis Moura, naquele momento com 22 anos de idade.<sup>61</sup> Como já vimos no capítulo anterior, a relação de Clóvis Moura com os círculos literários soteropolitanos foi fundamental para o seu engajamento nas lides pecebistas. Ainda em Juazeiro, nos anos 40, Moura

---

<sup>61</sup> Biblioteca Pública do Estado da Bahia, Jornal *O Momento*, 12 ago. 1947.

lançou o jornal literário *Jacuba* e era constantemente estimulado por colegas comunistas a organizar a seção local da Associação Brasileira de Escritores que foi responsável, em 22 de janeiro de 1945, sob a coordenação de Sérgio Milliet e Aníbal Machado, pela realização do I Congresso Brasileiro de Escritores. Para Mota (1977, p. 120), o I Congresso foi um dos principais eventos na esteira da redemocratização do país no final da Segunda Guerra Mundial. O II Congresso, por sua vez, foi realizado na cidade de Limeira, interior de São Paulo, ainda sob o impacto do falecimento de Mário de Andrade (ocorrido em 25 de fevereiro de 1945).

O nível de engajamento de Clóvis, no entanto, ainda é controverso: Mesquita (2002, p. 176) sustenta que este se elegeu deputado estadual pelo PCB, em 1947, mas que “de acordo com o nosso autor”, a candidatura foi cassada “devido a uma armação política dos partidos de ocasião, em torno de um comício no qual estava em Juazeiro em 1º de maio”. Já José Carlos Ruy, que, na década de 1970, se tornaria amigo de Clóvis através do PCdoB, afirma que, durante os anos 40, Clóvis afirmava ter sido “candidato a deputado estadual pela legenda do PSB, na Bahia, e ia aos comícios com uma arma na cintura (um deles ocorreu em Juazeiro, Bahia), frisando com isso o vívido clima de confronto com a direita típico daqueles tempos”.<sup>62</sup> O PSB surgiu em 1947, herdeiro da Esquerda Democrática, dissidência da UDN e liderada por João Mangabeira (tio de Clóvis). As cartas de Darwin Brandão e Expedito A. N., analisadas no capítulo I, assim como a de Caio Prado Júnior, de 1949,<sup>63</sup> fazem referência indireta

---

<sup>62</sup> Entrevista de José Carlos Ruy em 13 nov. 2009.

<sup>63</sup> Carta de Caio Prado Júnior a Clóvis Moura, 08/03/1949. CEDEM/UNESP/FCM. Correspondências. Série 2: Intelectuais.

ao PCB. No entanto, não é possível descartar a hipótese de sua candidatura pelo PSB.

A cassação do registro partidário e, conseqüentemente, dos mandatos parlamentares marcará profundamente a trajetória pecebista: com o fim do Estado Novo, em 1945, o Partido Comunista Brasileiro retorna à legalidade e concorre às eleições de 1946, nas quais elegeu 14 deputados federais (entre eles, Carlos Marighela e Jorge Amado) e um senador (Luís Carlos Prestes) e o seu candidato presidencial, Yeddo Fiúza, teve em torno de 9% dos votos (SALES, 2000, p. 22). Desta maneira, é necessário relativizar, pelo menos do ponto de vista dos militantes comunistas, o significado da redemocratização pós-45. As expectativas geradas com a democracia são revistas pelo PCB que, em 1950, divulga manifesto (que se tornou conhecido como *Manifesto de 1950*) no qual radicaliza a sua linha política e faz uma renhida oposição ao Governo Vargas. De acordo com Sales (2000, p. 23),

[...] o Manifesto de Agosto apresenta uma plataforma radical que rompia com a política de união nacional, na medida em que propunha o confisco de grandes empresas nacionais e bancos, além da expropriação, sem indenização, das grandes propriedades de terra. Pregava ainda a estatização dos capitais internacionais investidos no Brasil [...] Com esta política, pelo menos retoricamente, o PCB atravessa todo o segundo governo Vargas, até ser surpreendido, em 24 de agosto de 1954, pelo suicídio do governante que até aquele momento era atacado como um dos seus maiores inimigos.

Em 1950, após a insistência de Darwin Brandão, Clóvis Moura é delegado no III Congresso Brasileiro de Escritores, realizado na

Bahia. Este momento coincide com a sua transferência para São Paulo. Assim como Darwin (que se muda definitivamente para o Rio), Clóvis, aos 25 anos de idade, inicia uma nova etapa em sua trajetória. De acordo com Mesquita (2002, p. 176), Clóvis atuaria “[...] na Frente Cultural do PCB, organismo que reunia Caio Prado Júnior, Villanova Artigas, Artur Neves, entre outros intelectuais.” Em pouco tempo, seus pais (Francisco e Elvira) e a irmã mais nova (Merita) também se transfeririam para São Paulo. Ligado aos intelectuais pecebistas, as relações que constitui neste momento lhe permitem, aos poucos, que se fixe como jornalista. Realizaria, assim, seu ingresso em uma carreira intelectual, o jornalismo – fato que não alcançara na Bahia, apesar de sua contribuição com a imprensa regional e de já ter fundado um jornal literário (*O Jacuba*), em Juazeiro. Nos anos 1950, Clóvis transitou entre diferentes órgãos de imprensa: foi redator do Jornal Última Hora, entre 1952 e 1958, de propriedade do jornalista e empresário Samuel Wainer (1910-1980); secretário de redação da Revista *Fundamentos*, entre 1952 e 1955, que reunia intelectuais ligados ou simpatizantes do PCB; e diretor da Revista *Flama*, em Araraquara, em 1952, fundada pelo próprio Clóvis Moura.<sup>64</sup>

A jornada do jovem comunista, recém-chegado do sertão baiano, que circula em diferentes meios da imprensa e cultura paulistana, não está destituída de uma certa dose de “risco”, “aventura” e “incerteza”. De um lado, repressão política à clandestina militância comunista; de outro, a fase inicial de peregrinações e dificuldades em direção à estabilização profissional. Estes obstáculos eram reduzidos graças à mobilização de suas relações familiares (a transferência de seus pais e irmã para São Paulo) e de amigos

---

<sup>64</sup> Currículo de Clóvis Moura, gentilmente cedido por Griselda Moura.

construída, principalmente, a partir da relação com seus pares comunistas. Por outro lado, ao aliar militância e opção ideológica à atividade profissional, em pouco tempo, Clóvis chamaria a atenção do aparato repressor e censor do estado. Em 1952, a *Revista Flama*, fundada por Clóvis Moura, na cidade de Araraquara, com o apoio de sua irmã mais nova, Maria do Rosário Moura Cunha (Merita), chamou a atenção dos agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) paulista e foi motivo de investigação. Em relatório do Serviço Secreto, de 11 de junho de 1952 (Informação n.1.719/76), as investigações realizadas na cidade de Araraquara, afirmam que:

A revista FLAMA, editada naquela cidade, segundo pode-se ver nos dois números que já foram publicados, e que juntamente a este comunitado, ser a mesma de fundo e caráter comunista. Seus dirigentes principalmente CLÓVIS MOURA, diretor, Maria do Rosário Moura da Cunha, secretária, João Ferraz ou João Evangelista Ferraz, gerente, são elementos ali conhecidos e tidos como Comunistas.<sup>65</sup>

Localizada em Araraquara, na Av. São Paulo, 560, 10º andar, sala 2, a *Revista Flama* – que publicara, até então, apenas dois números – era propriedade dos irmãos Clóvis Moura e Merita, filhos do funcionário federal da Recebedoria de Rendas, Francisco de Assis Moura, que teriam chegado a Araraquara, vindos do Estado da Bahia, há mais ou menos um ano (estamos em 1952), onde fixaram residência na Rua Carvalho Filho s/n (antiga rua 1). Sobre Clóvis Moura, o relatório do DOPS informa que este não exerce profissão alguma e, naquele período, estava fora da cidade. Já sua irmã Maria

---

<sup>65</sup> Arquivo Público do Estado de São Paulo. DOPS, Serviço Secreto de 11/06/1952. Informação n.1.719/76.

do Rosário Moura da Cunha (Merita) trabalhava, há cerca de um mês, na Recebedoria de Rendas daquela cidade, emprego arranjado pelo próprio chefe da referida repartição federal (o relatório não diz, mas é provável que por influência de Francisco, seu pai).

Por fim, os agentes do DOPS informam que não fizeram a busca e apreensão, pois o Delegado de Polícia Regional havia informado que seria tempo perdido e garantira que os “elementos vermelhos” ali residentes estavam “quietos e fora de atividades”.<sup>66</sup> As investigações não produziram, de imediato, a repressão contra a revista que, logo em seguida, fechou as portas. No entanto, com o golpe de 1964, de acordo com Soraya Moura, foram pelo menos duas as oportunidades em que Clóvis foi chamado ao DOPS para prestar esclarecimentos.<sup>67</sup>

Esta aliança entre jornalismo e militância ocorreu também quando Clóvis Moura se tornou redator-chefe de reportagem do Jornal *Notícias de Hoje* (1953)<sup>68</sup> e, entre 1952 e 1955, secretário de redação de *Fundamentos*,<sup>69</sup> revista mantida pelo PCB. Em *Notícias de Hoje* e *Fundamentos* circulavam intelectuais e militantes pecebistas dentre os quais Pedro Pomar (1913-1976) – este também contratado como jornalista por *Notícias* – com o qual Clóvis Moura manterá fortes laços de amizade e colaboração.<sup>70</sup> Estes empreendimentos culturais e políticos ligados ao PCB (*Notícias de Hoje*, *Fundamentos* e *Brasiliense*) tiveram, com maior ou menor intensidade, a influência de Caio Prado Júnior (MONTALVÃO, 2004; LIMONGI, 1987).

---

<sup>66</sup> Arquivo Público do Estado de São Paulo. DOPS, Serviço Secreto de 11/06/1952. Informação n.1.719/76.

<sup>67</sup> Entrevista Soraya Moura em 7 jun. 2009.

<sup>68</sup> Currículo de Clóvis Moura, gentilmente cedido por Griselda Moura.

<sup>69</sup> Id. *ibid.*

<sup>70</sup> Entrevista Soraya Moura em 7 jun. 2009.



No entanto, a militância na imprensa partidária não garante uma estabilidade profissional a Clóvis, que é obrigado a conciliar sua colaboração à imprensa partidária com a atividade profissional como jornalista em outros órgãos de imprensa voltados para fins comerciais. A sua profissionalização no campo jornalístico se dará como redator nos jornais *Diário da Noite* e *Diário de São Paulo* (1959), como sub-secretário de redação e crítico literário do *Correio Paulistano* (1960) e, no período pós-64, que marca a ditadura militar, diretor de redação do jornal *Folha de São Carlos* (1969/1972), no interior de São Paulo.<sup>71</sup>

A carreira jornalística é uma alternativa para que Clóvis Moura mantenha um contínuo vínculo com o campo intelectual e, ao mesmo tempo, uma relativa independência e autonomia em relação à institucionalização das ciências sociais. Isso é o que faz, por exemplo, José Carlos Ruy – que teve seu contato inicial com Clóvis nos anos 1970 – classificar como ambígua a relação de Clóvis Moura com a Academia.<sup>72</sup> Por outro lado, Moura seguiria caminho distinto do pai, Francisco de Assis, a saber, a de se alocar no emprego público, definindo-se por uma carreira intelectual, o jornalismo, sem as “garantias” da burocracia estatal.

Como *intelectual-jornalista*, Clóvis Moura, antes circunscrito à poesia e crítica literária, ampliava seu campo de estudos, processo já iniciado no sertão baiano, em direção à história, à sociologia e aos estudos sobre o negro. Entre as décadas de 1950 e 60, podemos dividir os escritos de Clóvis Moura em três partes: a primeira, formada por *Rebeliões da senzala* (1959b) e por *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964), em que predomina a análise histórico-

---

<sup>71</sup> Entrevista Soraya Moura em 7 jun. 2009.

<sup>72</sup> Entrevista de José Carlos Ruy em 13 nov. 2009.

sociológica do negro e do pensamento social brasileiro; a segunda, formada pelos sete artigos publicados, entre 1955 e 1964, no jornal *Notícias de Hoje* e nas revistas *Fundamentos* e *Brasiliense*; e a última, pelos três livros de poesia que publicou: *Espantinho de feira* (1962), *Argila da memória* (1962) e *Âncora do planalto* (1964).

Nos artigos publicados em *Notícias de Hoje*, *Fundamentos* e na *Brasiliense*, predomina o interesse pela cultura negra e as rebeliões escravas, iniciado na Bahia, e pelo pensamento social brasileiro. Na *Revista Fundamentos* publicou “No cinquentenário de ‘Os sertões’” (n. 28, 1952), “Euclides da Cunha e a realidade nacional” (n. 38, 1954) e “A situação do Brasil como nação soberana” (n. 40, 1955) e, em *Notícias de Hoje*, de 7 de setembro de 1955, “Independência: fruto das lutas populares”. Já na *Revista Brasiliense*, o jovem piauiense publica *A grande insurreição de escravos baianos* (1958), *Notas sobre o negro no sertão* (1959a) e *II Congresso Brasileiro de Sociologia* (1962). O artigo de 1958 sobre a insurreição escrava na Bahia é, na verdade, um capítulo de *Rebeliões da senzala*, publicado em 1959.

*Fundamentos* e *Brasiliense* marcam diferentes momentos do trabalho cultural do PCB em relação à intelectualidade paulistana. A revista *Fundamentos* – assim como o periódico *Notícias de Hoje* – é mais restrita à intelectualidade ligada ao Partido (e se apresenta como “órgão de imprensa oficial” deste); já a *Brasiliense* possui maior poder de atração sobre intelectuais nacionalistas e/ou ligados ao movimento cultural paulistano e, por sua vez, sem ser órgão oficial do Partido, está subordinada, diretamente, ao grupo de intelectuais comunistas ligados a Caio Prado Júnior e que, naquele momento histórico, se encontravam marginalizados no interior do PCB (MONTALVÃO, 2004; LIMONGI, 1987). Apesar do fato de, entre 1952 e 1955, Clóvis Moura ter sido secretário de redação de

*Fundamentos*, isso não o impediu de colaborar com a *Brasiliense*, o que sinaliza uma orientação distinta da linha hegemônica do Partido que, com o fracasso da orientação do *Manifesto de 1950*, se aproximará do nacional-desenvolvimentismo e das teses etapistas em torno da revolução brasileira (SALES, 2000, p. 20-25). O ápice deste processo será seu ingresso, em 1962, na dissidência que formará o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), liderada por Pedro Pomar e João Amazonas (MAESTRI, 2004).

Os artigos publicados na *Brasiliense* – excetuando-se o de 1958 sobre a insurreição negra na Bahia – apresentam um conjunto de elementos que serão desenvolvidos em seus dois livros (*Rebeliões da senzala* e *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha*). O percurso intelectual de Clóvis Moura tem relação com a sua aproximação do círculo intelectual caiopradiano que implicou em tomadas de posição no campo intelectual e político.

Desta maneira, na próxima seção nos concentraremos em situar sociologicamente – do ponto de vista da inserção intelectual e política – o grupo de intelectuais que, liderados por Caio Prado Júnior, mantiveram a *Revista Brasiliense*. Na sequência, analisaremos *Notas sobre o negro no sertão* (1959a) e *II Congresso Brasileiro de Sociologia* (1962), publicados na *Brasiliense*; e, por fim, *Rebeliões da senzala* (1959b) e *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964).

## **Clóvis Moura e o círculo intelectual caiopradiano: a Revista *Brasiliense***

Clóvis Moura, pelo menos durante as décadas de 40 e 50, tem em Caio Prado Júnior uma liderança intelectual e a este se filia (mesmo

que em muitos pontos rompa com a interpretação caiopradiana). Como se pode ver no capítulo anterior, a correspondência entre Clóvis e Caio Prado Júnior se inicia no período em que o primeiro ainda residia em Juazeiro/BA (ou seja, pelo menos a partir de 1949) e esta filiação fica mais evidente se partirmos do esquema teórico de *Rebeliões da senzala* (MOURA, 1959b), que rejeita o caráter feudal da sociedade escravista brasileira.

De acordo com Mesquita (2002, p. 65-66), Clóvis Moura endossa a interpretação caiopradiana da realidade brasileira: a conjunção entre fatores externos (desagregação do império ibérico, decadência do capitalismo mercantil e surgimento do capitalismo industrial) e internos (emancipação política e fortalecimento da economia agrário-exportadora) produziu uma forte contradição interna à modernização e industrialização do país cujo maior obstáculo era a manutenção do escravismo. Portanto, a sociedade brasileira, ao contrário das sociedades europeias, não havia partido do modo de produção feudal e caminhava para a consolidação do modo de produção capitalista através de uma “revolução nacional-burguesa” (tese que se tornou hegemônica no PCB com o fortalecimento dos governos populistas e nacionalistas do Pós-Guerra).

Como já afirmado, o Manifesto de agosto de 1950 expressa uma linha política construída em difíceis condições de repressão no plano interno – o PCB fora posto na ilegalidade em 1948 – e, no plano externo, de recrudescimento da “guerra fria” e da polarização entre os blocos liderados por Estados Unidos e União Soviética. De acordo com Sales (2000, p. 20), pelo menos retoricamente, o conteúdo esquerdizante do Manifesto continuará a vigor em pleno suicídio de Vargas. Desta maneira, o Partido, que mantivera renhida oposição

ao governo varguista, se torna alvo de manifestações populares que associaram o partido ao suicídio (e que teve, em alguns locais, as sedes dos jornais comunistas depredadas pela população).

Em novembro de 1954, o PCB realizou seu IV Congresso: malgrado algumas modificações em aspectos mais radicais do Manifesto de Agosto de 1950 e a ausência de menção crítica a Vargas, o Partido manteve a aceitação da burguesia nacional no interior do bloco revolucionário, os limites das transformações democrático-burguesas e uma ênfase na luta contra o imperialismo norte-americano (em oposição ao imperialismo em geral). A manutenção da linha política de 1950 não impediu, no entanto, que, em 1955, apoiasse Juscelino e, posteriormente, João Goulart (SALES, 2000, p. 20-25). Aos poucos, a liderança e intelectualidade comunista passariam a gravitar no eixo formado pelas forças centrífugas do trabalhismo e do nacional-desenvolvimentismo.

Em seu Manifesto de Fundação, a *Revista Brasiliense* proclamava princípios nacionalistas de base difusa, na esteira dos acontecimentos políticos após o suicídio de Vargas. O objetivo expresso por seu manifesto é o de reunir “escritores e estudiosos de assuntos brasileiros interessados em examinar e debater os nossos problemas econômicos, sociais e políticos” para contribuir para a superação do “atraso econômico do país visando a melhoria das condições de vida do povo e da renovação e dos progressos da cultura” (n. 1, 1955, p. 1-2 apud LIMONGI, 1987). A *Revista Brasiliense* recusa qualquer vinculação direta com partidos políticos.

Decerto, como aponta o cientista político Fernando Limongi, deve-se analisá-la para além de seus vínculos políticos com o PCB. Por outro lado, é inegável que a maioria dos seus colaboradores era formada por militantes comunistas, o que, por sua vez, não significa

que fosse uma revista do Partido ou órgão oficial de uma tendência ou facção deste. Em última análise, era, na verdade, uma tribuna dos intelectuais ligados a Caio Prado Júnior, ou seja, a expressão de um grupo político marginalizado do núcleo do poder do Partido sem que se constituísse em um polo de disputa política ou luta partidária. De acordo com Limongi, “amargar derrotas na luta partidária parece ser o traço a unir os principais colaboradores da *R.B.*” visto que as teses inspiradas no pensamento de Caio Prado Júnior e defendidas em suas páginas já haviam sido derrotadas na luta interna do PCB.

Apesar dos questionamentos iniciais quanto à legitimidade da revista, por parte de lideranças como Luís Carlos Prestes, a linha editorial adotada é a de evitar confronto aberto com a direção pecebista, optando pela resignação e acomodação à política oficial comunista. De fato, como chama a atenção Fernando Limongi (1987), ela se mantém distante da disputa interna do Partido: por exemplo, a disputa entre “fechadistas” e “abridistas”, sob o impacto das revelações de Krushev, no XX Congresso do *Partido Comunista da União Soviética* (PCUS), não é sequer mencionada nas suas páginas. Ao mesmo tempo, os dirigentes do PCB, naquele período ainda os derrotados, não aparecem entre os colaboradores da *Revista Brasiliense*. Esta independência em relação ao Partido, no entanto, deve ser melhor contextualizada: o grupo de intelectuais ligados à *Revista Brasiliense*, sob a liderança de Caio Prado Júnior, se constituía a partir de um longo processo de luta interna no PCB. De acordo com Lima (1982), segundo Limongi (1987), a formação do grupo remonta ao “Comitê de Ação em 43”.

Os conflitos entre este grupo e a direção do partido tiveram duas datas significativas: a primeira, em 1937; a segunda, em 1943. Em 1937, estava em questão a sucessão presidencial: o Comitê

Paulista do PCB não aceitava a posição do Secretário-Geral do Partido, Lauro Reginaldo Rocha, o “Bangu”, de apoio à candidatura de José Américo de Almeida, pois significava apoiar e colaborar com o fascismo getulista. O grupo de Heitor Ferreira Lima, sob a liderança de Caio Prado Júnior, propôs uma frente única ampla e democrática, com crítica às plataformas dos outros candidatos visando forçá-los a assumir compromissos populares (LIMA, 1982, p. 210-211 apud LIMONGI, 1987).

Esta divergência viria a se agravar quando da reorganização do PCB e da entrada do Brasil na Segunda Guerra, em 1943, na Conferência da Mantiqueira, em relação à linha política do Partido que opôs a Comissão Nacional de Organização Provisória (sob a liderança de Bangu, que elegeu Prestes, Secretário Geral, e aprovou o caráter não fascista do governo de Getúlio Vargas e o apoio a sua política de guerra) e o grupo paulista, que defendia os aliados na Guerra, sem, necessariamente, endossar a política getulista (LIMA, 1982, p. 275-276 apud LIMONGI, 1987). No embate, o Comitê de Ação de 43, formado, primordialmente, por intelectuais paulistas e liderado por Caio Prado Jr. e Mário Schenberg, foi derrotado pela política da Comissão Nacional de Organização Provisória.

De acordo com Fernando Limongi (1987), outros episódios marcam a marginalização do grupo de Caio Prado da direção do Partido, como o seu alijamento do jornal *Notícias de Hoje* – que funcionava no prédio da *Brasiliense* e teve seu título doado por ele. e a pequena densidade eleitoral do grupo da Revista nas eleições constitucionais de 1946.

A consulta às listas dos concorrentes do Partido à constituinte de 46 revelam novos insucessos dos colaboradores da *R.B.* Apresentam-se como

candidatos do Partido Caio Prado Jr., Catulo Branco e Samuel B. Pessoa por São Paulo e Oto Alcides Ohlwieler pelo Rio Grande do Sul. Nenhum deles se elege. A exceção de Samuel B. Pessoa, todos voltam à carga quando das constituintes estaduais. Todos se elegem. Catulo Branco e Caio Prado Jr. obtêm as duas últimas cadeiras da bancada comunista de São Paulo, a décima e a décima primeira cadeira respectivamente, enquanto Oto Alcides Ohlwieler é o mais votado em uma bancada de três deputados. (LIMONGI, 1987).

Por outro lado, para além do insucesso eleitoral, o maior embate entre Caio Prado Júnior e a direção pecebista se dá em torno das teses defendidas pelo Partido: Caio Prado nega a posição comunista sobre a questão agrária e se opõe à existência do feudalismo no país. Para Daniel Pécaut (1990, p. 142), mesmo com a influência das ideias caiopradianas no meio intelectual brasileiro, após a publicação do clássico *História econômica do Brasil* (1933), o PCB não mostrou disposição de “afrouxar as rédeas” de seus intelectuais e as críticas de Caio Prado Júnior fizeram com que fosse marginalizado nas lides pecebistas. Sobre a trajetória dos principais colaboradores comunistas da *Revista Brasiliense*, Limongi (1987) comenta:

Poucos foram os que chegaram a ter peso nestas disputas e os que dela participaram já se encontravam definitivamente alijados dos centros de poder do PCB quando se inicia a publicação da *R.B.* Mais que isto, a reconstrução das relações entre os principais membros de *Brasiliense* e o PCB permite um melhor entendimento dos pontos de conflito entre ambos. As ‘teses’ defendidas pela revista que entram em choque com a orientação oficial do Partido, em verdade, não



eram novidades. Pelo contrário, já haviam sido testadas e derrotadas em confrontos anteriores. Romper com a camisa-de-força do esquema partidário personalista herdado do varguismo em busca de uma expressão político-partidária autônoma e negar o caráter feudal da agricultura brasileira não eram propostas políticas novas. Pelo contrário, já haviam sido devidamente sepultadas nos confrontos mencionados acima. Isto indica as suas escassas chances de sucesso, se é que tinham alguma.

Apesar de não ser um dos seus principais colaboradores (escreveu apenas três artigos) e de seus atritos com o próprio Caio Prado Júnior, é necessário situar Clóvis Moura em relação à *Revista Brasiliense*: não obstante colaborar, de forma tardia, para a *R.B.* (em 1958, três anos após a criação da revista), sua posição política se radicaliza, resultando na ruptura com a direção do Partido, e o leva, em 1962, a perfilar-se à dissidência que funda o PCdoB (o que o diferencia do grupo de Caio Prado Júnior, que opta por uma política de acomodação com a direção do PCB). Para Sérgio Sousa Montalvão, o isolamento do grupo de Caio Prado Júnior no Partido se deve mais a uma opção de

[...] manter-se, malgrado as diferenças, no limite da participação e do centralismo partidário. Esta atitude evidencia os limites da crítica exercida pela revista em relação ao partido, que pode ser entendida pelo seu pertencimento a uma cultura política que entendia a 'forma-partido' como instrumento essencial na luta revolucionária. (MONTALVÃO, 2004).

A recusa de Clóvis Moura, da mesma maneira que o grupo comunista da *Revista Brasiliense*, de se manter no "limite da

participação e do centralismo” e o seu ingresso no PCdoB indicam um igual isolamento frente à direção partidária. Outra diferença é que, ao contrário de Caio Prado Júnior e o seu círculo radicado na *Revista Brasiliense*, que faz o intercâmbio e a colaboração com a intelectualidade acadêmica (LIMONGI, 1987; MONTALVÃO, 2004), Clóvis Moura mantém feroz oposição à sociologia acadêmica (expressa, em 1962, em seu artigo publicado na *Brasiliense* sobre o *II Congresso Brasileiro de Sociologia*). Por fim, Limongi (1987) identifica o grupo de fundadores e responsáveis pela *R.B.* como

[...] um grupo de comunistas, em geral militantes da mesma célula, com formação universitária – a maioria pode ser chamada de profissionais liberais – sem grande projeção ou especialização no campo intelectual (Caio Prado Jr. e Samuel Pessoa seriam as exceções) e ligados entre si por laços de família e amizade.

Dentre eles, podemos citar Elias Chaves Neto (primo de Caio Prado Júnior), Álvaro de Faria (médico), Catulo Branco, Samuel B. Pessoa e Paulo Alves Pinto que, com poucas modificações, possuem a mesma origem socioeconômica, formação profissional e atividades no campo intelectual. Excetuando-se a qualificação universitária e o fato de não estar à frente da publicação, este perfil se encaixa perfeitamente no de Clóvis Moura: no entanto, seu processo de sociabilidade intelectual foi profundamente marcado por esta não especialização acadêmica – era um intelectual-jornalista – que, já na década de 1950, orientava a formação do campo intelectual.

Outro aspecto a ser considerado na composição social dos principais colaboradores da *Revista Brasiliense* e que pode ter contribuído para a crítica mouriana sobre a sociologia acadêmica

é a pouca presença de sociólogos dentre os intelectuais mais atuantes e simpáticos ao Partido – dos integrantes de sua fundação temos apenas um sociólogo universitário, Wanderley Guilherme dos Santos: em 1962, em plena radicalização do governo Goulart, o partido criou o Comando dos Trabalhadores Intelectuais (CTI) dentro de uma política de frente única, democrática e nacionalista (PÉCAUT, 1990, p. 142-143).

A *Revista Brasiliense* não se ocupou apenas de assuntos políticos e econômicos: de acordo com Fernando Limongi e Sérgio Souza Montalvão (Tabela 1), a maior parte dos artigos era relativa a assuntos literários, acadêmicos e culturais. Para Sérgio Souza Montalvão (2004), a revista “era recebida com grande aceitação nos meios acadêmicos e literários, dentro e fora de São Paulo”. Por outro lado, a revista de Caio Prado Júnior foi um foco de influência e de um certo intercâmbio com os intelectuais ligados ao ISEB, de inspiração nacionalista (PÉCAUT, 1990, p. 142; LIMONGI, 1987). Desta maneira, a publicação se inscreve em um movimento cultural de “renovação e progresso” nacionais, estabelecendo forte intercâmbio com “jornalistas literários” e “intelectuais acadêmicos”, com escassas ou ainda incipientes relações com o mundo político (LIMONGI, 1987).

**Tabela 1** – Revista Brasiliense – distribuição de artigos e notas (1955-1964)<sup>73</sup>

<b>Assunto</b>	<b>Nº de artigos e notas</b>	<b>Porcentagem (%)</b>
Políticos	217	28
Econômicos	117	15,2
Sociais	126	16,3
Literários, acadêmicos e culturais	315	40,5

Fonte: Montalvão, 2004.

Apesar das conclusões de Limongi, que demonstram a correlação dos colaboradores da revista dirigida pelo comunista Caio Prado e o socialista Paulo Duarte – a *Anhembi* –, entendemos, como demonstraram Mota (1977) e Pécaut (1990), que cultura e política, entre 1946 e 1964, estavam interligadas de forma irresistível no pensamento intelectual brasileiro. É o que explica, em nosso ponto de vista, a perambulação de Clóvis Moura entre os estudos culturais e das sobrevivências afro-brasileiras (como demonstra suas notas sobre o negro no sertão) e o marxismo de inspiração caiopradiana.

<sup>73</sup> Em sua análise, Sérgio da Souza Montalvão organiza da seguinte maneira a série de artigos e notas publicados na *Revista Brasiliense* entre os anos de 1955 e 1964: 1- Assuntos políticos (Política Nacional e Internacional, Socialismo e Socialismo no Brasil, Política Externa Brasileira, Operariado e Sindicalismo, Nacionalismo e Movimento Estudantil); 2- Assuntos econômicos (Economia Nacional, Capital Estrangeiro e Imperialismo, Petróleo e Petrobrás, Economia Internacional e Energia Atômica); 3- Assuntos sociais (Medicina e Alimentação, Educação, Questão Agrária, Nordeste: Análises e notas de viagem e Emprego e Previdência); 4- Assuntos literários, acadêmicos e culturais (Literatura, História, Teatro, Filosofia, Sociologia, Arte e Arquitetura, Cinema, Marxismo, Ciência, Psicologia e psiquiatria, Antropologia, Música, Pesquisa Científica no Brasil, Teoria Econômica, Esperanto e Geografia).

## “Notas sobre o negro no sertão” (1959)

O artigo “Notas sobre o negro no sertão” foi publicado, em 1959, na *Revista Brasiliense* (mesmo ano da publicação de *Rebeliões da senzala*). O objetivo do artigo é demonstrar a extensão da influência cultural do negro no sertão em contraponto aos estudos que defendem que nestas áreas houve pouca ou nenhuma influência africana (restrita ao litoral). Para Clóvis Moura, estes estudos “continuam confinando a influência das culturas africanas e da raça negra ao debrum litorâneo” (MOURA, 1959a, p. 167).

O artigo tem caráter etnográfico e faz referência direta ao período em que o autor morou em Juazeiro, no sertão baiano. Clóvis cita, inclusive, carta do antropólogo Arthur Ramos (de 15 de março de 1946) em que este defende a influência negra na região do São Francisco. O interessante é observar a relação de Clóvis Moura com a cultura negra do sertão baiano e os instrumentos que utiliza para identificar a influência dos elementos culturais africanos, citando sua presença nas sessões de macumba em dois terreiros de Juazeiro, da linha Gêge-Nagô, pertencentes a conhecido político local (não cita o nome); os ataques que os rituais sofriam do jornal local *O Juazeiro*; a relação entre macumba e futebol; e os autos dos Congos, “receitas” de medicina popular e presença negra na literatura de cordel. A influência da cultura negra, do ponto de vista de Clóvis Moura, pode ser estendida para outras cidades do interior baiano através de festas, rituais, lendas e toponímia em diferentes povoados e cidades da região (Jacobina, Paratinga, Bom Jesus da Lapa e Canudos) (MOURA, 1959a, p. 168-170).

O interesse pelas sobrevivências culturais africanas – que encontra lastro nos estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e

Édison Carneiro – pode ser analisado também como uma influência direta do pensamento de Gilberto Freyre. Como vimos no capítulo anterior, a atração por Gilberto Freyre, no período em que Clóvis Moura residiu em Juazeiro, é mais substantiva do que se imaginava: os escritos do sociólogo pernambucano carregavam forte sentido antirracista e uma valorização, subsumida à cultura nacional, da cultura negro-africana, o que atendia às expectativas do *modernismo baiano* das décadas de 1930 e 40 (SOARES, 2006). No entanto, como veremos, o artigo revela um momento de tensão entre duas formas de interpretar a realidade do negro do Brasil: a primeira, através do culturalismo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Gilberto Freyre; e a segunda, que esbarra em um marxismo de viés estruturalista: a redução do *negro* à categoria escravo, em outros termos, a *coisificação* do negro.

Ao contrário de sobrevivências culturais – sem lastro na materialidade das relações sociais – Clóvis Moura aponta como fator determinante da presença negra no folclore da região o fato de que o negro “foi introduzido como escravo em algumas fazendas ou entrou nas matas, nas caatingas e nos morros como fugitivo, como quilombola” (MOURA, 1959a, p. 170). Desta maneira, ele se contrapõe à posição de historiadores como Luís Viana Filho e Moraes Rego que defendem a pouca presença do africano no sertão baiano. Para Moura, se é verdade que a economia pastoril do sertão não poderia arcar com os custos do escravo negro, é inegável a presença africana no interior da Bahia, Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Piauí. Para Moura (1959a, p. 173, grifo nosso),

O esquema metodológico, as chamadas hipóteses de trabalho desses estudiosos desejam encaixar o negro como *escravo* na economia sertaneja; e **ele sobra...**

Partindo de atitudes mentais que foram sedimentadas nas pesquisas, trabalhos e conclusões realizadas em relação ao negro da orla litorânea, onde se estratificou na sua forma mais completa o sistema escravista de trabalho, **não conseguem ver o elemento negro senão dentro dessa categoria (escravo), assim mesmo deformada por uma série de racionalizações, como a da docilidade do africano, do seu masoquismo, da sua passividade...** Não é no trabalho que se irá encontrar de forma fundamental o negro no sertão, especialmente na Bahia, Alagoas, Sergipe. O negro ali aparece como perturbador da economia, como fugitivo, como quilombola... A zona do sertão da Bahia foi um verdadeiro paraíso para os quilombolas.

Como veremos na análise de *Rebeliões*, este elemento que *sobra* no sistema escravista, ou seja, o quilombola, é um fator de desestabilização da ordem social. Em certa medida, ao criticar uma corrente de historiadores a que classifica como “tradicional” e politicamente conservadora, rejeita determinadas representações sobre o negro (a docilidade, passividade e masoquismo), a coisificação do negro e a sua redução à categoria escravo.

Através desta porta de entrada – a crítica às representações tradicionais sobre o negro – Clóvis Moura radicalizará seu projeto intelectual, por dentro e contra um marxismo que coisifica o africano-negro-escravo e assentará as bases, em nosso entender, de uma sociologia da práxis negra. Desta maneira, ao analisar a luta e as guerrilhas dos quilombolas nos sertões nordestinos, Clóvis Moura faz referência às ações comuns praticadas por quilombolas e indígenas. Finalmente, chegamos ao que foi, para Moura, a mais bem sucedida experiência dos negros aquilombados: o Quilombo dos Palmares. Em seu entender, a presença da cultura negra na região

da Serra da Barriga era um elemento definidor da importância da experiência palmarina, que não havia sido analisada suficientemente. Para Moura (1959a, p. 176), Palmares foi

Um movimento que durou de 1630 a 1695, sessenta e cinco anos (mais que o Império Brasileiro) e que fazia incursões, impunha hábitos, propagava costumes, precisa ser analisado mais detidamente e não apenas em seu aspecto heróico. Palmares, além de protesto do escravo contra a escravidão, produziu consequências muito profundas no seu aspecto cultural. Tendo os negros palmarinos – predominava como é sabido, o elemento banto – ao se embrenharem na floresta, levado sua cultura e permanecido durante quase setenta anos na região, evidentemente transformaram-se num foco de propagação de sua técnica, hábitos, religiões, costumes.

Ao término do artigo, Moura (1959a, p. 176) defende que a influência africana dos palmarinos, mesmo extinto o quilombo, integrou-se ao modo de vida da região seja no folclore, seja na técnica de criação e domesticação de animais e não foram adquiridas, como aponta Édison Carneiro, em função da experiência do trabalho no eito, mas do modo de vida ancestral e africano existente no quilombo. Esta valorização da cultura e técnicas africanas – e não da apreendida no trabalho no eito – reforça o negro quilombola e rebelde como sujeito de uma forma singular, íntegra e autônoma de vida coletiva. Em termos concretos, *liberdade* (individual), *autonomia* (coletiva) e *singularidade* (cultural) estrutura em *Notas sobre o negro no sertão* (1959a) o significado político do quilombola e, especificamente, de Palmares.



## II Congresso Brasileiro de Sociologia (1962)

[...] a Sociologia no Brasil, isto é, a Sociologia ‘oficial’ ou acadêmica, nada mais é do que um precipitado ideológico daquelas camadas da nossa população que desejam estagnar, contra as leis objetivas da história, o processo antinômico do desenvolvimento do país. (MOURA, 1962c, p. 92).

Clóvis Moura identifica, nos trabalhos de Evaristo de Moraes Filho, Otávio Ianni e Moema Toscano, uma “influência do processo objetivo de desenvolvimento” (1962c, p. 92). Para ele, na posição de ideólogos da sociedade burguesa, os sociólogos acadêmicos defendem uma ordem social em franco declínio e em contradição com o processo objetivo de mudança social. Desta maneira, substituem o “processo evolutivo da sociedade” por conceitos a-históricos e antievolucionistas sem penetrar nas profundezas da estrutura social, limitando-se à superfície. Como exemplo, Clóvis Moura indica um antigo correspondente, do período em que ainda residia em Juazeiro: Emílio Willems.

Vejamos, a título de exemplo como o Professor Emílio Willems descreve as relações do que ele chama de *vizinhança*: ‘A vizinhança senhorial se encontra entre senhor e servo ou escravo, entre fazendeiro, agregado e camarada, como no Brasil atual. Seria errônea a suposição de que se trate de uma vizinhança ‘forçada’. Não é raro observar-se a espontaneidade da relação senhorial: o fraco implora a proteção do forte, oferecendo-lhe em compensação seus serviços. A própria escravidão nem sempre se afigura como inteiramente desprovida de espontaneidade. Temos a prova na atitude dos escravos libertos pela abolição:

eles continuavam, aos milhares, trabalhando para seus ex-donos, recusando-se a desertar uma instituição cuja extinção lhes trazia maiores dificuldades. Entre as senzalas e a casa grande havia, portanto, verdadeiras relações vicinais que subsistiam depois de abolido o elemento forçado.<sup>74</sup> (WILLEMS, 1941, p. 30 apud MOURA, 1962c, p. 96).

Na continuação a este comentário ao artigo de Willems, Moura faz uma defesa intransigente do marxismo em oposição à sociologia acadêmica. De acordo com Moura (1962c, p. 96), o artigo de Willems foi escrito para ser apresentado ao Congresso Internacional de Sociologia, que seria realizado em 1939, em Bucareste, que não se realizou em função da II Guerra Mundial: “[...] enquanto os sociólogos acadêmicos ingenuamente se preparavam para o congresso, os estudiosos marxistas, na base de postulados teóricos e da análise da conjuntura internacional, haviam concluído pela inevitabilidade da Guerra Mundial II...”

Portanto, a sociologia acadêmica não poderia cumprir o papel de autoconsciência da sociedade: suas conclusões são necessariamente um reflexo deformado e alienado do processo social. Ela cumpre, ao contrário, o papel de desenvolver técnicas de pesquisas que têm como objetivo conter a mudança através do controle social. Com isso, a sociologia acadêmica faz emergir tipos brasileiros estereotipados (jaburu, homem cordial, triste, perdulário, jogador, preguiçoso) ou caminha em direção a uma microssociologia afeita a fatias cada vez menores da sociedade (e que analisa a realidade a partir do que é considerado *normal* pelas classes dominantes).

---

<sup>74</sup> WILLEMS, Emílio. Contribuição para a Sociologia da vizinhança. **Sociologia**, v. 3, n. 1, p. 30, mar. 1941.

A partir deste ponto, há uma outra inflexão: a sociologia acadêmica, na medida em que avançam as economias coloniais, é desbancada e, para demonstrar isto, Clóvis Moura faz referência direta à reação desfavorável dos sociólogos cubanos à revolução de 1959. Em oposição ao “palavrório indigesto” e ao “pedantismo snob” dos sociólogos acadêmicos, temos o “estudioso nativo”. Para Moura (1962c, p. 93-94, grifo do autor):

Os estudiosos *nativos* que têm uma visão dialética do problema compreendem que não é possível mais, a não ser por mero desfastio de diletante intelectual, aceitar estudos destes sociólogos *alienados* porque nada servem, nada dizem, são apenas reflexos pitorescos e muitas vezes ridículos de nossa realidade semicolonial... Ao mesmo tempo que se desenvolve essa Sociologia acadêmica, oficiosa, como reflexo dos interesses das classes dominantes, aparecem, por outro lado, os *elementos* de uma nova ciência da sociedade brasileira como instituto semicolonial.

Como veremos mais adiante, em seu estudo sobre Euclides da Cunha, Moura (1962c, p. 94) é extremamente esquemático na análise sobre os intelectuais: haveria uma oposição total entre a sociologia ensinada nas escolas e universidades – oficial e burguesa – e uma outra sociologia que seria a autoconsciência do processo objetivo do desenvolvimento social (nos termos de Marx) que, em seu ponto de vista, “[...] nada mais é do que aquele conflito material transformado em categorias, conceitos, em sistemática do mundo”. Desta forma, o ramo do saber sociológico que se dedica, a partir daquela época, à temática do desenvolvimento deveria considerar o seu caráter contraditório, ou seja, que, na base do processo de desenvolvimento,

subsiste a contradição entre aqueles que detêm os meios de produção (burguesia) e os que vendem a força de trabalho (proletariado).

Portanto, uma sociologia do desenvolvimento – por mais que já tenha se desfeito dos penduricalhos das “ciências sociais oficializadas” dos Estados Unidos – refletiria apenas a autoconsciência de uma classe que se afirma no Brasil, a saber, a burguesia industrial. Como exemplo, Clóvis Moura faz referência a Guerreiro Ramos. As teses de Ramos – que tinham como objetivo geral integrar o conhecimento sociológico à solução dos problemas dos países latino-americanos – apresentadas no *III Congresso Latino-Americano de Sociologia* foram desaprovadas por 22 votos contra 9. Nas palavras de Moura, mesmo tendo um caráter “reformista”, as teses de Guerreiro Ramos foram tomadas por “excessivamente revolucionárias”.

Por outro lado, há uma inflexão por parte de Clóvis Moura, menos nítida, em *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964b): a necessidade de distinguir *classe e nação*.

Guerreiro Ramos vê um lado do problema com uma ótica acertada quando o enfoca partindo da necessidade de uma visão dos problemas nacionais dentro de um enquadramento nacional, sem que isso implique a necessidade de uma Sociologia nacional. Mas claudica quando vê apenas esse nacionalismo sociológico, sem distinguir dentro da sociologia brasileira nada além do conceito de nação, quando o conceito de classe ainda é aquele a partir do qual o cientista social elabora um sistema de referência (para usarmos um termo que atualmente circula entre os sociólogos oficiosos) científica. (MOURA, 1962c, p. 95).

Esta tentativa de diferenciar o seu marxismo do nacionalismo sociológico esbarra em um obstáculo que será analisado mais à

frente, quando nos dedicarmos ao seu livro (publicado dois anos depois, em 1964): Clóvis Moura, consoante à cultura política de seu período histórico (PÉCAUT, 1990, p. 186-187), toma como “naturais” determinadas categorias – modernização, desenvolvimento, emancipação nacional, realidade brasileira etc. – e, portanto, é por dentro deste movimento intelectual caracterizado por um consenso nacional-popular (por mais que o negue) que construirá sua interpretação marxista da “realidade brasileira”.

Por outro lado, ao endossar as preocupações de Guerreiro Ramos com a necessidade de a sociologia partir de um enquadramento nacional – mesmo que isto não signifique, tal como defendia Guerreiro, o surgimento de uma sociologia brasileira – optou por uma tomada de posição contra uma determinada intelectualidade acadêmica, especialmente a radicada em São Paulo, que preconiza uma sociologia feita por profissionais orientados por métodos e técnicas científicos de análise da realidade social.

### ***Rebeliões da Senzala: uma sociologia da rebelião escrava***

*Qual eu imito Cristóvão,  
Esse imortal haitiano,  
Eia! Imitar o seu povo,  
Oh! Meu povo soberano*<sup>75</sup>

A etimologia de rebelião, do latim *rebellio*, pode ser traduzida, de forma literal, por “entrar em guerra novamente” (re-belião – bélico – guerra), o que reforça, ao nosso ver, a ideia de um estado

---

<sup>75</sup> Em 1824, em Recife-PE, o líder de uma revolta de escravos do engenho e soldados, Emiliano Mundurucu, lança em manifesto estes versos que se inspiram na independência haitiana (1804), que teve à frente Henri Cristofé (1767-1820) (Cf. MOURA, 2004, p. 360).

de guerra constante. A palavra que deu título ao livro de estreia de Clóvis Moura encontrou outras concorrentes (revoltas, insurreições, guerrilhas), utilizadas, com alguma regularidade, ao longo do texto. No entanto, ela traduz com fidelidade a polêmica tese defendida: o caráter sistêmico da luta violenta dos negros contra a ordem escravocrata no Brasil.

O primeiro capítulo de *Rebeliões...* faz uma análise das características gerais da escravidão no Brasil, que é interpretada como decorrente de fatores internos e externos. Ou seja, pela confluência do desenvolvimento interno da sociedade colonial – definidas as bases do colonialismo e do escravismo lusitano – e pelo das nações colonizadoras em fase de expansão comercial e mercantil. Clóvis Moura não rompe com interpretações tradicionais sobre a inaptidão do indígena: o negro estava afeito à agricultura, realidade presente em diversas tribos africanas (MOURA, 1959b, p. 20).

No entanto, é interessante observar um intenso debate sobre o caráter das sociedades indígenas estabelecidas no país antes do advento do colonialismo. Partindo do que considera central – o caráter da propriedade da terra entre os povos indígenas, sem deixar de entremear-se nas polêmicas em torno do “comunismo agrário primitivo” –, Clóvis Moura conclui sobre o caráter “comunal-primitivo” destas. Por decorrência, também concorda com a ideia de que a escravidão teve, a princípio, como origem, a necessidade de mão de obra, na falta de “material humano autóctone” que viabilizasse a empreitada colonialista (MOURA, 1959b, p. 11-18). Desta maneira, vê no advento do escravismo o surgimento das duas classes fundamentais ligadas indelevelmente àquele modo de produção.

Ao analisar as primeiras relações de trabalho, no início da colonização, em torno do extrativismo de *pau-brasil*, Moura (1959b, p. 20) comenta sobre a introdução do elemento africano, na condição de escravo, no sistema colonial português:

O estabelecimento da escravidão veio subverter em suas bases o regime de trabalho até então dominante. Essa transformação se processará em todas as formas de manifestação da vida social. Demograficamente, aumentou em ritmo acelerado e ininterrupto a população da Colônia; **do ponto de vista sociológico cindiu a sociedade colonial em duas classes fundamentais e antagônicas**: uma constituída pelos **senhores de escravos**, ligados economicamente – em face do monopólio comercial – à Metrópole; outra constituída pela **massa escrava**, inteiramente despojada de bens materiais, que formava a maioria da população do Brasil-Colônia e era que produzia toda a riqueza social que circulava nos seus portos.

Com isso, a imensa massa de escravos impulsionadora da economia colonial quase que eliminará por completo a figura do trabalhador livre. Temos, assim, uma economia nacional em que a monocultura e o trabalho escravo são os pilares estruturantes da sociedade colonial. Em nível internacional, o tráfico negreiro contribuiria, de forma bastante significativa, para a acumulação primitiva do capital que alavancou o industrialismo europeu a partir do século XVIII. Citando Rodolfo Ghioldi, Moura (1959b, p. 22) afirma que a acumulação primitiva fez ressurgir nas Américas a escravidão, depois de séculos extinta. Portanto, o centro político na sociedade escravista – as classes fundamentais que se constituiriam no fulcro de toda a vida política – são os senhores e os escravos.

Esse fato tem implicações diretas no esquema marxista mouriano: ao romper com um marxismo demasiadamente enrijecido pelos abusos do conceito de estrutura, Moura desloca a análise para o protagonismo dos sujeitos históricos, ou seja, para a premência da *práxis negra* na desconstrução do modo de produção escravista. Observe-se que ele considera esta cisão (senhores–escravos) em termos sociológicos; temos, portanto, no mínimo, uma sociologia dos sujeitos históricos ou das lutas entre as classes fundamentais da sociedade escravista. No entanto, sem desconsiderar as estratégias de controle e dominação dos senhores, a análise mouriana se centra em seu par dialético: o escravo (ou, em termos mais precisos, o africano escravizado). Desta forma, *Rebeliões...* é uma tentativa de sistematizar todas as manifestações concretas desta resistência: da participação escrava em movimentos políticos (de forma associada a outras camadas sociais) à formação de sociedades paralelas à colonial (como o Quilombo de Palmares).

Por último, fecha o livro apresentando qual teria sido a forma hegemônica de resistência e luta dos escravos à ordem escravocrata: a formação de quilombos e a guerrilha. *Rebeliões* é dividido em duas partes: na primeira, Clóvis Moura deslinda a sua visão sobre a sociedade escrava e analisa a participação escrava nos movimentos políticos, a formação de quilombos e as guerrilhas e, para isto, parte da classificação feita por Edison Carneiro, que divide os movimentos em revolta organizada, insurreição armada e fugas e formação de quilombos. Na segunda, faz uma análise mais detida de insurreições escravas concretas para, por fim, chegar a uma formulação geral sobre a tática de luta dos escravos.

Apesar da presença escrava em movimentos políticos e de suas insurreições, Clóvis Moura dará premência a outras formas



de luta e resistência: as guerrilhas e os quilombos. No entanto, as guerrilhas se inscrevem como uma estratégia de preservar o modo de vida quilombola e não de assalto ao poder: desgasta-se o sistema aos poucos, a práxis negra fissa a estrutura do sistema de forma intermitente, mas desigual, ao longo do tempo, aplainando o terreno acidentado do escravismo para que se pudesse assentar o modo de produção capitalista. Por fim, a guerrilha se caracteriza como fenômeno social constitutivo do modo de produção escravista: não é um episódio eventual, esporádico; é estrutural, permanente e formador da experiência e da identidade de senhores e escravos:

No decorrer da escravidão veremos tumultos e lutas de quilombolas se sucederem: ataques às fazendas, morte de feitores e capitães do mato, lutas de guerrilhas... Essas lutas [quilombos e guerrilhas], porém, não serão circunscritas a uma determinada área geográfica ou a um período somente. Duas características fundamentais serão visíveis nelas: uma será sua constância durante todo o regime escravista, outra será o seu caráter geral. (MOURA, 1959b, p. 69-70).

O alvo principal de Clóvis Moura em *Rebeliões* é a historiografia “tradicional”, que toma a luta escrava – quando ocorre, pois o que predomina é a passividade do escravo em face de sua própria condição – como fenômeno característico de desorganização, desarmonia, por fim, de anomia social. Em *As Injustiças de Clio*, de 1990, Clóvis Moura faz uma análise crítica desta historiografia representada por autores como Frei Vicente do Salvador, Rocha Pita, Robert Southey, Abreu e Lima, Varnhagen, entre outros.

Para Clóvis Moura, esses historiadores agiam como “intelectuais orgânicos” do sistema escravista e tiveram por *locus*

o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, e que teve a tutela e a subvenção do poder monárquico constituído. Em sua análise sociológica da rebelião escrava, ao contrário, Clóvis Moura demonstrará que as ações dos escravos negros contra a ordem escravista foi coordenada e politicamente orientada. Ao invés da massa disforme, sem vontade própria (a não ser a de seu senhor), os escravos negros se constituíram como força social e política, orientados por valores, práticas e sentidos, dentro das condições históricas e materiais da sociedade escravista. Dentro deste processo, destaca-se o *quilombola* (que, por analogia, está para a classe escrava, assim como o operariado está para o proletariado), que, por sua vez, está ligado aos seus *iguais* (escravos negros).

Ora, do ponto de vista do autor, a existência desta oposição dialética senhor–escravo apenas em situações extremas originou formas de luta que tiveram como pressuposto a negociação ou a firmação de acordos parciais em torno de melhores condições materiais à massa escrava (como veremos no capítulo III deste livro). Esta posição de Clóvis Moura, em nosso ponto de vista, se deve menos a sua posição de intelectual marxista *tout court* e mais à necessidade de corporificar uma manifestação *autêntica* e, ao mesmo tempo, *universal* de luta de libertação de um contingente histórico significativo na formação do povo brasileiro – os negros. Logo, a defesa da guerrilha como forma pela qual a consciência escrava assume contornos mais precisos e radicais tem embutida uma determinada apropriação do marxismo. Para Zizek (2008, p. 8), ao analisarmos os deslocamentos na história do marxismo, é necessário reconhecer que

Marx precisou da ‘traição’ de Lênin para levar à prática a primeira revolução marxista: é uma necessidade inerente ao ensinamento ‘original’ submeter-se e sobreviver a essa ‘traição’, sobreviver a este ato violento de ser arrancado do seu contexto original e lançado em cenário estranho em que se deve reinventar – *só assim nasce a universalidade*.

Portanto, os interstícios das negociações cotidianas entre senhor e escravo ou mesmo o terreno movediço, em direção à conciliação, da luta abolicionista, são palcos, no limite de uma ideologia *liberal* do conflito de classes no escravismo. Para Clóvis Moura, assim como para os intelectuais radicalizados dos anos 1950 e 60, esta *ideologia liberal* vê igualdade onde ela não existe – a consciência de classe do negro sucumbiria à negociação dos interesses privados entre partes estruturalmente desiguais (pela posição objetiva no modo de produção).

Esta oposição ressurgiu, em outro contexto, nas distintas formas de compreender o direito, por parte de dois intelectuais marxistas: o historiador inglês E. P. Thompson e o jurista russo E. Pachukanis. Para Thompson, a lei tem uma validade, para além do controle dos trabalhadores – constitui-se em um *domínio* em contraste com o *poder arbitrário* – ao estabelecer limites à ação das classes dominadoras. Já, para Pachukanis, a lei, o direito é opressor, coercitivo e serve aos interesses da classe dominante: deveríamos caminhar para o fim futuro do direito e do estado e a dissolução de todos os conflitos (MARTINS, 2007, p. 39-70).

Para Moura, a luta direta e violenta contra o sistema escravista não fez com que estes instrumentos de luta evoluíssem para a negação total do sistema, malgrado a experiência palmarina; ou seja, no limite, o que tivemos foi a tática de guerrilha, por múltipla

e constante, permanente mas imprevisível – que, no entendimento do autor, solapou as bases da economia escravista e contribuiu para a alvorada do modo de produção capitalista. Desta maneira, ao comentar o uso das táticas de guerrilhas, Moura (1959b, p. 84) defende que

[...] esses quilombolas jamais se empenharão em batalhas de envergadura. Atrairão as tropas para o recesso das matas e lá, com movimentos rápidos, irão submetendo as tropas legais a um desgaste de energias constante e desesperador. Possuirão, além disso, um sistema de ligação com os escravos das senzalas dos engenhos e fazendas muito eficaz e que os auxiliará bastante na luta [...] Será esse sistema de guerrilhas, certamente, o mais indicado para as condições da época e o que maiores frutos produzirá.

No entanto, paralelamente ao guerrilheiro quilombola, temos a formação de um estado quilombola (MOURA, 1988, p. 182), materializado na saga de Zumbi e na comunidade palmarina. Desta maneira, na próxima seção, analisaremos qual o significado de Zumbi e de Palmares, já presente em *Rebeliões...*, no pensamento mouriano.

## **Zumbi: o “Príncipe” da República de Palmares**

Quando publica *Rebeliões da senzala*, Clóvis Moura já havia escrito diversos artigos sobre Euclides da Cunha, a realidade nacional, a independência, a inconfidência mineira, as lutas populares e as revoltas escravas na Bahia (MOURA, 1952, 1954, 1955, 1958). No

entanto, na primeira edição do livro, o capítulo dedicado a Palmares tem como título “O Quilombo de Palmares”.

O título original do capítulo é alterado, nas edições seguintes do livro (1972, 1981 e 1988), para “República de Palmares”. A nosso ver, este fato se deve, provavelmente, ao fato de Edison Carneiro (1923-1972) ter publicado, em 1947, o livro *O Quilombo dos Palmares*, obra em que afirma que, apesar de os historiadores portugueses, a exemplo de Sebastião da Rocha Pita, se referirem a Palmares como uma “república rústica”, ela era apenas – citando Nina Rodrigues – uma denominação genérica e ampla de Estado (*res publica*).

O próprio Nina Rodrigues, segundo Carneiro (1947) já havia desfeito a confusão, esclarecendo que, em Palmares, o que havia era um “governo central despótico”, semelhante aos da África no período e, como decorrência, como sistema político “só se pode considerar eletivo neste sentido de tocar sempre ao que dá provas de maior valor ou astúcia”. Desta maneira, afirma Carneiro (1947) que

Nada indica que se processassem eleições no quilombo. Nem mesmo os portugueses apatacados do litoral saberiam, então, o que era o regime republicano. As ideias republicanas só viriam a florescer no Brasil cem anos mais tarde com a Inconfidência Mineira (1789) e a revolta dos Alfaiates (1798) na Bahia. E quando os negros liquidaram o rei Ganga-Zumba, depois de negociada a paz de 1678, a direção dos destinos do quilombo passou naturalmente para as mãos do chefe ‘mais hábil ou mais sagaz’, daquele que dera provas ‘de maior valor ou astúcia’ na campanha.

Moura (1959b) conhecia o estudo de Carneiro sobre Palmares e o cita ao longo da primeira edição de *Rebeliões* referindo-se a Edison Carneiro e Nina Rodrigues ao afirmar que

[...] como decorrência do aumento incessante de quilombolas e do aparecimento conseqüente da agricultura, surgiu o primeiro rudimento entre eles [palmarinos]. Foi escolhido para dirigi-los Ganga-Zumba, pelos méritos demonstrados na guerra. Era Palmares, como já foi acentuado por Nina Rodrigues e Edison Carneiro, uma imitação de muitos reinos existentes na África, onde o chefe é escolhido entre os mais capazes na guerra e de maior prestígio entre eles.

Entretanto, na continuação do trecho acima citado, Palmares é apresentada como uma República governada por um rei que possuía, como máxima instância deliberativa, um conselho formado pelos principais chefes dos quilombos da região por Moura (1959b) que afirma, ainda:

Além do rei, porém, a República era dirigida por um Conselho composto dos principais chefes dos quilombos espalhados pela região. Esse Conselho que constituía, ao que parece, a mais importante instância deliberativa da República, reunia-se periodicamente, quando havia assunto de interesse justificado e importado – a paz ou a guerra etc. – e funcionava na capital de Palmares, sob a presidência do rei Ganga-Zona (irmão do rei), chefe do mocambo de Subupira, segunda cidade da República; Pedro Capacaça, Amaro, Acotirene, Osenga, Andalaquituche e Zumbi. Nos seus respectivos mocambos esses membros eram chefes absolutos.

Em “Notas sobre o negro no sertão”, de 1956, Clóvis Moura faz referência a uma carta, datada de 15 de março de 1946, dirigida a ele por Arthur Ramos. Nesta época, Clóvis Moura residia em Juazeiro, na Bahia. Nesta carta, Arthur Ramos faz referência à

possível influência negra na região do São Francisco e respectivas sobrevivências culturais.

Clóvis Moura chama a atenção para o fato de que o próprio Arthur Ramos não fez referência a este fato em seu artigo “O folclore do São Francisco”, publicado em *A aculturação negra no Brasil*, de 1942. No artigo, Clóvis Moura cita a seguinte passagem de Arthur Ramos sobre o auto dos quilombos, presente em Alagoas: “[...] não precisa grande esforço de interpretação para concluir que o auto alagoano dos quilombos representa uma sobrevivência histórica da *República de Palmares*” (RAMOS, 1942 apud MOURA, 1959a, grifo nosso).

Portanto, é de Arthur Ramos o uso extensivo de República de Palmares, ou seja, diferente do sentido original empregado pelos historiadores portugueses. Ao contrário de Carneiro, que opta por denominar Palmares como um Estado negro, desfazendo definitivamente a confusão em torno do seu caráter republicano, Clóvis Moura conserva a denominação como o faz Arthur Ramos. De acordo com Mesquita (2002, p. 58, grifo nosso):

Para [Clóvis] Moura, Palmares era uma síntese entre república e simultaneamente monarquia. República, pois cada quilombo que integrava Palmares tinha seu representante, e este decidia, de forma autônoma, ou seja, conjuntamente com o seu povo como solucionar problemas incidentes em seu reduto e, monarquia, pois possuíam um rei com toda distinção hierárquica-social, muitas vezes não só social como também religiosa, e que em tempos de guerra exercia poderes absolutos. Era dessa forma **um modelo singular de governar o povo**.

No entanto, a concepção original de *Rebeliões*, de 1959, em que o Quilombo de Palmares se converte em República, não está

completamente elaborada. No último capítulo – “Tática de luta dos escravos” – veremos que Clóvis Moura opõe “guerra de posições” a “guerra de movimento” e destaca que, na luta dos quilombolas, a “guerra de guerrilhas” que privilegia o movimento é o que explica o sucesso das lutas negras neste período.

Por outro lado, nos processos de luta em que prevaleceu a “guerra de posição” – o que é o caso de Palmares – os negros amargaram a derrota (MOURA, 1959b). É ao longo de seus livros e artigos – e na relação com o movimento negro e no contato com outros intelectuais – que Clóvis Moura irá aprimorar sua interpretação seminal sobre a República de Palmares e conferir-lhe um caráter de nação em formação. Em *A sociologia do negro brasileiro*, de 1988, Moura (1988, p. 182-183) afirma:

Parece-nos que [...] Palmares teve todas ou pelo menos as principais condições de ser uma nação, possivelmente independente, ou componente do país que se formava, se esses chamados civilizados (os colonizadores) não tivessem mobilizado contra ela todo o seu arsenal repressor e deixassem a República palmarina desenvolver as suas instituições internas, as suas forças produtivas e aprimorar a sua dinâmica econômica e social pacificamente [...] O que levou a República de Palmares a ser condenada e extinta foi [...] a sua estrutura econômica e social comunitária que se chocava com o sistema que se baseava nas relações escravistas.

É exatamente neste ponto que observamos uma convergência entre Chaka, analisado no primeiro capítulo, e Zumbi como símbolos de um novo momento da relação conflituosa entre os negros e o Ocidente (GILROY, 2001; HALL, 2006) que, em nosso ponto de



vista, transita da afirmação estética à política. Em certa medida, são símbolos políticos e da ação coletiva que, ao contrário de negar as experiências afro-diaspóricas, incorporam-nas no corpo das práticas e ações e conferem-lhes um caráter universal.

### ***Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha (1964): autenticidade e autoconsciência***

A “orelha” de *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha*, escrito por ocasião das comemorações dos cinquenta anos da morte do pensador fluminense, é assinada pelo poeta e crítico literário paulista Jamil Almansur Haddad (1914-1988), que foi colaborador da *Revista Brasiliense* (sob a liderança comunista de Caio Prado Jr) e de *Anhembi* (dirigida por Paulo Duarte, um socialista, de viés liberal, e que circulou entre 1951 e 1961) (LIMONGI, 1987).

Em seu estudo sobre a *Brasiliense*, Fernando Limongi (1987) demonstra que Jamil Henrique L. Alves, Jamil Almansur Hadad, Mário da Silva Brito, Cassiano Nunes e Sérgio Milliet faziam parte do grupo que colaborou com as duas revistas. Este trânsito de intelectuais entre as duas revistas se deve, segundo ele, ao solo comum da cultura paulista, ou seja: para além das diferenças ideológicas, existe uma determinada configuração cultural – que define os temas e a forma de abordá-los – que é compartilhada pelos intelectuais paulistas dos anos 1950 e 60. Por sua vez, Pécaut (1990, p. 184) prefere falar em cultura política, ou seja, “[...] um fenômeno de sociabilidade política e uma adesão implícita a uma mesma leitura do real”.

Na apresentação do livro de Clóvis Moura, Jamil Haddad defende que:

Clóvis Moura mostra o que pode ter sido no Brasil a luta entre o pensamento legítimo e o alienado: o pensamento derivado das realidades brasileiras, nascido de nosso solo, verdadeiramente, como a planta ou como o homem e o outro oriundo das imposições das ideologias exóticas, fabricadas sob medida para a manutenção do tenebroso estatuto colonial [...] [Euclides da Cunha] nos indica, na história das idéias em nosso país, o início do processo de ruptura entre o tipo de pensamento que nos interessa e o que nos é imposto para o atendimento de interesses alheios; o pensamento que nos leva à subordinação colonialista e o que nos abre as luminosas perspectivas da emancipação nacional. (MOURA, 1964b).

Desta maneira, a apresentação de Jamil Haddad da obra de Clóvis Moura sobre Euclides da Cunha carrega nas tintas do consenso nacional-popular dos intelectuais dos 1950-60: trata-se, nas palavras de Pécaut, de uma “cultura política regendo o mundo intelectual” (1990, p. 184). Em outros termos, este nacional-popular (em todas as suas expressões: ISEB, PCB, Centro Popular de Cultura (CPC), esquerda católica, Ação Popular) circula no interior do mundo intelectual com a força de um dado do senso comum e, desta forma,

[...] preside a maneira como os intelectuais interpretam o seu movimento à luz de uma concepção de historicidade que articula o nacional, as classes e o desenvolvimento das forças produtivas. Representa, enfim, simbolicamente, o que define o sentimento de participação comum num mesmo grupo (PÉCAUT, 1990, p. 185).

Evidentemente, este consenso nacional-popular não pode ser tomado como um todo homogêneo: os diferentes caminhos dentro deste projeto, trilhados por intelectuais nacionalistas, comunistas e ligados à esquerda católica, a partir da década de 1960, abrem espaço para distintas práticas políticas e asseguram a este esquema de interpretação o seu caráter de cultura política (PÉCAUT, 1990, p. 185).

Em nosso ponto de vista, a principal questão do livro de Clóvis dedicado a Euclides da Cunha é a oposição entre conhecimento autêntico e conhecimento alienado, que se desdobra em uma teoria sobre o papel dos intelectuais na sociedade brasileira. Com isto, Euclides da Cunha – como momento limite da consciência nacional – é apresentado como um autor “ideologicamente alienado, mas sensível aos problemas da nação” (MOURA, 1964b, p. 10). Importante se torna frisar o que já apontou o historiador Mota (1977, p. 110-112) sobre o significado do termo “ideologia” entre os intelectuais de 1945-64: ela liga o pensamento teórico à experiência das massas no sentido de se opor ao elitismo intelectual da geração dos anos 1920-30.

A análise do pensamento de Euclides da Cunha não está, para Clóvis Moura, dissociada de uma interpretação crítica do intelectual. Como já observamos acerca de sua crítica ao II Congresso Nacional de Sociologia (Minas Gerais, 1962), Moura volta à carga em relação ao desenvolvimento da sociologia como disciplina acadêmica voltada para a racionalização e o aprofundamento da hegemonia burguesa nas sociedades capitalistas. Por sua vez, os sociólogos são acusados de vender sua força de trabalho às classes dominantes, atuando em instituições e empresas – como faculdades, departamentos de pesquisas, entidades patronais – com o objetivo de desenvolver técnicas que objetivem “melhorar o controle”, a “disciplina das empresas” ou “resolver problemas políticos”, dentro dos quadros institucionais vigentes (MOURA, 1964, p. 12).

Em oposição à sociologia acadêmica – ontologicamente burguesa – observamos o nascimento do marxismo, como expressão independente de autoconsciência da classe operária (MOURA, 1962c, p. 12). Por outro lado, os intelectuais acadêmicos, por sua própria função social de mantenedores da ordem burguesa, não poderiam adotar, sem deformações, o instrumental teórico do marxismo. Voltando à sua análise de Euclides da Cunha, Moura (1964b, p. 13) aponta a pouca influência do marxismo na época deste, pois, no seu entender, “[...] era impossível que a *intelligentsia* brasileira, sem sofrer nenhum impacto político da classe operária, o aceitasse independente da práxis social.” E segue em sua argumentação dizendo que o Brasil do século XIX herda, do ponto de vista filosófico e das ideias, a herança que as lutas pela independência “[...] haviam feito a nossa *intelligentsia* teorizar” (MOURA, 1964b, p. 14). Ou seja, é a práxis que provoca a consciência: é a ação (entendida aqui como luta, politicamente orientada) que forma o pensamento. Dentro deste arcabouço teórico fica mais inteligível a afirmação que hoje nos soa um tanto simplista em relação aos intelectuais

À medida que um autor contribui para essa tomada de autoconsciência social, terá construído uma obra que coopera para impulsionar a sociedade; à proporção que sua obra contribui para alienação da realidade social, terá retardado o processo dinâmico de desenvolvimento. Porque – conforme veremos adiante – as sociedades, à medida que adquirem consciência de sua problemática emergente, criam dois tipos de intelectuais, já que essa problemática é dicotômica: um que serve conscientemente ao desenvolvimento e outro que, consciente ou inconscientemente, procura retardá-lo. (MOURA, 1964b, p. 9).

Esta interpretação, que nos parece um tanto esquemática, deve ser compreendida à luz de dois aspectos: o primeiro, o consenso nacional-popular, a que já aludimos, em que os conceitos de nação, classe e desenvolvimento surgem interligados em torno de um movimento inexorável que levaria ao reencontro do país consigo mesmo e com sua cultura autêntica (desta maneira, Clóvis Moura toma como sinônimos os conceitos de *autenticidade* e *autoconsciência*); por outro lado, é uma reação ao intelectual acadêmico visto como distante dos problemas nacionais emergentes ou, em outros termos, uma espécie de “burocrata das idéias”.

Desta maneira, a autoconsciência das classes despossuídas, que deram origem ao marxismo, é também o fundamento da necessidade de se construir uma visão que “refletisse o nosso ser e não fosse apenas transbordamento ideológico das metrópoles nos países de economia periférica”. Dentro da interpretação mouriana, Euclides da Cunha, sempre atormentado por nossa realidade, “não conseguiu, todavia, uma conceituação autoconsciente da realidade brasileira, mas, por outro lado, não caiu em uma alienação total, completa, da nossa problemática social” (MOURA, 1964b, p. 15, 18).

A posição intelectual de Clóvis Moura, integrada à cultura política, está ligada à sua tomada de posição em relação aos círculos intelectuais e acadêmicos. É interessante observar em *Rebeliões* e em *Introdução*, o seu silêncio em relação à Escola Paulista de Sociologia e às pesquisas realizadas por Florestan Fernandes e Roger Bastide sobre as relações raciais em São Paulo.

Pécaut (1990, p. 173-74) afirma que um traço distintivo entre as elites intelectuais paulistas e cariocas, no intervalo democrático do pós-Segunda Guerra é, por parte dos primeiros, um maior investimento na formação de um campo de profissionais acadêmicos

e chama a atenção, por exemplo, para o fato de que, enquanto no Rio de Janeiro instituições como o ISEB eram criadas para resolver problemas imediatos, em São Paulo se investia na USP e na imposição de critérios de cientificidade; por outro lado, enquanto no Rio se observava uma recuperação do getulismo e greves políticas, em São Paulo, havia uma desconfiança em relação à herança estadonovista e ao populismo (o que, por sua vez, não impediu os comunistas paulistas de, por duas vezes, 1947 e 1948, se aliarem ao populismo conservador de Adhemar de Barros).

A forte institucionalização das ciências sociais em São Paulo ia de encontro às pretensões intelectuais de Clóvis Moura. Como alternativa, Moura estruturaria uma sociologia militante (a *sociologia da práxis*), adequada a sua trajetória intelectual, junto aos círculos intelectuais comunistas, além da condição ambivalente que sua posição de *intelectual-jornalista* conferia à sua relação com o campo acadêmico.

### **O *intelectual* quilombola: política e (des)encanto em Clóvis Moura**

A publicação de *Rebeliões da senzala* (1959) e *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964) são momentos de tomada de posição de Clóvis Moura que, por sua vez, está menos relacionada à postura crítica e radical do autor e mais à pouca aceitação de suas ideias nos círculos intelectuais que integrou, seja o círculo de pensadores comunistas seja os intelectuais acadêmicos. Ou seja, é esta “pouca aceitação” de seu pensamento que o torna um radical e não o contrário (MESQUITA, 2002, p. 176; KONRAD, 2007).

Como pudemos observar no capítulo I, seus esforços de aproximação da sociologia acadêmica remontam à década de 1940, quando residia em Juazeiro. Moura se aproximou de Caio Prado Júnior, principal expoente intelectual comunista, ainda na Bahia, em 1949, e tentou, em 1953, sem sucesso, publicar *Rebeliões da senzala* pela editora Brasiliense, de propriedade do intelectual paulista. De acordo com Mesquita (2002, p. 177), “[...] o fato é que seu primeiro livro, *Rebeliões da senzala*, foi, eufemisticamente, pouco acolhido pelos intelectuais brasileiros, pertencentes ou não ao Partido Comunista, que resistiram a sua tese”.

Atacando pelos flancos do sistema de relações intelectuais, Clóvis assume posições arriscadas. Em primeiro lugar, opõe-se à sociologia acadêmica que, em terras paulistas, se fortalece e cristaliza com o surgimento da Escola Paulista de Sociologia, liderada por Florestan Fernandes. Ao mesmo tempo, a década de 1950 marca o ciclo de estudos patrocinados pela Unesco sobre relações raciais no Brasil (maio, 1997) que, por sua vez, se contrapõem à sociologia culturalista de Gilberto Freyre através dos estudos de Luis de Aguiar da Costa Pinto (1953), no Rio, Thales de Azevedo (1955), na Bahia, e Florestan Fernandes (1955), em São Paulo. Apesar de romper com os estudos culturalistas, a interpretação mouriana, neste contexto, receberá o selo de produção ensaística, não científica e militante.

Em segundo lugar, como demonstraram os estudos de Mota (1977) e Pécaut (1990), mesmo defendendo pontos de vista distintos, a intelectualidade brasileira do pós-Guerra, da qual faz parte Clóvis Moura, sociologicamente, tem como característica a sua politização em torno do enfrentamento dos problemas nacionais. Clóvis Moura se lançou no estudo da “realidade brasileira” como forma de legitimação intelectual, fora do campo acadêmico, ou seja, tomou

o encontro real ou imaginário com uma determinada realidade – a “realidade brasileira” – como forma de legitimação intelectual e política. Sua atitude está de acordo com as regras do jogo definidas dentro das condições objetivas de construção do pensamento intelectual: é o processo histórico-político concreto – centrado nos sujeitos – que desmascara as ilusões que separam os intelectuais da massa. No entanto, ao contrário de outros intelectuais, a exemplo de Caio Prado Júnior, Clóvis se centra na condição de intelectual-político, polemista, autodidata e sem especialização acadêmica.

Em terceiro lugar, temos a distância de Clóvis Moura, neste período, das organizações antirracistas e do movimento negro. No pós-Segunda Guerra, o movimento negro toma parte do que Antônio Sérgio Guimarães chama de *consenso racial-democrático*, ou seja, ao pôr em causa o preconceito racial e defender uma Segunda Abolição, como o fez o Teatro Experimental do Negro de Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos no Rio de Janeiro, não questionava o consenso em torno da *democracia racial*. Era mais interessante, do ponto de vista político, participar do esforço empreendido por antropólogos e artistas “brancos” de reinvenção da cultura afro-brasileira e, ao mesmo tempo, disputar espaços na democracia então instituída (GUIMARÃES, 2002, p. 146). No longo depoimento ao escritor Luis Silva (Cuti), o militante negro paulista José Correia Leite (1900-1990), entre os anos 1940 e 1950, não faz qualquer referência à participação de Clóvis Moura em algum movimento político negro (ao contrário, por exemplo, de Florestan Fernandes, Sérgio Milliet, Solano Trindade e Fernando Góes) (CUTI; LEITE, 1992). O seu reconhecimento *intelectual*, neste momento, não depende de sua condição “racial”, ou seja, ela não é declarada.



Desta maneira, por mais que tivesse incursionado no terreno da cultura negra, a análise materialista do negro rebelado levaria pelo menos uma década para ser assimilada pela liderança do movimento negro; no ambiente de forte consenso racial-democrático do Pós-Segunda Guerra, do qual a liderança negra participava: o insurgente das senzalas era um símbolo de ruptura e dissenso. No próximo capítulo analisaremos com mais detalhe a crítica de Clóvis Moura à versão brasileira da negritude que teve como principais expressões Abdias do Nascimento (MACEDO, 2006) e Guerreiro Ramos (BARBOSA, 2004).

Em quarto lugar, temos o desencanto de Clóvis Moura com os rumos do PCB. Nas lides pecebistas, ele já havia abraçado as teses caiopradianas, marginalizadas no partido, porém, ao contrário dos intelectuais da *Revista Brasiliense* não se contenta em manter-se no limite da crítica. Em 1962, é um dos poucos intelectuais de expressão que ingressam na dissidência – liderada por João Amazonas, Pedro Pomar e Maurício Grabois – que dará origem ao PCdoB (MAESTRI, 2004). Clóvis era amigo de Pedro Pomar – militante do PCdoB assassinado por agentes da ditadura no Massacre da Lapa, em São Paulo, em 1976 – do qual foi compadre. A disputa no interior do PCB, que selou o surgimento de sua dissidência, do PCdoB, opunha os que defendiam as bandeiras revolucionárias expressas no Manifesto de Agosto de 1950 e o “reformismo” do grupo de Prestes, hegemônico nas lides comunistas e que levou ao partido a uma linha de apoio e colaboração ao governo de João Goulart. No PCdoB, dista-se do centro dirigente do partido e concentra sua colaboração na área cultural<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>Entrevista de José Carlos Ruy em 13 de novembro de 2009.

Com o golpe militar de 1964, a intelectualidade brasileira revê seus esquemas explicativos sobre a realidade nacional. De acordo com Mota (1977) entre 1965 e 1969, observamos um período de revisões radicais e aberturas teóricas. Para Clóvis Moura, será um momento de aprofundar e radicalizar as conclusões que chegara em *Rebeliões e Introdução*. Por outro lado, a partir dos anos 1970, a sua legitimação intelectual, ao contrário dos anos 50 e 60, passa pela afirmação de sua identidade negra. É o que analisaremos em nosso próximo capítulo.



**Capítulo III**

**A SOCIOLOGIA DA PRÁXIS NEGRA**

## ***Sparkembroke africano***

Apesar da repressão da ditadura militar instaurada em 1964, Clóvis mantém constante colaboração com o PCdoB (na clandestinidade). Na trajetória de Clóvis Moura teve impacto a morte de duas lideranças comunistas com as quais manteve estreita relação nos anos 1950 e 60: o primeiro, Pedro Pomar (1913-1976), dirigente do PCdoB, amigo e compadre de Moura, morto em 1976, no Massacre da Lapa, em São Paulo, por agentes da ditadura militar;<sup>77</sup> o segundo, Carlos Mariguela (1911-1969), militante comunista baiano, assassinado em 1969.<sup>78</sup> Observe-se que tanto a organização de Pomar (PCdoB) quanto a de Mariguela (Aliança Libertadora Nacional – ALN) adotariam uma estratégia de resistência armada à ditadura militar.

Profissionalmente, Clóvis Moura atuaria entre, 1960 e 69, como sub-secretário de redação e crítico literário do *Correio Paulistano*. Nos anos 1969-72, torna-se diretor do Jornal *Folha de São Carlos*, no interior paulista em cujas páginas fez sucesso com as crônicas que escrevia com o pseudônimo de “Sparkembroke” (REIS, 2008, p. 99), provavelmente uma referência ao romance *Sparkembroke* (1936), do escritor inglês Charles Morgan (1894-1958). A experiência em terras são-carlenses marcaria, também, uma aproximação com o movimento negro que se reorganizava nos anos 1970, através do *Centro Recreativo e Cultural Flor de Maio*.

Em pouco tempo, Clóvis Moura iniciaria um ciclo de viagens internacionais, na condição de pesquisador e intelectual negro: em 1974, representou o país no Colóquio Negritude e América Latina, realizado em Dakar, e, em 1977, participa, em Houston, nos Estados

---

<sup>77</sup> Entrevista de José Carlos Ruy em 13 nov. 2009.

<sup>78</sup> Currículo de Clóvis Moura e entrevista por José Carlos Ruy em 13 nov. 2009.

Unidos, de dois conclaves acadêmicos, o 20º Encontro da *LASA – Latin American Studies Association* e o 7º Encontro da *ASA – African Studies Association*. A ampliação das oportunidades de inserção e circulação intelectual fez com que Clóvis Moura fundasse, em meados dos anos 1970, o IBEA – Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas, através do qual desenvolveu pesquisas em parceria com o poder público.<sup>79</sup> Este momento coincide com a intensa participação de Clóvis Moura em ciclos de estudo sobre o negro, além, é claro, da sua maior integração ao movimento negro.

Como vimos no capítulo II, a experiência intelectual de Clóvis, nos anos 1950 e 60, tinha como principal referência os empreendimentos culturais, jornais e revistas ligados aos círculos intelectuais comunistas. Sem deixar de contribuir com a imprensa partidária e de ter contato com os círculos militantes da causa comunista, Clóvis se lançará com maior vigor, nos anos 1970, com a renovação do interesse nos estudos sobre o negro, aos espaços institucionais e políticos abertos à questão racial, racismo e cultura negra. José Carlos Ruy narra que, quando conheceu Moura, este organizava, através do IBEA, um ciclo de estudos sobre o negro, que ocorreu na sede da União Brasileira de Escritores (UBE) que reuniu, entre outros, os intelectuais acadêmicos Otávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso e Oracy Nogueira.<sup>80</sup>

Por outro lado, observa-se a reivindicação, por Clóvis Moura, de sua condição racial. O antropólogo Kabengele Munanga, natural do Zaire e, na época, recém-chegado ao Brasil, narra, da seguinte maneira, o seu primeiro contato com Clóvis Moura.

---

<sup>79</sup> Currículo de Clóvis Moura e entrevista por José Carlos Ruy em 13 nov. 2009.

<sup>80</sup> Entrevista José Carlos Ruy, 13 nov. 2009.

O conheci em 1976, durante o ciclo de palestras na, então ‘Semana do Negro’, organizada pelo Professor João Batista Borges Pereira. Para quem acabara de chegar ao Brasil, com certeza de estar entrando no maior país da democracia racial do mundo, a minha surpresa foi muito grande ao ouvir o professor Clóvis Moura denunciar, na sua fala, a discriminação racial contra o negro no país. O que mais me impressionou, foi ele se referir ao negro na primeira pessoa do plural ‘nós negros’, ao invés de falar na terceira pessoa ‘ele negro’, ‘eles negros’. Ele usava a primeira pessoa para deixar, nitidamente, claro ao público presente, que ele também, embora mestiço claro, considerava-se negro. No auditório, algumas pessoas murmuravam, inconformadas com sua ousadia em considerar-se negro num país onde todos os não brancos são – falando politicamente correto, no contexto daquela época – chamados de morenos, até os indivíduos fenotipicamente negros. (MUNANGA, 2004).

A ambivalência da condição racial de Clóvis também é destacada por outros autores (MESQUITA, 2002, p. 147, MAESTRI, 2004): em um país em que passaria por branco ou “moreno”, Clóvis Moura se autodefine negro. Como já vimos no capítulo I, de família racialmente mista, Clóvis Moura desde cedo tinha consciência de sua diferença fenotípica<sup>81</sup> – o que não significa que se autoafirmasse como *negro*. É controverso o momento em que Clóvis Moura “se torna” *negro*. O que podemos afirmar é que, a partir dos anos 1970, Moura passa a se apresentar publicamente como intelectual negro e, ao contrário dos anos 1950 e 60, mantém forte relação com organizações negras e antirracistas, a exemplo do Movimento Negro

---

<sup>81</sup> Entrevista Soraya Moura, 9 jun. 2009.

Unificado (MNU), em 1978, e da União dos Negros Pela Igualdade (UNEGRO), em 1989 (MESQUITA, 2002).

A condição de intelectual negro de Clóvis Moura ganha terreno com o maior reconhecimento público de sua produção intelectual – o que não alterou, no entanto, sua condição de intelectual marginal (MOURA, 1977). Desta maneira, contribuiria, junto com Hamilton Cardoso (1954-1999), Maria Beatriz Nascimento (1942-1995), Lélia Gonzalez (1935-1994) e Eduardo de Oliveira e Oliveira (1924-1980), principais representantes de uma geração de ativistas do movimento negro brasileiro dos anos 1970/80, para a valorização da cultura negra africana, a crítica das representações raciais dominantes (crítica e denúncia do mito da democracia racial) e uma estratégia de engajamento e mobilização política (NASCIMENTO, 1989; HANCHARD, 2001; PINHO, 2003).

De acordo com Antônio Sérgio Guimarães, o MNU dos anos 1980 estava em “continuidade com os movimentos negros dos anos 1930, 1940, 1950 e 1960, numa linha evolutiva em que as rupturas refletiram apenas o amadurecimento do pensamento negro e o desenvolvimento da sociedade e da nação brasileira” (GUIMARÃES, 2002, p. 158). No entanto, com a formação do MNU,

[...] desmascarar a ‘democracia racial’, em sua versão conservadora, de discurso estatal que impedia a organização das lutas anti-racistas, passa a ser o principal alvo da resistência negra. No entanto, tal resistência vai se dá primeiro no campo cultural que no campo mais propriamente político. (GUIMARÃES, 2002, p. 158).

Do terreno da cultura, a liderança negra do MNU e outras organizações negras chegariam à política. É neste hibridismo entre

cultura, política e consciência negro-revolucionária que a produção intelectual de Clóvis Moura, que nos anos 1940 e 50 transitara da cultura negra à luta de classes negra – processo materializado no quilombo e sua maior expressão, Palmares –, constituirá um manancial de análises sociológicas do negro-rebelde. Em nosso ponto de vista, com o surgimento da sociologia da práxis negra temos a radicalização do significado *político* do negro na sociedade ocidental.

## **Utopias, modernismo e modernidade negra**

Em *Atlântico Negro*, Gilroy (2001) se detém na compreensão de como a experiência dos negros na diáspora – corporificada a partir da escravidão, do deslocamento e do exílio – está amalgamada à formação da modernidade. Define, assim, o Atlântico Negro como um *mesmo mutável*: as experiências diaspóricas negras são formações transculturais e internacionais das quais emergem diferentes formas de construir identidades culturais, raciais e políticas em relação *a e na* modernidade.

A modernidade foi, originalmente, uma forma de pensar o Ocidente. Antônio Sérgio Guimarães a entende como uma ruptura com a ideia de tradição e clássico, predominante na representação do Ocidente como civilização, e que tem como raízes o cultivo da herança greco-romana que data da Renascença e a expansão dos domínios da Europa nórdica e ocidental (GUIMARÃES, 2003). Na Europa, a partir do final do século XIX, o movimento da vanguarda artística avança pela conjunção das transformações dos costumes e do modo de vida característico da *belle époque* desencadeado pelo



desenvolvimento tecnológico e científico e a crise da economia capitalista que precipitará a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Estas experiências artísticas, que se caracterizam por expressar a realidade de forma diferenciada e múltipla, estão representadas por movimentos como o cubismo, que trabalhou a qualidade dos planos geométricos superpostos, cuja maior expressão foram as telas do pintor espanhol Pablo Picasso (1881-1973); o dadaísmo, que libertou a expressão artística da lógica, coerência e coesão, protagonizado pelo poeta e ensaísta romeno Tristan Tzara (1896-1963); o futurismo, liderado pelo italiano Marinetti (1876-1944) e que exalta a velocidade, a máquina e o movimento; e o surrealismo do escritor francês André Breton (1896-1966). A transformação no gosto e na estética do mundo ocidental, sobretudo como reação à tragédia e carnificina da Primeira Guerra, materializada no sentimento destas vanguardas, incorpora as expressões estéticas do negro e suas manifestações culturais contíguas como modernas (GUIMARÃES, 2003).

Krishan Kumar chama atenção para o fato de a “[...] modernidade em geral ser concebida como um conceito aberto. Implica a idéia de continuação ininterrupta de novas coisas” (KUMAR, 1997, p. 119). Esta concepção de modernidade como rejeição do passado, no entanto, emerge como uma longa luta contra o desprezo do tempo presente pelos cristãos na era medieval, e a ideia de ciclos históricos, de ascensão e decadência, reapropriados da Antiguidade pelos historiadores e pensadores do Renascimento (KUMAR, 1997, p. 106-115).

A modernidade “olha para a frente”, ou seja, fixa o futuro como centro de atração de um tempo linear que, para Kumar (1997, p. 118-119), guarda relação com a ideia de milênio cristão em sua

fé em uma era de progresso e desenvolvimento infinitos. Com isso, a modernidade se vê como uma ruptura completa com o passado – o passado não diz nada sobre ela, não pode ser tomado como exemplo, como o eram, para os historiadores cristãos, as histórias de vida dos santos – em um ingresso num tempo futuro e infinitamente expandido.

Kumar (1997, p. 123), por outro lado, identifica dois fundamentos da era moderna: *modernidade*, projeto social e político, e *modernismo*, conceito estético, o que, para ele, caracteriza uma cisão dentro do projeto de modernidade que opôs, por um lado, “[...] a ciência, a razão, o progresso, o industrialismo” ao “[...] sentimento, intuição e uso livre da imaginação”. O que a modernidade afirma, o modernismo nega: no entanto, ao invés de processos excludentes, ambos convergem, se entrelaçam e marcam indelevelmente a alma do mundo moderno. Desta interação complexa, surgem, por obra do modernismo, as primeiras e virulentas críticas ao edifício rígido da modernidade, a sua sanha ordenadora de espaços, lugares e pessoas. Neste sentido, a ambivalência da modernidade está para Kumar (1997, p. 131) no fato de que “[...]a modernização – ou seja, os processos sociais e econômicos da modernidade – deu, desde o início, origem ao modernismo, ou seja, à crítica cultural da modernidade.”

Ao contrário da ideia de que o modernismo, como crítica cultural da modernidade, se manteve como um crítico imparcial, longe da trama envolvente da modernidade, é mais correto dizer que ambos se “fundiram”. Canclini (2000, p. 31-66) nos mostra, por exemplo, a conexão entre as vanguardas artísticas e seus rituais de incessante inovação com o mercado e a economia global no capitalismo contemporâneo. Em outros termos, o “gosto pelas rupturas” e o “amor à descontinuidade” da era moderna carrega

muito do modernismo como crítica cultural da modernidade, mas, no entanto, o faz de forma a tornar a ruptura algo permanente e infundável. Como movimento estético, que tem como principal representante Baudelaire, o modernismo procura extrair o “eterno do fugaz” (BAUDELAIRE, 1981, p. 402 apud KUMAR, 1997, p. 128).

Esta ruptura em torno da percepção do desenvolvimento do mundo ocidental, baseada na crítica aos pressupostos comportamentais, estéticos e culturais sedimentados durante séculos de inculcação e controle social (ELIAS, 1993) oferece abrigo às representações que os negros *passam a fazer de si mesmos* e formam um repertório de constructos intelectuais, artísticos e políticos *modernos* que estão confinados a uma relação instável e passível de reiteradas disputas e deslizamentos semânticos com o mundo ocidental.<sup>82</sup>

Portanto, para Guimarães (2003), a modernidade negra emerge como um processo de,

[...] inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental, mas sob a palavra negra se escondem personas muito diversas: o escravo e o liberto das plantações; o africano, o crioulo, o mestiço e o mulato das sociedades coloniais americanas; o norte-americano, o latino-americano, o africano e o europeu do mundo ocidental pós-guerra.

A modernidade negra pode ser dividida em dois momentos não necessariamente coincidentes: o primeiro, caracterizado por

---

<sup>82</sup>Os estudos pós-coloniais, representados pelos trabalhos de Hommi Babha, Edward Said, Gayatri Chakravorty, Stuart Hall e Paul Gilroy, a partir dos anos 1980, têm se dedicado a aprofundar a crítica sobre a experiência moderna para além das fronteiras do pensamento euro-americano e os seus fundamentos epistemológicos (Cf. COSTA, 2005).

representações positivas dos negros elaboradas por intelectuais ocidentais (cubismo, negrismo, modernismo); o segundo, o de representações positivas dos negros feitas por eles mesmos e para os ocidentais (GUIMARÃES, 2003). No entanto, as respostas intelectuais à inclusão dos negros ao ocidente não se apresentaram de forma uniforme e linear: elas variaram de acordo com o momento histórico e as tendências culturais dominantes, logo, a construção de identidades raciais dependeu de seus diferentes contextos discursivos.

Grin (2002, p. 201), por exemplo, compara a modernidade brasileira, surgida nos anos 1930, que reifica a mestiçagem e a ambivalência racial como marcas de nossa nacionalidade, ao purismo racialista presente nos contextos histórico norte-americano e europeu. Desta maneira, diferentes formas de integração dos povos e nações ao Ocidente se refletem em distintas modernidades negras e identidades raciais: se, na formação dos estados nacionais europeus e norte-americanos, prevaleceu a pureza identitária, no Brasil, a identidade nacional se constituiu como hibridismo e mestiçagem racial e cultural, em torno de uma identidade indiferenciada.

As modernidades negras, em termos da distribuição das populações negras na diáspora africana, podem ser organizadas em três formas originárias distintas: a norte-americana e do Caribe anglófono, a dos países latino-americanos de colonização portuguesa e espanhola e a dos países do Caribe francófono. A vertente anglo-americana se caracteriza pela afirmação de uma cultura negra relacionada à cultura dominante, mas independente desta. Já nos países colonizados por espanhóis e portugueses, os negros afirmam sua identidade em bases mestiças. Nos países do Caribe francófono, como um híbrido entre as duas formas anteriores, constroem-se

culturas nacionais e afirmam-se sub-culturas negras (GUIMARÃES, 2003).

Estas modernidades negras, do ponto de vista histórico, refletem diferenciadas respostas à elevação de milhões de negros escravizados à condição de cidadãos da sociedade burguesa. Em termos cronológicos, as ondas de emancipação se iniciam com a Revolução Haitiana (1804) e se encerram com a abolição completa da escravidão no Brasil (1888) (GUIMARÃES, 2003). Estas modernidades, por sua vez, representam distintas formas de apropriação da modernidade e contradiscursos sobre a integração dos negros na diáspora no Ocidente expandido (GILROY, 2001).

No entanto, é necessário considerar as diferentes estratégias de integração e superação de barreiras – sociais e raciais – erigidas contra os negros nas sociedades pós-abolição e como elas irão assumir um caráter *coletivo*.<sup>83</sup> No plano político, o contexto de luta cada vez mais radicalizado dos negros na diáspora contra o racismo (luta em defesa dos direitos civis, *Black Panthers*), o recrudescimento do *Apartheid*, na África do Sul, e a formação de novos estados nacionais africanos, nos anos 1950 e 60, contribuiu para o estreitamento das fronteiras que restringia o acesso à cidadania e circunscrevia à Europa, América e Estados Unidos, os conceitos de soberania, igualdade e autonomia política.

Naturalmente, a partir de suas distintas posições e interesses no mundo ocidental, os intelectuais negros se movimentam: inventam-se tradições (HOBSBAWN; RANGER, 1997) e fundam-se novas cosmologias de pertencimento nacional, “racial” e regional que ligam grupos sociais subalternizados e disseminam novas percepções acerca da sua participação política no mundo moderno (SPITZER,

---

<sup>83</sup> Ver: Spitzer, 2001, p. 198-223.

2001, p. 206). Por exemplo, se compreendemos que um processo similar ocorre em relação às populações indígenas, na América Latina, podemos fazer uma comparação entre duas construções culturais relevantes, no sentido de demonstrar o imbricamento entre alternativas discursivas à integração das populações negras e indígenas ao Ocidente e construções políticas: o comunismo incaico de José Carlos Mariátegui (1894-1930) e a República de Palmares de Clóvis Moura (já analisada no capítulo II).

O crítico literário, jornalista e sociólogo peruano José Carlos Mariátegui nasceu em Monquecua, em 1894, e faleceu em Lima, em 1930, com apenas 36 anos de idade. Começou a escrever poemas, para a imprensa limenha, sob o pseudônimo de Juan Croniqueur, dedicou-se à crítica literária e aproximou-se das correntes nacionalistas que agitaram a república peruana no início do século XX. No prólogo ao romance do escritor Valcarcel, *Tempestad en los Andes*, Mariátegui (1975, p. 21, grifo nosso) expressa da seguinte maneira a sua crença no ressurgimento da cultura indígena peruana:

A fé no ressurgimento indígena não provém de um processo de 'ocidentalização' material da terra quechua. Não é a civilização, não é o alfabeto do branco, o que enobrece a alma do índio. É o mito, é a idéia da revolução socialista. A esperança indígena é totalmente revolucionária. O mito, a idéia, em si mesmo são agentes decisivos no despertar de outros velhos povos, de outras velhas raças em colapso: hindus, chineses etc. A história universal tende, hoje mais do que nunca, a reger-se pelo mesmo quadrante. ***Porque há de ser o povo incaico, que construiu o mais desenvolvido e harmônico sistema comunista, o único insensível à emoção mundial?***

Para Clóvis Moura, a República Palmarina<sup>84</sup> era um misto de monarquia e democracia e tinha como objetivo a valorização desta construção política negra vista e representada como moderna (em comparação, naquele momento, ao estatuto colonial-escravista). Portanto, estas tradições e cosmologias devem ser vistas como construções simbólicas sobre modos de vida apresentados ao mundo ocidental como modernos e que, no contexto de luta política dos negros africanos e na diáspora, radicalizado entre as décadas de 1950 e 80 do século XX, se incorporam às teorias marxistas, terceiro-mundistas e nacionalistas revolucionárias e formam uma teia multiforme de projetos, versões e representações sobre sociedades futuras (utopias) e comunidades imaginadas (ANDERSON, 2005).

Nas próximas seções, veremos como a negritude como práxis, sua oposição à sociologia acadêmica, a defesa do praxismo negro e o processo de marginalização da classe média negra e do negro-massa na sociedade de classes estruturam e são estruturadas pelo pensamento marxista de Clóvis Moura.

### **Colóquio em Dakar (1974): a práxis da negritude**

Nas páginas do *Jornal de Debates*, em 1974, Clóvis Moura publica o artigo “Negritude: uma solução, nunca um problema” (republicado, em 1983, em *Brasil: raízes do protesto negro*, com o título “Dilemas da negritude”). Moura havia acabado de realizar sua primeira viagem internacional: entre os dias 7 e 14 de janeiro participara do Colóquio Sobre Negritude e América Latina, realizado sob os auspícios do governo do Senegal do qual era presidente,

---

<sup>84</sup> Analisada no capítulo II.

naquele momento, Leopold Senghor (1906-2001). Representava a bancada brasileira no conclave, além de Clóvis Moura, o antropólogo pernambucano Renê Ribeiro (1914-1990). Durante o encontro, que teve como objetivo principal aproximar os intelectuais latino-americanos da temática da negritude, Clóvis teve contato, entre outros, com os intelectuais negros Nicomedes Santa Cruz (1925-1992), do Peru, e Zapata Olivella (1920-2004), da Colômbia.

A primeira parte do artigo de Clóvis Moura se atém à polêmica presente durante o Colóquio entre os que definiam a negritude como conceito – atitude dos negros em face ao mundo dos brancos (posição representada por German de Granda, da Espanha, e Renê Ribeiro, do Brasil) e os que defendiam a negritude como posição “existencial dinâmica” (com a qual se alinhavam, entre outros, Clóvis Moura e Nicomedes Santa Cruz, do Peru). Estabeleceu-se, portanto, uma oposição entre os “acadêmicos” que definiam a negritude como um conceito e/ou um campo estudo, de um lado, e, de outro, os “militantes” – grosso modo, negros – que a interpretavam em termos de ideologia (para ser “vivida e aplicada”). Para Moura, a posição dos cientistas tem como objetivo higienizar a *negritude*, trabalhá-la etnocentricamente – de fora para dentro – sem, com isso, compreender a sua “práxis – certa ou equivocada, não importa –, a possibilidade de ser usada como instrumento de conhecimento e ação no processo de transformação da realidade problemática” (MOURA, 1983, p. 40, 42).

Evidentemente, como parte do processo de autoconsciência social, a negritude possui densidade científica e relevância sociológica se, como o autor, a pensarmos em bases dinâmico-radicais. Em face às barreiras que impediam a assunção dos negros nos espaços brancos e que, como decorrência, levavam o negro a se reinventar



subjetivamente em um mecanismo de compensação frente à precária convivência com o mundo branco, surge a negritude. No entanto, a negritude extrapola seus limites iniciais – a consciência de si do negro em face ao mundo branco – e assume uma significação universal, se exterioriza como consciência de uma humanidade alienada.

Se a negritude (ou qualquer outro nome que a designe) é a generalização das contradições criadas em uma sociedade opressiva e se ela exterioriza - em termos de conscientização – exatamente o lado mais irracional dessas contradições, então é um instrumento de conhecimento válido a partir daquele conceito de Hans Freyer, segundo o qual só sabe algo sociologicamente quem quer algo socialmente. Isto é: a negritude como método de observação participante, representa a unidade entre a teoria e a prática no sentido de desalienar não apenas as populações negras, mas todos aqueles estratos populacionais que, de uma maneira ou de outra, se sentem oprimidos e/ou marginalizados pelo sistema dominante em qualquer parte. (MOURA, 1983, p. 43).

Foi esta posição, no entender de Clóvis Moura, que prevaleceu durante o Colóquio em Dakar: pensar a relação e as implicações da negritude aplicadas à realidade latino-americana. Na segunda parte do artigo, Clóvis faz uma crítica às raízes aristocráticas da negritude, localizando suas origens na atitude de protesto intelectual de negros com formação europeia, radicados na Paris dos anos 1930. No entanto, com a descolonização africana, este movimento intelectual assumiu caráter político e ideológico. Com o avanço da descolonização do continente africano a negritude passou a ser combatida por setores conservadores e sua ala mais radical (*Wole Soyinka*), isto porque, para

Clóvis Moura, ela correspondeu à conscientização “da opressão que sofriam como negros letrados”, mas não somou seu protesto estético “ao protesto social e político passivo e muitas vezes ativo de milhões de negros africanos os quais, sob as condições do colonialismo, sobreviviam na África Negra” (MOURA, 1983, p. 44).

No entanto, alguns, a exemplo de Senghor, souberam converter este protesto estético em práxis política, mesmo que, para Moura (1983), a negritude de Senghor tenha se revelado politicamente equivocada e frustrante. A força dos movimentos de libertação africanos e a integração dos dilemas comuns dos países do chamado Terceiro Mundo deram novo combustível dialético à negritude. Se, por um lado, a negritude no contexto europeu e africano sofreu a inflexão da práxis política anticolonialista, no Brasil, por outro lado, o mesmo não ocorreu. A negritude ficou congelada, sem a força dos movimentos políticos de massa, e estagnou como categoria aristocratizante praticada por uma elite negra. Excetuando-se algumas tentativas isoladas de uma negritude popular e radical – refere-se a Solano Trindade –, a negritude brasileira não passou de ideologia de uma elite intelectual negra. Clóvis Moura faz uma análise crítica da recepção da negritude – como movimento ideológico – por parte dos intelectuais ligados ao Teatro Experimental do Negro (TEN) nos anos 1950.

O Teatro Experimental do Negro, em termos históricos, coincide com o intervalo democrático do Pós-Segunda Guerra Mundial (1945-1964) e com o que Antônio Sérgio Guimarães entende por *consenso racial-democrático*: com a desmoralização do racismo pseudocientífico e a derrocada do nazismo e dos governos autoritários (fascismo, franquismo) segue-se a valorização da cultura na interpretação da realidade nacional e, por seguinte, uma

maior afirmação da cultura negra por parte da intelectualidade negra incrustada no Teatro Experimental do Negro (GUIMARÃES, 2002, p. 144-149). Abdias e Guerreiros Ramos, principais expoentes do teatro negro, tiveram suas trajetórias ligadas ao trabalhismo e apoiaram governos que disputavam o legado do varguismo (MACEDO, 2006; BARBOSA, 2004).

Por outro lado, em termos sociológicos, a atração dos negros por este consenso racial-democrático se segue ao maior acesso da população afro-descendente às instituições de ensino no Brasil, a partir dos anos 1950, segundo Andrews (1988, p. 247), que, tendo por base a posição do negro paulista, afirma:

O índice em que os afro-brasileiros estavam se graduando no segundo grau e na universidade ainda estava bem atrás do índice dos brancos. Entretanto, desde 1950 esse índice aumentou muito mais rapidamente entre a população negra do que entre os brancos, e o número de graduados negros no segundo grau e na universidade era agora grande o bastante em termos absolutos para constituir um grupo significativamente numérico de competidores não brancos para ingressar na classe média paulista.

O momento histórico em que cada vez mais negros são incorporados através da escolarização à classe média – o que não significa dizer uma redução das desigualdades sociais – coincide com a formação do TEN e outras experiências similares como a Associação Cultural do Negro (ACN) e o Aristocrata Clube, de São Paulo. Para Clóvis Moura, a versão brasileira da negritude, o Teatro Experimental do Negro, levou à aristocratização e elitização do movimento no país, o que, por sua vez, refletia

[...] a ótica de uma intelectualidade negra pequeno-burguesa que usava a negritude como fronteira ideológica para separá-la da grande massa marginalizada das favelas, dos mocambos do Nordeste, dos cortiços e de outros locais e áreas onde se concentra a população e a problemática do negro no Brasil (considerado pré-letrado e pré-lógico), este comportamento intelectualizado e elitista da negritude levou a que ela fosse se desgastando. (MOURA, 1983, p. 45).

Portanto, as perspectivas divergem quanto ao conteúdo *político* da luta *negra*, que deve alcançar as massas e não ficar circunscrita a um movimento cultural de intelectuais negros.

Clóvis Moura defende posição idêntica a de Luiz de Aguiar Costa Pinto, em *Relações raciais no Rio de Janeiro* (2001), que, ao analisar o Teatro Experimental do Negro, defende a coexistência entre organizações da elite negra (no qual se inscreve o teatro negro) e as do *negro-massa*. Este raciocínio já fora aplicado por George Reid Andrews, que chama a atenção para a “atitude de desprezo” dos negros de classe média paulista para com os trabalhadores negros, nos anos 1950 e 60, e a distinção entre as formas de associação dos grupos negros de classe média e os grupos negros situados na posição de trabalhadores manuais (proletários).

Procurando escapar de qualquer associação possível com outros elementos ‘mal-afamados’, os negros de classe média de São Paulo comportavam-se de uma maneira muito parecida àquela de seus contrapartes brancos. Retirando-se do ‘mundo da rua’ – ou, do mundo privado de suas famílias, ou naquele mundo maior, mais ainda privado, dos clubes sociais ou afro-brasileiros. Os próprios nomes destes clubes –

Clube dos Evoluídos, Aristocrata Clube – expressa a visão que seus membros tinham de si próprios como separados – e acima – da massa negra. Na verdade, na retrospectiva fica claro que o retrato que Florestan Fernandes fez dos negros anômicos dos anos pós-emancipação deve muito mais às atitudes de seus informantes de classe média com respeito ao ‘animalizado’ lúmpem dos negros... (ANDREWS, 1998, p. 279-280).

Segundo Clóvis Moura (1986) ao fazer da negritude uma “atitude psicológica de revolta inconsciente e vaga de negros intelectuais frustrados no mundo dos brancos” e deixar de emprestar-lhe o caráter de ideologia para ser “vívda e aplicada”, este comportamento elitista do Teatro Experimental do Negro levou ao desgaste paulatino desta. Por outro lado, com a emergência do negro-massa, esta negritude aristocrática se restringe, naquele momento, a atenuar as tensões e conflitos entre as áreas brancas enriquecidas e as pobres, majoritariamente negro-parda. Provavelmente se referindo ao movimento negro paulista nos anos 1950 e 60, afirma que esta negritude aristocrática levou a que Luís Gama, símbolo da resistência radical do negro, fosse substituído pela Mãe Negra (símbolo passivo e masoquista).

Para Moura, no Brasil, a juventude negra, em sua busca de afirmar a dignidade negra, seria a ponta de lança de um movimento de unidade entre todos os setores marginalizados da riqueza nacional. Em nosso ponto de vista, há aqui uma referência indireta às jovens lideranças negras que, nos anos 1970, desencadearam um conjunto de ações, no plano político – originário de grupos de esquerda universitária –, que deram origem, em 1978, ao MNU (MOURA, 1983, p. 44).

A negritude deixaria de ser um movimento no campo das ideias para ganhar materialidade através da política e se constituir em movimento de libertação dos negros e dos oprimidos da exploração econômico-social e da dependência cultural dos antigos centros metropolitanos. Desta forma, torna-se força social e política com capacidade de incidir na materialidade do mundo social e definir os rumos do desenvolvimento social.

Destacando o discurso final do Ministro da Educação, Sr. Alione Sena, no Colóquio, Moura (1983, p. 46) acredita que, a partir da reformulação realista da negritude, em especial nas áreas da América Latina e do Terceiro Mundo, esta seria capaz de desempenhar “como etapa do pensamento, o mesmo papel que os filósofos do século das Luzes, precursores da Revolução de 1789 desempenharam, porque expressa uma vontade de libertação política e de desenvolvimento econômico e cultural.” É um movimento ideológico que, a partir de sua realização no mundo, abre espaço para a sua própria negação: negritude é consciência histórica, coletiva – forma de encetar a ação política – com o objetivo de superar uma situação de marginalização objetiva e construir um futuro, um “novo” que é negação do “antigo”. No entanto, não o faz sem – ao pôr-se na história como um movimento real – se negar a si mesmo como condição deste futuro.

### **Negro, bom escravo, mau cidadão? *Radicais e marginais* no protesto negro brasileiro**

*Negro, bom escravo, mau cidadão?* (1977), publicado na Série Temas Brasileiros, é o segundo livro de Clóvis Moura pela Editora Conquista, do Rio de Janeiro; em 1972, já havia sido publicado, na mesma série, a segunda edição de *Rebeliões*. Neste mesmo ano, 1977,

no México, é publicado *Sociología de la práxis* e, um ano depois, a sua versão em português, *A sociologia posta em questão* (1978). Estas publicações marcam a retomada do trabalho intelectual de Clóvis Moura nos termos em que já se iniciara no período anterior ao golpe militar de 1964: o estudo da intelectualidade brasileira e da questão racial. No entanto, a partir dos anos 1970, ambos os temas receberam um novo enquadramento.

Em *Negro, bom escravo, mau cidadão?* (1977) traz um enfoque mais sociológico do problema do negro sem prescindir de seu caráter histórico. O livro é composto de três partes que foram escritas para fins distintos: a primeira, relativa à posição do negro na sociedade capitalista pós-abolição, é a combinação de um ciclo de conferências realizado no Centro Recreativo e Cultural Flor de Maio, de São Carlos (neste período, Clóvis Moura residia em São Carlos e era jornalista naquela cidade) e de um curso de extensão universitária ministrado no Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina; o segundo, uma análise histórica sobre o negro na formação da América Latina, trata-se de sua comunicação apresentada no Colóquio sobre Negritude e América Latina, realizado em Dakar, Senegal (1974); e, por fim, a última parte do trabalho traz um artigo que não chegou a ser apresentado mas que havia sido escrito por ocasião do Simpósio sobre a Imagem do Negro na Sociedade Brasileira, realizado, entre os dias 3 e 6 de julho, de 1974, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), na Bahia. É importante, aqui, identificarmos que, a partir deste momento, a produção intelectual de Clóvis Moura assume um aspecto mais regular e se concretizará, sobretudo, com a ampliação dos espaços institucionais ao estudo sobre o negro.

Concentraremos aqui no problema axiológico apresentado na primeira parte do livro: o processo de marginalização do negro na sociedade competitiva e de classes. A problemática apresentada

por Clóvis Moura se coloca nos seguintes termos: qual é a função, na sociedade capitalista de classes, dos estereótipos em relação ao negro. Estes estereótipos classificariam o negro como mau cidadão, ou seja, despreparado para a liberdade que lhe foi atribuída no pós-abolição e desta maneira contrariariam a sua postura benevolente no eito, quando escravo.

Para Clóvis Moura, estes julgamentos morais sobre o comportamento do negro – bom e mau – são a consciência reflexa da classe escravista na sociedade burguesa: eles são definidos de acordo com os interesses em manter os negros marginalizados do processo de produção e constituem uma imagem abstrata dos brancos sobre o negro, no qual este

[...] não tem condições de desfrutar da liberdade, pois dissipa-a na cachaça, no amor livre e na maconha. Para estes estratos, o negro, desde [que] conseguiu livrar-se do cativeiro vem demonstrando como, por uma questão de inferioridade congênita, incurável, não tem condições de competir com o branco, que é visto como membro de uma raça mais inteligente, limpo, culto, que pauta o seu comportamento por padrões morais mais elevados aos quais o negro não poderá chegar. (MOURA, 1978, p. 19).

Desta maneira, o preconceito passa a ser encarado de forma natural e não como uma racionalização do branco das classes dominantes que criou representações de si (limpo, civilizado, ordeiro), em suma, de um *Ego* a partir da manipulação e deterioração do negro, do *Alter* (sujo, incivilizado, bárbaro) (MOURA, 1977, p. 20). Neste ponto, sociologicamente, Clóvis Moura se aproxima do pensamento de Alberto Guerreiro Ramos sobre o *branco* brasileiro



(BARBOSA, 2006). Em linhas gerais, o termo branco é tomado como categoria sociológica compreensivista e se refere ao *branco por autodefinição*, ou seja, um branco que, apesar da “mescla de sangue negro ou indígena”, se define como branco por se encontrar em uma posição social capaz de branqueá-lo, o que, por sua vez, reflete a visão que as classes dominantes têm delas mesmas. Seguindo este raciocínio, Moura (1977, p. 20) conclui:

Escolhendo como padrão ideal para espelhar-se a cor branca, em decorrência do fato de sermos um país de visão reflexa, em decorrência de nossa situação estruturalmente dependente e situacionalmente periférica como nação, essas classes querem se igualar, pela cor, à dos antigos colonizadores ou à dos países que lideram atualmente o neocolonialismo, a fim de se nivelarem àqueles que nos exploram. Desta forma, ao tempo que se afastam das classes exploradas, unem-se ideologicamente às instituições e grupos que vêem como causa do nosso atraso o fato de sermos um país de maioria negra e mestiça.

Em outros termos, o que constrói a identidade branca de nossas elites é mais o ideal de brancura destas do que uma brancura real, fundamentada na fenotipia. Ao mesmo tempo, em oposição a esta brancura, se define o negro, por extensão: em seus esforços para ascender socialmente, para ser aceito nos círculos dominantes, o negro precisa *embranquecer*, desfazer-se dos estereótipos de incivilizado e bárbaro.

Mesmo que reconheça que os negros não conseguiram incidir na formação da sociedade de classes o suficiente para modificar esta situação, Clóvis Moura não entende a “herança da escravidão” e os seus impactos sobre o liberto como limitadores à integração a

sociedade burguesa. Contrariando a Escola Paulista de Sociologia, em especial, Florestan Fernandes, Moura defende que não é a condição de ex-escravo que impede a integração deste na sociedade competitiva de classes, mas, de forma combinada, o limite histórico da luta dos escravos contra o sistema escravista, o controle pelas classes dominantes dos instrumentos econômicos e, por último, a política imigrantista do estado brasileiro é que resultaram na marginalização do negro do processo produtivo. Em resposta a Otávio Ianni, representante da Escola Paulista, que considera a categoria *ex-escravo* apenas no plano psíquico social, afirma que esta análise,

[...] foge a uma configuração dialética e totalizadora pois, acreditamos, o *ex-escravo* é aquele elemento que inicialmente e de forma racionalizada, *era visto* pela sociedade global, especialmente no mercado de trabalho, como incapacitado para exercer uma série de atividades que eram resguardadas para o trabalhador branco, especialmente imigrante no caso de São Paulo. Desta forma, quando nos referimos a *ex-escravo* temos em vista uma definição mais abrangente que engloba tanto aquelas limitações subjetivas, destacadas muito bem por Otávio Ianni – o trauma da escravidão –, decorrentes da herança que o negro adquiriu do cativo, como a contrapartida, vinda de *fora para dentro*, ou seja, a imagem que a sociedade tinha dele e que era, *antes de mais nada*, a de um incapaz para o trabalho qualificado no mercado livre... Essa ideologia determina sua marginalização muito mais do que uma suposta herança escravista em nível psicológico que o autobarrava. (MOURA, 1977, p. 20-21).

Esta posição de Clóvis Moura é muito importante, pois preconceito de cor, para ele, nada mais é que eufemismo para racismo e, por sua vez, é antes nas estruturas racistas do que no negro que se deve procurar os fatores que explicam a sua marginalização, nas condições de vida do negro, nas áreas degradadas dos centros urbanos onde a violência cotidiana do estado e dos grupos de extermínio são uma constante. Por sua vez, ou o negro reage violentamente, descarregando o seu sentimento de frustração em relação a este estado de coisas, ou ele passa a sofrer a influência do movimento negro norte-americano (*Black Power*) e africano (*Negritude*). Com isso, temos a formação do *protesto negro*, que nasce desde a organização de grupos específicos negros (irmandades religiosas, clubes etc.) ao surgimento de uma intelectualidade negra que se opõe a esta realidade.

O intelectual negro que não aceita branquear-se se torna um contestador por não abandonar os problemas do seu grupo de origem. Ele tem, portanto, o mesmo destino que o negro marginal, ambos são taxados de maus cidadãos.

O mau cidadão negro seria, desta forma, o radical contestador ou descontente, que se insere nas diversas organizações e grupos que procuram dinamizar a realidade social a fim de integrá-lo definitivamente no nível de cidadão, ou que foi atirado, por um longo e inexorável processo de marginalização, ao alcoolismo, à prostituição, ao crime, à mendicância e outras formas de comportamento social assimétrico (MOURA, 1977, p. 20-21).

Em decorrência disso, a sociedade capitalista brasileira desencadeia uma série de práticas de controle e repressão social

aos maus cidadãos: intelectuais e povo negro estão unidos pelo aparato da sociedade branca envolvente que não lhes permite, através de mecanismos de barragem social e cultural, ser partícipes do processo político ou ascender socialmente. Desta maneira, o intelectual militante negro tem o papel pedagógico de contribuir para a superação destas condições de barragem “social e cultural”. O intelectual negro, por sua vez, não está dissociado dos intelectuais em geral e da relação com a sociologia acadêmica, em particular: por outros meios, Clóvis retomará as teses de *Introdução ao pensamento de Euclides de Cunha* (1964).

### ***A Sociologia posta em questão (1978): da crítica à Ersatz do marxismo à Weltanschauung praxista***

*A Sociologia posta em questão* (1978) foi publicado originalmente no México, em 1977, com o título *Sociología de la praxis*. A edição mexicana foi publicada pela editora Siglo XXI, fundada em 1965 por um grupo de intelectuais de esquerda liderados por Arnaldo Orfila Reynal (1897-1998), diretor do Fondo de Cultura Económica. Esta editora se especializou na divulgação do pensamento marxista e latino-americano e, em pouco tempo, expandiu sua atuação à Argentina, Colômbia e Espanha. No Brasil, foi publicado pela Livraria Editora Ciências Humanas Limitada (LECH) pela qual Clóvis Moura publicaria também, em 1981, a terceira edição de *Rebeliões da senzala*.

De acordo com Flamarion Maués, a LECH, fundada pelo livreiro Raul Castell, e que atuou entre 1976 e 1982, pode ser classificada como uma editora de oposição que compunha um espectro que envolvia desde editoras estabelecidas – Civilização

Brasileira, Brasiliense, Vozes e Paz e Terra – até editoras surgidas há pouco tempo, como Alfa-Ômega, Global, Brasil Debates, Ciências Humanas, Kairós, Codecri, Livramento, Vegas, entre outras. Estas editoras acompanharam a abertura política que principiava, o que levou ao fortalecimento da linha editorial de oposição ao governo militar, especialmente na primeira metade da década de 1970. Neste período, houve uma expansão do mercado editorial: em 1971, a produção de livros era de 80,2 milhões de exemplares e 7.190 títulos e, em 1978, esta marca chega a 186,7 milhões de exemplares e 11.822 títulos (HALLEWEL, 1985, p. 572 apud MAUÉS, 2004, p. 2).

A expansão do mercado editorial combinada com a publicação de títulos que jogavam água no moinho dos que eram oposição ao regime ditatorial – que começava a declinar –, assim como o trânsito entre intelectuais acadêmicos e estudantes de ciências sociais explicam o sucesso inicial de Raul Castell (um livreiro gaúcho que, após malogradas tentativas de se inserir no mercado de trabalho paulistano, inicia o curso de ciências sociais na Escola de Sociologia e Política e passa a ganhar a vida vendendo livros a estudantes e professores) ao montar uma editora. Raul, ainda no Rio Grande do Sul, fora militante do PCdoB e, em São Paulo, acabou se ligando ao PCB. Este capital político agregado ao livre acesso ao círculo de intelectuais e estudantes de oposição projetou a editora que, entre a década de 1970 e 80, publicou mais de uma dezena de títulos (MAUÉS, 2004, p. 21-24).

Este peregrinar de Clóvis Moura por pequenas e médias editoras corresponde, em nosso ponto de vista, à posição objetiva que ocupa no interior do mercado de bens simbólicos, aproveitando-se das oportunidades conjunturais do mercado editorial e da formação

de um grupo de leitores ávidos por textos que correspondessem às suas expectativas sociais e políticas.

Em *A sociologia posta em questão*, Clóvis Moura desenvolve, de forma mais apurada, alguns pressupostos que já apresentara no artigo “II Congresso Brasileiro de Sociologia” (publicado na *Revista Brasiliense*, em 1962) e em *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964). Publicado em 1977, no México, e, em 1978, no Brasil, o original do texto foi finalizado em 1969. Apesar do título e da maior parte do livro se dedicar à crítica radical da sociologia acadêmica, o autor também se opõe a outros campos do conhecimento como a história, a antropologia e a economia.

Em nosso ponto de vista, trata-se de uma espécie de balanço crítico das ciências sociais sob o impacto das ditaduras militares instaladas na América Latina e, em especial, no Brasil em 1964 (e que recrudescer, em 1968, com o AI-5). O livro, composto por sete capítulos e um apêndice – “Uma análise sociológica do conceito de história” – tem como principais alvos, além das tendências conservadoras e gradualistas da sociologia universitária, a antropologia (em particular, o “anti-evolucionismo a-histórico” de Franz Boas e o conceito de “primitivo” como pré-lógico de Lucien Lévy-Bruhl) e a economia (o desenvolvimentismo de Celso Furtado e o nacionalismo do ISEB). Este apêndice corresponde a um artigo, publicado originalmente em 1968, na *Revista da Academia Piauiense de Letras*, o que demonstra que, mesmo radicado em São Paulo, Clóvis não deixou de se valer do capital de relações com seus pares intelectuais nordestinos.

Em linhas gerais, o livro de Moura (1978, p. 10, 20) se estrutura a partir da oposição entre a sociologia acadêmica e a sociologia da práxis; a primeira representaria uma forma de “[...] ciência aplicada

na medida em que coonesto o atual tipo de sociedade [a capitalista], *racionalizando-o* (no sentido weberiano)” e a segunda, uma “[...] anti-sociologia capaz de produzir ruptura, superando o dogmatismo acadêmico e apresentando, na sua proposta, novas normas de ação”.

Para Michel Löwy, se é forçoso reconhecer o intelectual como “categoria social mais afastada do processo de produção material” e que goza de uma “certa autonomia em relação às classes”, esta, por sua vez é sempre precária e instável. Contrariando Mannheim e Alfred Weber, que defendem os intelectuais como *freischwebend* (livremente flutuantes), diz que,

[...] a flutuação dos intelectuais, como aquelas dos balões de ar quente na noite de São João, é um estado provisório: eles terminam, geralmente, cedendo à lei da gravidade, sendo atraídos por uma das grandes classes sociais em luta (burguesia, proletariado, às vezes, campesinato) ou então pela classe que lhes é mais próxima: a burguesia. (LÖWY, 1979, p. 2).

Para Clóvis Moura mesmo este momento de “suspensão inicial” – como o dos balões – dos sociólogos acadêmicos parece ausente: eles estão aferrados à posição da classe dominante. Em nosso ponto de vista, apesar do maniqueísmo e do esquematismo em relação à sociologia acadêmica, o núcleo duro da crítica mouriana se dirige a uma sociologia produzida “em escala” (por oposição a uma sociologia “artesanal”, instituída a partir da relação direta entre o pesquisador e o seu objeto). Por extensão, torna-se inteligível o caráter concreto, tangível e quase tátil que Clóvis Moura empresta à noção de *praxis*.

Sociologia “artesanal” e *práxis* convergem, em nosso ponto de vista, para justificar uma determinada utopia intelectual: a de uma

ciência do social que seja simples, aberta a não “iniciados”, com fontes de financiamento “pobres”, mas “independente” e, ao mesmo tempo, “insurgente” – ligada à luta do proletariado e das classes populares – e feita por cientistas independentes ou livremente associados.

Esta sociologia em escala, indelevelmente ligada à necessidade de justificar e racionalizar o *modus vivendi* do capital, impõe aos cientistas e pesquisadores uma determinada sociabilidade intelectual em que a *especialização* do saber leva à fragmentação do mundo real e, por sua vez, coincide com a competição e luta por melhores posições dentro do campo acadêmico. Neste sentido, para Clóvis Moura (1978, p. 27):

A fragmentação do conhecimento é portanto o refúgio do pensamento do sociólogo acadêmico. Neste particular não se pode negar que os trabalhos microsociológicos são um refinamento notável. O refinamento metodológico, a necessidade de corpos de especialistas em aspectos menos relevantes, cada vez mais requintados e bem remunerados, no entanto, conduz à apatia ideológica e à miopia teórica. Em um mundo em que tudo se inter-relaciona, a Sociologia transformou-se na ciência dos grandes isolados e dos grandes temas atomizados. Quando dizemos isolados levamos em conta inclusive a atividade de grupos e equipes que trabalham subvencionados, dentro de critérios rigidamente universitários, nos seus diversos departamentos de pesquisas. Apesar de aparentemente trabalharem em *equipe* são cada vez mais introvertidos, virados para dentro de si mesmos, vendo em cada colega mais um concorrente na carreira universitária do que um colaborador científico.



Esta tendência, por sua vez, é forçada, para Clóvis Moura, pela disjunção entre *racionalização* total e parcial, ideia inspirada no pensamento de Paul A. Baran (1910-1964), economista ucraniano radicado nos Estados Unidos, que faz uma relação entre marxismo e psicanálise. Paul A. Baran, economista marxista e professor da Universidade de Stanford, no final dos anos 1920, permaneceu ligado à Escola de Frankfurt, na Alemanha. De seu contato com os círculos intelectuais frankfurtianos, surgiu o interesse pelos elementos psicológicos associados à racionalidade capitalista (publicou, em 1960, *Marxism and psychoanalysis*, mas se notabilizou como colaborador dos economistas marxistas Paul Sweezy (1910-2004) e Leo Huberman (1903-1968). Baran descreve da seguinte maneira a disparidade entre os processos de racionalização parcial e total:

Este processo de racionalização ‘parcial’ não tem sido acompanhado de um crescimento paralelo da racionalização ‘total’, isto é, da racionalização da organização e do funcionamento do conjunto da sociedade. De fato, a racionalização do conjunto da ordem social declinou; a disparidade entre a racionalização parcial e a racionalização total não tem cessado de se acentuar. Isto se percebe facilmente quando se pensa no contraste entre a fábrica rígida pela automatização controlada eletronicamente e a situação econômica do conjunto dos seus milhões de desempregados e seus milhões de trabalhadores ocupados em negócios inúteis, quando se considera a eficácia com a qual se fixam os cromados e os enfeites mirabolantes nos automóveis não-funcionais, ou quando se contempla os arranha-céus que abrigam os escritórios desenhados e equipados de acordo com os últimos dados científicos, e onde os empregados altamente qualificados aprontam os métodos mais eficazes para promover a venda de um certo sabão –

os ditos arranha-céus tendo por vizinhos grupos de casebres imundos, onde famílias de cinco pessoas vegetam em uma peça única e sórdida. (BARAN, 1962 apud MOURA, 1978, p. 35).

Com isso, a sociologia em escala, acadêmica e institucionalizada contribui para o aperfeiçoamento desta racionalidade parcial: constitui a esfera racionalizante, em escala micro, em um mundo social mergulhado na irracionalidade, em escala macro. Este paradoxo, por sua vez, é o que permite uma aparente legitimidade científica à sociologia: como “ideologia racionalizadora”, a sociologia acadêmica representa a necessidade de “apresentar a sociedade capitalista como eterna e racional. Racional por eterna e eterna por racional” (MOURA, 1978, p. 10). Por outro lado, o saber sociológico em escala se torna uma “ciência para iniciados” que exclui os leigos que não dominam o seu código e linguagem. Para Moura (1978, p. 10),

O seu título de ciência deu-lhe um status de respeitabilidade que se amplia (e é exagerado) à medida que ela se sofisticava e refina. Os jargões cada vez mais indecifráveis; a criação de um código de linguagem cada vez mais inacessível aos *leigos*; a especialização cada dia mais extremada e que pesquisa detalhes cada vez menores de uma realidade social inquestionavelmente irrelevante; a sua pretensa imparcialidade; o empirismo e a sua falta de visão histórica colocam-na como um instrumento altamente valioso, sofisticado e inatacável no sentido de impedir a radicalização das soluções dos problemas sociais.

A crítica mouriana à sociologia acadêmica encontrou vozes, mesmo entre os sociólogos “profissionais”, que validaram parte de seu raciocínio (MILLS, 1982; BOURDIEU, 2008).

Em *A imaginação sociológica*, por exemplo, C. Wright Mills explora a relação entre a consciência individual – do homem comum – e as mudanças históricas. Para este homem comum, a multiplicidade de fontes de conhecimento não produz maior conhecimento de si e discernimento sobre a realidade vivida: em torno da articulação entre história, biografia e estrutura societária, a imaginação sociológica permite uma maior compreensão do indivíduo sobre a posição que ocupa na sociedade e o sentido das transformações históricas que influenciam o curso de sua trajetória. No entanto, esta imaginação sociológica se contrapõe à sociologia norte-americana de sua época, em especial à “grande teoria” de Talcott Parsons (1902-1979), com a separação entre os esquemas explicativos da matéria real e concreta da vida social, sendo uma de suas características a linguagem rebuscada e o “fetichismo dos conceitos” (MILLS, 1982, p. 33-43). Por outro lado, para C. Wright Mills existe uma tendência à burocratização da sociologia.

A burocratização do estudo social é uma tendência bastante geral; talvez, com o tempo, surja em qualquer sociedade na qual as rotinas burocráticas se estão tornando predominantes. É, naturalmente, acompanhada por uma teoria bastante jesuítica, e grandiloquente, que não interage como tal com a pesquisa administrativa. As pesquisas particulares, geralmente, estatísticas e limitadas aos usos administrativos, não afetam a grande elaboração dos Conceitos; essa elaboração, por sua vez, nada tem com os resultados das pesquisas particulares, mas antes com a legitimação do regime e de suas características em transformação. (MILLS, 1982, p. 130).

Para reverter esta tendência em que a burocratização aparta gradativamente os conceitos teóricos do material vivo do

conhecimento sociológico, Mills (1982, p. 212) propõe que a relação com o trabalho intelectual, no qual o pesquisador forma o seu próprio “eu”, tenha como referência o artesão, para o qual as qualidades de um bom trabalhador forma um determinado *caráter*. O artesanato sociológico permite, ao mesmo tempo, que o pesquisador tenha o controle de todo o processo de produção intelectual e que, nele, a experiência, o vivido, tenha relevância suficiente para romper com os esquematismos do saber escolástico. Em outros termos, contra a rotinização e estandartização das condutas, o sociólogo, como o artesão, através da imaginação sociológica, rompe com o fetichismo do método e da técnica (MILLS, 1982, p. 240). Vejamos que, ao contrário de Clóvis Moura, Mills não toma os sociólogos em bloco, como unidade orgânica, mas dentro do campo dominado pelos sociólogos define a sua posição, defende seu ponto de vista e apresenta o que entende ser a sociologia como “promessa” de emancipação humana.

No entanto, a antípoda da sociologia feita em escala, a sociologia da práxis – entenda-se, marxismo – da forma como apropriado por Clóvis Moura, carrega uma apologia do seu caráter artesanal, ensaístico e livre dos constrangimentos da burocratização e dos “bons modos” do campo acadêmico. Consideramos importante, por exemplo, o tempo, no processo de produção intelectual de Clóvis Moura: projetos são meticulosamente esculpidos, talhados e trabalhados – às vezes escritos ao longo de décadas, quando já publicados, são realinhados e inseridos em nova obra – o que confere ao conjunto dos escritos de Clóvis Moura um caráter, em alguns períodos, inconstante, mas permanente. Evidentemente, isso tem mais relação com o tempo que dispunha para se dedicar diretamente à produção intelectual (é só comparar o ritmo de sua produção entre

a década de 1950 e 60 com o período pós-1970, após se aposentar como jornalista).

Em outra frente, Pierre Bourdieu nos chama para a *reflexividade reflexa* do pensamento sociológico – que pensa as condições sociais sobre a reflexão do social (em termos bourdieusianos, a necessidade de se “objetivar o sujeito da objetivação”). Em outros termos, é necessário ao sociólogo refletir sobre as disposições que constituem os seus hábitos científicos e que os tornem capazes de agir não posteriormente sobre a forma como o mundo opera mas, antes, sobre o modo de operar do mundo. A exemplo de outros campos do conhecimento, a sociologia também está sob os efeitos da rotinização: ao questionar a si mesma, em seus pressupostos e operações, a ciência social contribui para que possa atingir um nível superior de autonomia e livre de constrangimentos e necessidades sociais (BOURDIEU, 2008, p. 123-125).

Contudo, mesmo com críticas, em tons variados, à sociologia, nem Mills nem Bourdieu concordariam com as conclusões de Clóvis Moura: eles não veem na institucionalização do conhecimento sociológico um *entrave* ao desenvolvimento social – nos termos colocados por Moura –, mesmo que reconheçam o papel dos sociólogos e dos intelectuais na sociedade contemporânea, seja para conservar ou modificar as atuais estruturas sociais. Para Moura (1978, p. 44, 99), mesmo o pensamento de Marx, quando transposto para o universo acadêmico, assumiria as feições de um “marxismo desdentado” ou *ersatz* marxista (de qualidade inferior e deformado pela escolástica acadêmica), distante da *Weltanschauung* praxista que, *científica* e de *classe*, reflete o “processo objetivo do desenvolvimento social”.

Para Clóvis Moura, a única alternativa à sociologia acadêmica (feita em escala e de forma fragmentária, que contribui para a racionalização do caos capitalista e com uma linguagem impenetrável aos não iniciados) é a sociologia da práxis, construída fora deste espaço de legitimação intelectual, por cientistas “independentes” no território livre em que *saber e prática* se fundem na *experiência*. Os sociólogos da práxis – sem apriorismos – se achegam aos conteúdos da realidade social e, de forma meticulosa, identificam os nós das finas conexões que ligam os fatos entre si e contrastam seus estudos teóricos à ação imediata através do método da “observação participante”. Desta maneira,

As análises dos sociólogos da práxis somente terão validade se partirem da anatomia da realidade social estudada. Fora disto serão esquemas aplicáveis a qualquer época e a qualquer lugar e por isto mesmo incapazes de dar explicação ao *processus* antinômico do devir emergente, suas contradições particulares, perspectivas e direções. O perigo do sociólogo da práxis é exatamente o de tentar procurar enquadrar a realidade neste ou naquele modelo de *formação econômico-social*, antes de um estudo meticuloso de todos os fatos e processos, suas conexões e inter-relações. A análise multilateral da realidade, a comprovação empírica de todas as conclusões e generalizações devem servir de norma ao sociólogo da práxis que – não tendo nos quadros do regime social atual a estabilidade que a inação produz – alia seu estudo teórico à atividade imediata no sentido de comprovar, através do ‘método de observação participante’ aquilo que é tido como conclusão provisoriamente válida. (MOURA, 1978, p. 56).

É interessante observar que a sociologia da práxis empresta da antropologia, a princípio, o seu método de comprovação de conclusões e hipóteses. O método da observação participante, na antropologia, foi consagrado pelo antropólogo funcionalista Bronisław Malinowski (1884-1942). Os esforços por pesquisador, através da observação participante, se prendem à tentativa de reduzir a *estranheza* entre pesquisador/pesquisado através do compartilhamentos dos papéis, hábitos e comportamentos do grupo observado. Com esta familiarização com o universo, valores e representações do “outro”, através da experiência direta, chegar-se-ia ao significado dos fenômenos sociais e culturais para o grupo que o pesquisador se propôs a estudar (MALINOWSKI, 1978).

Infelizmente, Clóvis Moura não desenvolve de forma sistemática a forma como isso ocorreria na prática: de qualquer maneira, deixa a entender a necessidade de um contato direto – e de um engajamento – no universo social da realidade pesquisada. Fica a questão, no entanto, de como conciliar análises macroestruturais e não fragmentárias (voltadas para a totalidade do processo social) e o método de “observação participante” (mais aplicado à análise microssociológica). No entanto há pistas sobre isto: em 1985, *Diário da guerrilha do Araguaia* foi publicado, com prefácio de Clóvis Moura, pela editora Alfa-Omega. Em 1966, o PCdoB, com o qual Clóvis Moura mantinha relação desde 1962, oficialmente, adota o modelo revolucionário chinês e inicia os esforços de resistência à ditadura militar (instalada em 1964) através da guerra popular prolongada camponesa (entre 1969 e 1976, temos a guerrilha do Araguaia, movimento liderado por militantes deste partido).

O livro foi publicado, segundo nota dos editores, na esteira da resposta do público em relação à reportagem sobre a guerrilha do

Araguaia, publicada por Alfa-Omega na série “História Imediata” e que em uma semana quase esgotou uma edição de 25 mil exemplares. A iniciativa da publicação foi de Clóvis Moura que fez chegar, à editora, documentos inéditos sobre a guerrilha escritos, durante o conflito, por dirigentes do PCdoB. No prefácio à publicação, Moura (1988, p. 13, grifo nosso) afirma que:

Seu texto é valido como documento. Feito, conforme já dissemos, por aqueles que viveram ou sentiram a Guerrilha do Araguaia, tem valor documental e dramático para entender as razões, os motivos que os levaram àquele tipo de ação. Podemos dizer que é um documento de *observação participante*.

Esta afirmação está amparada no fato de o documento, escrito pela liderança da guerrilha, descrever todas as etapas, idas e vindas, da formação e consolidação do aparato guerrilheiro em uma área predominantemente camponesa (Xamboiá, no Pará). Desta maneira, fica evidente que o conceito de *observação participante* foi descarnado de seu sentido original: a ele é atribuído o sentido de experiência intelectual de engajamento, luta e práxis política contra a ordem dominante.

Em outra frente, a sociologia da práxis, para Moura (1978, p. 55), ao se centrar na formação histórico-social, se aproxima, do ponto de vista metodológico, dos *tipos puros ideais* de Max Weber, ou seja, mesmo não se encontrando correspondência direta na realidade, este serve para definir o nível de desenvolvimento, complexidade, crescimento, sistema de estratificação, divisão social do trabalho etc. O que caracteriza estes modelos é a sua *singularidade* que é, por sua vez, exterior ao pesquisador, só alcançada de forma empírica. Desta maneira,



Quanto à validade dos modelos que apresentamos cabe ponderar que eles não são impostos de fora para dentro, conforme já dissemos, mas são *encontrados* pelo sociólogo ao pesquisador ao pesquisar detalhadamente, em todos os sentidos, determinada sociedade. Por outro lado eles não existem *puros*, mas do conjunto de relações sociais o pesquisador seleciona o que é mais importante e ajusta o modelo à realidade. Em outras palavras: eles só podem ser encontrados na sua *singularidade* e não através de artifícios lógicos que envolvem a falta de pesquisa e análise empírica de realidade. Até agora, isto convém ser salientado e é a forma única de podermos demonstrar a sua validade, todas as vezes que sociólogos da práxis realizam pesquisas, descobrem elementos desses modelos, em maior ou menor grau, capazes de tipificá-los no que eles têm de fundamental. (MOURA, 1978, p. 64).

Em outros termos, não são construídos de forma apriorísticas: trata-se de construções, *tipos*, em que a *singularidade* dos elementos que ajustam o modelo é a expressão concreta da formação econômico-social. Aqui, mais uma vez, reforça-se a diferença quanto à sociologia acadêmica: esta se prende “mais a formulações abstratas, pois refletem apenas a forma dos fatos, fenômenos e processos sociais”. A sociologia da práxis se contrapõe, por exemplo, à dicotomia de Ferdinand Tönnies entre o orgânico (comunidade) e o mecânico (sociedade), sem uma preocupação com os elementos materiais que fundamentam esta distinção (MOURA, 1978, p. 56). Em nosso ponto de vista, assim como em *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (1964), há uma tensão no pensamento mouriano entre as categorias universais, de explicação geral do processo e das

mudanças históricas, e a sua singularidade, expressa na sua própria materialização nos diversos níveis da vida em sociedade.

Como analisamos em *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha*, a contradição entre as forças modernizadoras e as atrasadas está embebida da oposição entre o que é autêntico e o inautêntico, entre a expressão concreta do processo histórico nacional e as estruturas de pensamento e sentimento “imperialistas”. Em certo sentido, é isto que o leva a utilizar-se do conceito weberiano de *tipo puro ideal* para definir estrutura econômico-social (categoria chave ao pensamento marxista). É o reconhecimento, por outro lado, de que não há estrutura econômico-social que não seja *singular*. Evitando o *formalismo* e o *empirismo*, o sociólogo da práxis restituiu “as garantias” de um método de análise objetivo.

Por fim, é importante destacar o significado da relação pensamento/ação na sociologia da práxis mouriana. Em primeiro lugar, como autor marxista, Clóvis Moura faz referência a diversos intelectuais ligados a esta corrente de pensamento: Marx, Lênin, MaoTse-Tung e Gramsci. No entanto, o autor que maior influência exerce sobre a sua concepção de práxis é, sem dúvida, Mao Tse-Tung (1893-1976) que, no período da guerra popular revolucionária, à frente de um exército comunista, escreveu dois ensaios: “Sobre a prática” e “Sobre a contradição”, ambos publicados em 1937 (TSE-TUNG, 2008).

Já chamamos a atenção para o fato de que Clóvis Moura, em 1962, se vinculara à fração que daria origem ao PCdoB. É evidente, em nosso ponto de vista, que o contato com o pensamento de MaoTse-Tung se deve a sua relação – mesmo que discreta e distanciada – com o PCdoB. De acordo com José Carlos Ruy, amigo de Clóvis nas lides do PCdoB, na década de 1970, o autor

[...] tinha uma grande admiração por Mao Tse Tung principalmente pela atenção que o dirigente chinês dava ao problema camponês que, na ocasião, Clóvis considerava que era um dos principais também em nosso país. Além disso, sua admiração pelos chineses vinha da opção revolucionária tanto deles como do PCdoB, que confrontava a opção reformista da parcela comunista que havia permanecido no Partido Comunista Brasileiro.<sup>85</sup>

No entanto, o pensamento de Mao Tse-Tung não é o que define a visão de práxis mouriana: ao contrário, ele apenas corrobora com uma formulação que Clóvis já desenhara em *Rebeliões da senzala* (1959), período em que ainda militava no PCB e estava vinculado ao círculo de intelectuais caiopradianos.

A rebeldia negra, a violência contra os senhores e a formação de quilombos são, em sua essência, a valorização analítica da práxis negra, entendida em termos sociológicos, ou seja, como fenômeno estrutural da sociedade escravista. O pensamento de Mao Tse-Tung vem reforçar a tendência de ver na *ação* e na *prática* a base do pensamento. Ao mesmo tempo, é o que faz o pensamento como *materialidade pensada* exercer um papel tão preponderante para Clóvis Moura. Os intelectuais – e, em especial, os sociólogos – pensam a partir da práxis no mesmo sentido que suas ideias expressam uma *práxis pensada*, seja a práxis pensada da classe dominante – práxis alienada –, ou da classe oprimida – práxis autoconsciente. Para os sociólogos da práxis, a unidade entre saber e fazer só será alcançada se “prática-conhecimento-nova-prática-novo-conhecimento” se

---

<sup>85</sup> Entrevista José Carlos Ruy, 13 nov. 2009.

repetirem em “ciclos sem fim, e em cada ciclo o conteúdo de prática e conhecimento se eleva a nível superior” (TSE-TUNG, 2008, p. 82).

Evidentemente, o risco aqui é uma visão mecanicista do pensamento social: o espaço para a contradição é encurtado, cada intelectual escolhe – ou é atraído – por um dos dois polos que se formam e esmagam a infinidade de alternativas e constructos intelectuais que teimam em se formar à margem destes. No entanto, consideramos mais significativo o fato de esta sociologia da práxis transbordar o tempo histórico presente e inundar o passado: em outro nível, ao atribuir sentido *político* à violência negro-rebelde, Clóvis Moura contribuiu para que as ciências sociais ampliassem o escopo cognitivo destas manifestações, tomadas em seu conjunto como movimento, que denomina de quilombagem. É o que analisaremos na próxima seção.

## **Quilombagem e Praxismo Negro**

Em *História do negro brasileiro*, Clóvis Moura (1989) utiliza o conceito de *quilombagem*, movimento no qual o quilombo, como unidade básica do processo de resistência do negro, se articulava a outras formas de luta como as insurreições urbanas da Bahia durante o século XIX, a revolta dos malês, em 1835, e o bandoleirismo (João Mulungu, em Sergipe, e Lucas da Feira, na Bahia). Desta maneira, quilombagem é definida como

[...] um movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa

ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influenciou poderosamente para que este tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre. (MOURA, 1989, p. 22).

Como expressão da contradição fundamental da sociedade escravista, que opõe senhores e escravos, a *quilombagem* não se trata de um movimento de negros organizados em grupos isolados em quilombos, sem penetração nas cidades, ao contrário, é um movimento que, atuando em várias frentes, tem o quilombo – em função de sua quantidade e continuidade histórica – como um núcleo articulador de várias manifestações de resistência negra (cultural, política e religiosa).

Desta maneira, a variável cultural assume característica de cultura de resistência: o sistema escravista, na luta contra as pressões da quilombagem, inferiorizou a cultura africana que, por sua vez, passou a desempenhar um papel de autodefesa e de proteção social para os negros escravizados e rebeldes. Em outros termos, a cultura negra é apreendida entremeadada ao processo de resistência contra a cultura dominante, forma sua fisionomia no *praxismo*, na ação ofensiva ou defensiva, em que a cultura não é tomada por “sobrevivência”, mas como *práxis reativa* ao sistema dominante.

Em “Sincretismo, assimilação, acomodação, aculturação e luta de classes”, capítulo de *A sociologia do negro brasileiro*, de 1988, Clóvis Moura faz a crítica dos conceitos antropológicos com racionalizações dos aparatos colonialistas e neocolonialistas voltados para a dominação das populações “primitivas”. Desta maneira, opõe-se a uma interpretação culturalista da dinâmica da cultura negra e afro-brasileira, que os conceitos de sincretismo, assimilação,

acomodação e aculturação procuram explicar de forma insuficiente, pois partem de uma horizontalidade de posições entre os grupos sociais que trocam e intercambiam traços de suas respectivas culturas e abstraem, desta maneira, a posição desigual destas culturas dentro do modo de produção escravista e capitalista. Nesta perspectiva, Moura (1988, p. 46) conclui:

O culturalismo exclui a historicidade do contato, não retratando, por isso, a situação histórico-estrutural em que cada cultura se encontra nesse processo. Desta forma não se pode destacar o conteúdo social do processo e não se consegue visualizar cientificamente quais são aquelas forças que proporcionam a dinâmica social e que, em nosso ver, não tem nada a ver com os mecanismos do contato entre culturas. Para nós este dinamismo não está nesse contato horizontal de traços e complexos de culturas mas na posição vertical que os membros de cada cultura ocupam na estrutura social, ou seja, no sistema de propriedade.

Isso não significa, no entanto, que os elementos da cultura dominada não tivessem função específica dentro do sistema: elas tenderiam à autodefesa e à proteção social do grupo negro-africano na situação estrutural do escravismo e evoluiriam para formas de consciência e autonomia política e social. Ao mesmo tempo, a cultura negra é permitida como cultura de *folk*, suplementar e anexada à cultura dominante, branca e europeia. Por extensão, a cultura negra só será dominante “[...] se houver um processo de mudança social radical que eleve os componentes da cultura afro-brasileira à dominação social e política” (MOURA, 1988, p. 48).

Em nosso ponto de vista, ao tomar a cultura branca e negra como integrada à dinâmica das relações de poder e de produção na

sociedade escravista, que opunham *brancos e negros* como classes antagônicas e, por outro lado, atribuir funções específicas a estas, Clóvis Moura *politiza* a cultura: os sistemas simbólicos e culturais em suas diversas manifestações – religião, culinária, vestimentas, línguas, técnica de trabalho – estão marcadas por luta, oposição e contradição.

Outra dimensão que liga quilombagem a praxismo, em nosso ponto de vista, é sua posição quanto ao nível de consciência dos escravos africanos em relação às suas ações. É certo reconhecer, neste ponto, que, para Clóvis Moura, malgrado a ação ser o fundamento da *práxis negra*, a consciência desta é relativa: existiriam formas mais apuradas de luta, de acordo com a capacidade de elaboração política dos negros em luta. Observemos que o conceito de quilombagem – formulado por Clóvis Moura – surge paralelamente ao de quilombismo de Abdias do Nascimento (1980). A diferença entre ambos é que, para Moura (1989, p. 22), *quilombagem* é um movimento político-social, dirigido pelos próprios negros contra a sociedade escravista, por representar uma de suas classes fundamentais; já o quilombismo, para Abdias, é uma doutrina política dos afro-brasileiros que, nas palavras de Antônio Sérgio Guimarães (1999, p. 100), é “uma das principais matrizes ideológicas que permeavam o movimento negro nos anos 1980, aliando radicalismo cultural a radicalismo político”.

Em *Histórias de quilombolas*, Flávio Gomes reconhece a importância do estudo pioneiro de Clóvis Moura, mas assevera que, na visão mouriana de processo histórico, “as experiências eram quase que exteriores às ações dos sujeitos históricos que as vivenciavam”. Neste diapasão, Moura (2006, p. 14, 15) opõe o negro acomodado – que aceita passivamente a escravidão – ao rebelde, quase-herói, quilombola, antípoda do primeiro e, por outro lado, as formas de

resistência passivas (suicídios, fugas, formação de quilombos) e as ativas (revoltas abertas, assassinatos de feitores e ações de guerrilhas dos quilombolas). Esta afirmação é correta, mas, em nosso ponto de vista, não devemos tomar isoladamente *Rebeliões da senzala* (1959) desconectado da sociologia da práxis mouriana.

*Práxis* é processo histórico, coletivo, em que um acúmulo de ações contínuas e permanentes, no caso, a *quilombagem*, define a dinâmica da estrutura social e, para o qual o nível de consciência sobre a realidade, mesmo relativo, não invalida os esforços de luta contra o sistema. Significa dizer que, mesmo não evoluindo para a formação de movimentos massivos ou partidos políticos, a quilombagem influenciou e se articulou a outras formas de luta de resistência e como *processo*. Clóvis Moura não se ateu ao significado particular de cada ação para os sujeitos nela implicados, mas ao significado geral destas, tomadas em sua totalidade. Isto não significa história sem sujeitos, ao contrário, o que diferencia o marxismo mouriano de seus pares é, justamente, a condição de sujeito histórico do escravo.

Em *Quilombos e a rebelião negra*, publicado originalmente em 1981, Clóvis Moura introduz o capítulo “Reivindicação e consciência no escravismo” afirmando que nem todas as lutas entre senhores e escravos tiveram conteúdo insurrecional ou de lutas violentas. Como exemplo, cita a ocupação, pelos escravos, da Fazenda Santana, em Ilhéus, na Bahia, em 1789, estudada por João José Reis e Stuart B. Schwartz. Nesta, os escravos enviaram um documento – um *tratado de paz* – ao seu senhor no qual reivindicam, entre outras coisas, redução da jornada de trabalho, controle das ferramentas e terreno para suas hortas, como condição de retornarem ao eito. Em suma: propunham a instauração de um novo regime de trabalho. Sobre o episódio, Moura (1986, p. 76, grifo do autor) comenta:



[...] o nível de consciência desses escravos é ininteligível se nos apoiarmos nos conceitos clássicos de escravismo e alienação total do *instrumentum vocale* de acordo com as teorias tradicionais... Esses cativos estavam dando um salto qualitativo no processo do conhecimento do seu nível de exploração, pois não mais se colocavam como escravos, mas como cidadãos, reivindicando direitos idênticos aos trabalhadores assalariados atuais... Esta *ponte* estabelecida na consciência destes escravos com a sua situação estrutural é uma demonstração de que, em circunstâncias especiais, os velhos conceitos consagrados sobre as limitações do escravo no processo de conhecimento, muitos deles repetidos por simples mimetismo científico, não são suficientes para interpretar a realidade emergente.

Com isso, fala-se de sujeitos – de um nível de consciência em relação às ações imediatas –, por mais que esta consciência não apreenda a totalidade, mas seja, em nível micro, expressão direta dos dinamismos históricos e estruturais. Em seus diversos contornos, a luta e a violência negra, direta e imediata, conformam a quilombagem como práxis negra, seu estatuto político, e influenciam o sentido das transformações históricas, desde que os acontecimentos não sejam tomados de forma *teleológica*. Em nosso ponto de vista, o pensamento mouriano se inscreve em um lugar específico dentro do marxismo: o de ver, na violência negra e não nas compensações subjetivas de uma identidade afro-centrada, a forma de integração *política* deste na sociedade ocidental.

## **Intelectuais, utopia sertaneja e práxis como crítica ao eurocentrismo**

Nos anos 1980, Clóvis recebe o título de Doutor Honório Saber, pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. Este título permite que atue como examinador em bancas de mestrado e doutorado na USP e na Unicamp. Durante a década de 1980 também constitui um círculo de intelectuais mais amplo – formado por intelectuais brasileiros e estrangeiros – dentre os quais os sociólogos Florestan Fernandes (1920-1995), Octávio Ianni (1926-2004), Jacob Gorender – companheiro de Partido nas décadas de 1940 e 1950 –, e os antropólogos João Batista Borges Pereira (USP), Kabenguele Munanga (USP), Vivaldo Costa Lima (UFBA) e Peter Fry (UFRJ); Miriam Nicolau Ferrara, a linguista baiana Yeda Pessoa de Castro, o historiador norte-americano Thomas Skidmore, Manuel Correia de Andrade, Jean Ziegler, Stuart Schwartz, entre outros.<sup>86</sup>

Esta proximidade com os círculos intelectuais acadêmicos, no entanto, não fez o sociólogo da práxis negra alterar sua crítica às ciências sociais. Durante os anos 80 até o ano 2003, Clóvis Moura publicou mais de 20 títulos entre livros e artigos – em sua esmagadora maioria, relativos à resistência negra ao escravismo. *Rebeliões da senzala* receberia mais três edições (1972, 1981 e 1981) e o seu último trabalho, *Dicionário da escravidão negra*, foi publicado pela Editora da Universidade de São Paulo, em 2004.

Ao mesmo tempo, Clóvis se manteve próximo, nos anos 1970, ao MNU e, em 1989, à UNEGRO, além de continuar como colaborador e simpatizante do PCdoB.<sup>87</sup> No início de 2000, Clóvis se

---

<sup>86</sup> Entrevistas José Carlos Ruy, 13 nov. 2009; e Griselda Steiger, 15 jun. 2009.

<sup>87</sup> Entrevista José Carlos Ruy, 13 nov. 2009.

aproxima do Movimento dos Sem Terra (MST) e publica, pela Editora Expressão Popular, o livro *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos* (MOURA, 2000). O objetivo do livro é estabelecer a relação entre Canudos e a luta do MST por reforma agrária nos dias atuais. Sobre Canudos e o seu líder, Antônio Conselheiro, Clóvis faz referência às explicações racistas, predominantes em autores como Euclides da Cunha que relacionam o caráter messiânico à origem racial de seus membros. Esta explicação racista, para Moura (2000, p. 23), seria logo desmoralizada e, em sua sequência, as ciências sociais tradicionais, subordinadas aos “estereótipos elitistas e preconceitos de classe procuraram outros caminhos”, tentam apreender a excepcionalidade do movimento de forma “científica” como simples caso de “patologia social”.

Moura (2000, p. 24) critica aqueles que explicam o movimento de Canudos como manifestação “[...] messiânica, pré-lógica, carismática e/ou pré-política, pois, desta maneira, apenas seriam considerados políticos os movimentos que tivessem condições de elaborar um programa de ação e de governo de acordo com os postulados da Revolução Francesa e que desembocassem, como conclusão, em um projeto liberal”. Já os demais movimentos estes seriam formas rebaixadas e menos apuradas de luta política (banditismo social, milenarismo).

Neste ponto, Clóvis se volta contra o eurocentrismo do conceito de movimento pré-político de Eric Hobsbawm que aplica o conceito de movimento pré-político aos bandidos sociais, a exemplo de Hobin Hood, em seu livro *Bandidos* (1976). Ao questionar o conceito de movimento pré-político, Moura (2000, p. 24) faz uma crítica direta ao historiador marxista inglês:

Embora o conceito de movimento pré-político tenha sido cunhado por um historiador grandemente ligado ao pensamento marxista – E. J. Hobsbawm – acreditamos que ele é eurocêntrico, elitista e uma forma neoliberal de analisar e interpretar a dinâmica social. Se o aceitarmos seriam excluídos como políticos todos os movimentos do chamado Terceiro Mundo. A luta de Zapata e Pancho Villa no México, a de Sandino, na Nicarágua, o movimento camponês de Pugachov, na Rússia todos os movimentos de libertação da África Negra como o kinbangista, incluindo-se os Mau Mau e o de Lumumba. Todos seriam englobados genericamente sob o título de milenarismo, salvacionismo ou banditismo social e com isto seria descartada a essência dos mesmos, conservando-se apenas a sua casca exterior, a sua forma, sem, no entanto, decifrar-lhe o seu conteúdo político.

Segundo Moura, para Marx, os fenômenos e os seus respectivos conteúdos não são coincidentes: caso o fossem não haveria necessidade da ciência. Ainda segundo ele, em relação aos movimentos sociais, Marx (1946, p. 156-157) dizia que “[...] não haverá jamais movimento político que não seja social ao mesmo tempo. Não será senão numa ordem de coisas na qual não haja mais classes, que as evoluções sociais deixarão de ser revoluções políticas.”

Clóvis interpreta livremente esta citação de Marx ao afirmar que, para o filósofo alemão, não há movimento social que não seja, ao mesmo tempo, político. Desta maneira, a práxis – a ação – ressurge subrepticamente com o fundamento da consciência, deslocando o sentido original empregado por Marx – que não vê movimento político que não tenha fundamento social mas, nem por

isso, reconhece em todo movimento social um caráter político. Com isso, Moura (2000, p. 25) conclui que

[...] todos os movimentos que desejam mudança social são movimentos políticos apesar do fato dos seus agentes coletivos não terem total consciência disto. O que vale e determina é o nível de consciência social de cada um e as propostas subseqüentes para a mudança projetada. Mas todos se enquadram (com maior ou menor nível de consciência social) na proposta da transformação revolucionária (ou não) da sociedade.

Portanto, adequado às condições histórico-sociais de luta dos movimentos nos países do Terceiro Mundo, o praxismo se torna uma alternativa ao eurocentrismo. No reencontro com o sertão, a utopia sertaneja de Canudos emerge como mais uma prova de que a práxis, a ação coletiva de negros, camponeses e sertanejos foi uma constante e paciente forma de construir picadas históricas e de se contrapor ao intelectualismo esnobe e artificial que representa os interesses da camarada dirigente estabelecida. Em suas andanças, Clóvis Moura trouxe ao marxismo o lume negro-rebelde e contribuiu, com o conceito de práxis, à construção de narrativas alternativas à formação da sociedade brasileira, expandindo as possibilidades cognitivas e epistemológicas para o estudo do negro e do racismo pelas ciências humanas.



**SOCIOLOGIA DA PRÁTICA E MARXISMO NEGRO**

Não lavarei minhas mãos com água doce ou salgada.  
Tenho as mãos para outras coisas,  
Não as desejo lavadas.  
Minhas mãos podem estar sujas de terra, barro e azeite:  
São vestígios das ações num mundo de boca amarga.  
Não sou Pilatos. Prefiro errar, porém no meu erro  
Mostrar que penso na ação.  
As mãos são fios nervosos,  
Conduzindo o coração.  
São antenas dirigidas  
Ao sol que brilha no céu.  
As mãos sujas e calosas  
Marcham juntas, são milhões, milhões de mãos que desejam  
Se irmanarem ao coração.  
Não lavarei minhas mãos em bacia de platina:  
Quero-as sujas, mas presentes  
Na hora que se aproxima  
(Anti-Pilatos. In: Manequins corcundas. Clóvis Moura)<sup>88</sup>

O sociólogo da práxis negra, Clóvis Moura teve, ironicamente, entre seus antepassados, um senhor de escravos, o Barão Ferdinand Von Steiger, de origem prussiana, radicado em Ilhéus, na Bahia, desde meados do século XIX. A família Steiger-Moura era racialmente mista – Elvira, sua mãe, branca e, Francisco, seu pai, negro – o que, como vimos, não era fora do comum, se analisarmos a região e o período histórico. Na busca por converter o capital de relações mantido pela família em estabilidade e ascensão social, Francisco aproveitou o aumento da oferta de empregos públicos, tornou-se fiscal de rendas

<sup>88</sup> MOURA, 1977 apud KONRAD, 2007, p. 115.

e encaminhou os filhos do sexo masculino à “vocação” das carreiras políticas e intelectuais, matriculando-os em um colégio católico que disputava, nos anos 1930, com outras instituições de ensino a formação da elite natalense.

Já “vacionado”, em Salvador, nos anos 1940, Clóvis tem contato com um círculo de jovens intelectuais, influenciados pelo modernismo literário baiano que valorizou a cultura negra e regional, e inicia seu percurso intelectual através da literatura. Residindo no sertão baiano, em Juazeiro, Clóvis alterna seu interesse por literatura, sociologia e história e, em pouco tempo, se ligará ao estudo sobre o negro. Este momento coincide com seu engajamento no PCB. No final da década de 1940, Clóvis já havia definido um campo de estudos – o negro – mas ainda tateava entre as representações deste na literatura, antropologia, ciências sociais e história.

Ligando-se ao PCB, o marxismo se constituirá em fundamento para a sua interpretação sobre o negro, destacando a formação dos quilombos, as guerrilhas e as insurreições destes contra o escravismo. Moura tenta, na primeira metade dos anos 1950, publicar sem sucesso seu primeiro livro, *Rebeliões da senzala*, pela editora Brasiliense, propriedade do intelectual comunista Caio Prado Júnior.

Apesar de integrar o círculo de intelectuais caiopradianos, Clóvis diverge destes quanto à condução do PCB e, em 1962, integra a dissidência, liderada por João Amazonas e Pedro Pomar da qual surge o PCdoB. No mesmo ano, em 1962, Clóvis publica um artigo em que faz duras críticas à sociologia acadêmica, naquele momento, em franco processo de institucionalização. Em 1959 publica, finalmente, *Rebeliões da senzala*, pela Zumbi, editora criada pelo próprio Clóvis com esta finalidade. Em 1964, *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* é publicado pela Editora Civilização Brasileira, dirigida



por Ênio da Silveira. Continua sua produção intelectual e pesquisas, ao mesmo tempo em que trabalha para diversos jornais do estado de São Paulo, até que finalmente se aposenta, em 1972. É nos anos 1970, no entanto, que Clóvis se consolida no cenário intelectual e político como pesquisador negro e engajado na luta contra o racismo.

A reconstituição deste percurso nos ajuda a compreender a forma como Clóvis Moura conferiu densidade e textura às suas ideias, sempre ligado às polêmicas e tomadas de posição intelectual e política nos acontecimentos de seu tempo histórico. Com isso, contribuímos para reconstituir parte de sua errância intelectual em que a tensão permanente entre o alinhamento às teses políticas pecebistas e o isolamento que sua interpretação sobre o negro rebelde gerou tem relação direta com o seu envolvimento nas circunstâncias em que viveu. Por outro lado, esta trajetória reflete os condicionantes da estrutura social, com o aumento do mercado cultural e das instituições consagradas às carreiras intelectuais.

Para evitarmos interpretar teleologicamente suas ações individuais, tentamos, ao mesmo tempo, aproximarmo-nos do significado destas para Clóvis, no momento em que as realizava (conseguido, apenas em parte, através das cartas e das entrevistas) e, por outro lado, inseri-lo no sistema de relações e de circulação intelectual (como quando analisamos a sua relação com o grupo da *Revista Brasiliense*). Apesar deste tipo de interpretação ter apenas caráter aproximativo, ela serviu para que evitássemos uma leitura essencializada da biografia ou, ainda, tomássemos seu pensamento como um simples decalque da realidade sensível.

Evidentemente, o contato com o modernismo cultural – principalmente na Bahia, nos anos 1940, através do romance regional e da renovação pela arte e estética “primitivas” e populares

– encontrou em Clóvis Moura seu correspondente nos quilombos como utopias modernas e no negro como sujeito político. Em nosso ponto de vista, os processos de independência africana, iniciados nos anos pós-Segunda Guerra e que se seguiram – de forma “consentida” ou violenta – nas décadas de 1950, 60 e 70 têm significativo impacto na valorização subjetiva do negro nas sociedades ocidentais.

Por outro lado, temos o surgimento de movimentos de caráter político e revolucionário que mesclam marxismo, terceiro-mundismo e práticas antirracistas como o Partido dos Panteras Negras, em 1966, nos Estados Unidos, e o Movimento da Consciência Negra, de Steve Biko, no começo da década de 1970, na África do Sul. No contexto político do Brasil, nos anos 1970, a interpretação mouriana da história social do negro coincidia com as expectativas da liderança do movimento negro que se reorganizava em torno da denúncia do mito da democracia racial e com a abertura de espaços institucionais para os estudos sobre o negro, o racismo e as desigualdades raciais.

O pensamento de Clóvis Moura está inscrito no esforço de pensar o processo conflituoso de integração do negro na sociedade Ocidental (GILROY, 2001). Ele produz um contradiscurso alternativo à modernidade eurocêntrica, centrado no sujeito coletivo negro a partir de sua condição inicial de escravo. Em nosso ponto de vista, estas construções políticas também operam no plano simbólico e subjetivo e se conectam a elas, pois são necessariamente baseadas em novas percepções acerca da integração e superação da marginalização dos negros como grupo social subalterno na sociedade ocidental.

É desta maneira que devemos entender a reconstrução simbólica do negro político, do qual a sociologia da práxis é estruturante: a República de Palmares e os quilombos, como “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2005), assim como o

*quilombola*, como vanguarda desta integração violenta na sociedade burguesa, devem ser analisados como uma tentativa de traduzir o marxismo a partir da perspectiva *do negro*.

Clóvis Moura não apenas aplicou a interpretação marxista às condições histórico-sociais do negro no escravismo; ele, na acepção de Zizek (2008), *traiu* o marxismo, expandiu seu conteúdo original e o enegreceu. A práxis do negro, para Clóvis Moura, enegrece o marxismo e o transfere da realidade pensada pelos intelectuais à realidade vivida pelos sujeitos históricos. É isso o que torna, em nosso ponto de vista, o seu pensamento anti-intelectualista apesar da posição ambígua que Clóvis mantém com os intelectuais acadêmicos.

Este esforço intelectual se radicaliza no momento em que Clóvis Moura define a si mesmo como negro, ou seja, fala como parte da experiência que constitui este saber praxista. Dentro do repertório de soluções radicais ao problema do negro, a negritude é reinventada desde o praxismo: a construção subjetiva da identidade negra, como construção política, deve se mover para além das rígidas fronteiras da situação histórica imediata e, a exemplo de outros movimentos intelectuais, como o Iluminismo e, políticos, como a Revolução Francesa, lançar-se como um *novo universal*, capaz de ser o catalisador da esperança de realização de um contingente cada vez maior de massas humanas.

Com a práxis radical, o “dilema negro” é superado não apenas subjetivamente, mas, de forma objetiva: o significado político da *práxis negra* é a emancipação humana que, para o autor, ocorreria com a superação da sociedade burguesa. Por outro lado, ao analisar a práxis negra em termos sociológicos, Clóvis Moura propõe libertá-la dos constrangimentos da fragmentação, massificação e impessoalidade do *habitus* científico.

Como utopia intelectual, na sociologia praxista, sujeito e objeto se constituem na experiência: a expectativa de compreender e transformar o mundo, através deste contato, se fundem. Observamos, ao mesmo tempo, que esta sociologia da práxis vem legitimar um discurso construído fora dos muros da academia o que, em nosso ponto de vista, para além de um conhecimento militante, tem a ver com a posição ambígua de Clóvis em relação ao campo acadêmico.

*Rebeliões da senzala* (1959), de Clóvis Moura, no entanto, não nos parece um caso isolado: segue percurso similar ao de estudos de outros intelectuais marxistas, também negros ou mestiços, a exemplo de *The black jacobins* [Jacobinos negros] (1934), do trinidad bogense C.R.L. James (1901-1989); *How Europe underdeveloped Africa* [Como a Europa subdesenvolveu a África] (1972), do guianense Walter Rodney (1942-1989); *Peau noire, masques blancs* [Pele negra, máscara branca] (1952), do martiniquense Franz Fanon (1925-1961); e *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [Sete ensaios de interpretação da realidade peruana] (1928), de José Carlos Mariátegui (1984-1930).

A sociologia da práxis – marxismo – de Clóvis Moura se concentrou na práxis do negro e, a partir dela, construiu um discurso alternativo sobre o negro político: a *quilombagem*.

Nesta perspectiva, Canudos e outros movimentos negro-rebeldes despontam na ação e arrebentam a rigidez esquemática que separa movimentos pré-políticos e políticos (a partir de uma matriz de pensamento eurocêntrica). A *traição* do marxismo operada por Clóvis Moura e a singularidade do pensamento mouriano chamam para uma reflexão sobre a possibilidade de construção de um “marxismo negro”.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Clóvis Moura (ordem cronológica)

MOURA, Clóvis. Tiradentes e Inconfidência Mineira. *O Potiguar - Grêmio Cívico-Literário 12 de Outubro*, Natal, 1939.

MOURA, Clóvis. No cinquentenário de Os Sertões. *Revista Fundamentos*, São Paulo, n. 28, 1952.

MOURA, Clóvis. Euclides da Cunha e a realidade nacional. *Revista Fundamentos*, São Paulo, n. 38, 1954.

MOURA, Clóvis. A situação do Brasil como nação soberana. *Revista Fundamentos*, São Paulo, n. 40, 1955.

MOURA, Clóvis. A independência: fruto de lutas populares. *Notícias de Hoje*, São Paulo, 1955a.

MOURA, Clóvis. A grande insurreição dos escravos baianos. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n. 16, 1958.

MOURA, Clóvis. Notas sobre o negro no sertão. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n. 24, 1959a.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Zumbi, 1959b.

MOURA, Clóvis. *Argila da memória*. São Paulo: Fulgor, 1962a.

MOURA, Clóvis. *Espantalho de feira*. São Paulo: Fulgor, 1962b.

MOURA, Clóvis. II Congresso Brasileiro de Sociologia. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n. 41, 1962c.

MOURA, Clóvis. *Âncora no Planalto*. São Paulo: Brasil, 1964a.

MOURA, Clóvis. *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964b. (Coleção Vera Cruz: Literatura Brasileira, 76).

- MOURA, Clóvis. *Negro, bom escravo, mau cidadão?* Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1977.
- MOURA, Clóvis. *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Livr. Ed. Ciências Humanas, 1978.
- MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MOURA, Clóvis. *A sociologia da guerra camponesa: de Canudos ao MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2000.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

### **Obras Consultadas**

- ABOMO-MAURIN, Marie-Rose. Senghor et Tchikaya: la réécriture de Chaka, une épopée bantoue. *Ethiophiques*, n. 69 (Hommage à L.S. Senghor), jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://ethiophiques.refer.sn/spip.php?article20>>. Acesso em: 22 jun. 2009.
- ALMEIDA, Manoel Carlos A. *Os dois Maximilianos*. Instituto de Cultura Lusófona Antonio Borges Sampaio - Iclas/ELOS, Fórum Elos, Uberaba, 22 jul. 2004. Disponível em: <[www.uaisites.adm.br/iclas/biblioteca\\_ver.php?CdNotici=23](http://www.uaisites.adm.br/iclas/biblioteca_ver.php?CdNotici=23)>. Acesso em: 17 nov. 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. São Paulo: 70, 2005.

ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BARBOSA, Muryatan. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BARBOSA, Muryatan. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 18, n. 2, p. 217-228, nov. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a11v18n2.pdf>>.

BARROS, Eva Cristini A. C. Atheneu Norte-Riograndense: lócus de desenvolvimento cultural da Natal republicana. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 5., 2008, Aracaju. *Anais...* Aracaju: [s.n.], 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: 70, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: 70, 2008.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1947.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da cidade do Natal*. Natal: Prefeitura Municipal de Natal, 1947.

CEDOC. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO CULTURAL ELOY DE SOUZA. *Elóy de Souza*. Natal: Fundação José Augusto, 8 dez. 2006. Disponível em: <<http://blogeloydesouza.blogspot.com/>>. Acesso em: 11 nov. 2009.

COSTA, Sérgio. *Muito além da diferença: (im)possibilidades de uma teoria social pós-colonial*. Freie Universität Berlin, 2005. Disponível em: <<http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf>>. Acesso em: 8 mar. 2005.

CUTI, Luís; LEITE, José Corrêa. ... *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DESCHAMPS, Hubert. *Histoire générale de l'Afrique noire*. Paris: PUF, 1970. 2 tomes.

ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREITAS, Décio. *Palmares: guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1971.

FRIDMAN, Luís Carlos. O destino dos descartáveis na sociedade contemporânea. In: MELLO, Marcelo Pereira de (Org.). *Sociologia e direito: explorando as interseções*. Niterói: UFF, 2007. p. 149-166.

FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline Vieira. *Palmares, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Ângela Castro. *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.



GOMES, Flávio S.; REIS, João José (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GRIN, Mônica. Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 201-220, jul./dez. 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raça e democracia*. São Paulo: 34, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil*. Oxford: Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, 2003. Working Paper CBS-52-04. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Intelectuais%20negros%20e%20modernidade%20no%20Brasil.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2016.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: 34, 1999.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal; GALVÃO, Valdei Lopes. O sistema intelectual brasileiro na correspondência passiva de Jonh Casper Branner. In: GOMES, Ângela Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1978.

KONRAD, Diorge Alceno. Na senzala a resistência, no quilombo a liberdade: a obra de Clóvis Moura. In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos; DUTRA, Maria Rita Py (Org.). *Nas trilhas da negritude: consciência e afirmação*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2007. p. 115-133.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LIMA, Heitor Ferreira. *Caminhos percorridos: memórias de militância*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LIMONGI, Fernando Papaterra. Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado Júnior e a Revista Brasiliense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 27-42, out. 1987. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_05/rbcs05\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_05/rbcs05_02.htm)>. Acesso em: 8 abr. 2016.

LOWY, Michael. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: LECH, 1979.

MACCIOCCHI, Maria Antonietta. *A favor de Gramsci*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MACEDO, Márcio. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

MACIEL, Ivan. Discurso de posse de Ivan Maciel à Academia Norte-riograndense de Letras. *Tribuna do Norte* [online], Natal, 13 set. 2009. Disponível em: <<http://tribunadonorte.com.br/noticia/discurso-de-posse-de-ivan-maciel-na-academia-norte-riograndense-de-letras/125135>>. Acesso em: 1 nov. 2009.

MADEIRA FILHO, Wilson. *A origem dramática da lei*. 2004. Tese (Livre-Docência) – Faculdade de Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

MAESTRI, Mário. Clóvis Moura: uma visão revolucionária precoce sobre o Brasil. In: SILVA, Eliane Borges da; QUEIROZ, Martha Rosa. *Clóvis Moura: fragmentos de vida e obra*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares/MEC, 2004. CD-ROM.

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 25-26, p. 95-139, 2004.

MAIO, Marcos Chor. *A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. 1997. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa Omega, 1975.

MARTINS, Mauricio Vieira. Sobre a lei, o direito e o ideal: em torno da contribuição de E.P. Thompson aos estudos jurídicos. In: MELLO, Marcelo Pereira de (Org.). *Sociologia e Direito: explorando as interseções*. Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2007.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Flama, 1946.

MAUÉS, Flamarion. Um editora de oposição: Livraria e Editora de Ciências Humanas. In: *Anais do I Seminário Brasileiro sobre Livros e História Editorial*. Rio de Janeiro: FCRB-UFF/PPGCOM-UFF, 2004.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura (1925-2003). *Afro-Ásia*, Salvador, v. 31, p. 339-356, 2004.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 557-577, 2003.

MESQUITA, Érika. *Clóvis Moura: uma visão crítica da história social brasileira*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia)

– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2002.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MILLS, C. Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

MONTALVÃO, Sérgio de Souza. Notas sobre uma publicação comunista independente: a Revista Brasiliense. *Revista Urutágua*, Maringá, n. 10, p. 1-5, ago./nov. 2004. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br/010/10montalvao.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2016.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

MUNANGA, Kabengele. Professor Clóvis Moura: autor de uma obra complexa e ininterrupta sobre a história e o problema do negro brasileiro. In: SILVA, Eliane Borges da; QUEIROZ, Martha Rosa (Org.). *Clóvis Moura: fragmentos de vida e obra*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2004. CD-ROM.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Ercília do. *A estratégia da desigualdade: o movimento negro dos anos 70*. 1989. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1989.

NEDER, Gizlene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Sérgio Antônio Fabris, 1995.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

PERET, Benjamin. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Anhembi, 1956.

- PINHO, Osmundo Santos de Araújo. “O Sol da Liberdade”: movimento negro e a crítica das representações sociais. *ComCiência*, Campinas, 2003. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/negros/15.shtml>>.
- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.
- REIS, Célia (Org.). *Guia de acervo*. São Paulo: Centro de Documentação e Memória da Unesp, 2008.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as conferências de Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SALES, Jean Rodrigues. *Partido Comunista do Brasil - PCdoB: propostas teóricas e práticas políticas*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.
- SANTANA, Carla Patrícia Bispo de. *Caleidoscópio: a produção crítica dispersa de Heron de Alencar no jornal A Tarde (1947-1952)*. 2003. 577 f. 2 v. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.
- SANTOS, Gilfrancisco. A redescoberta de Alina Paim: entrevista com Alina Paim. *Cronópios*, 21 maio 2008. Disponível em: <<http://www.cronopios.com.br/content.php?artigo=9360&portal=cronopios>>. Acesso em: 22 jun. 2009.
- SANTOS, Gilfrancisco. O rebelde Clóvis Amorim. *Etcetera - Revista Eletrônica de Arte e Cultura*, n. 23, 2009. Disponível em: <[http://www.revistaetcetera.com.br/23/clovis\\_amorin/index.html](http://www.revistaetcetera.com.br/23/clovis_amorin/index.html)>. Acesso em: 22 jun. 2009.
- SILVA, Francisco Cunha e. A experiência de quem viveu parte da história do Piauí. *Entre-textos*, Teresina, 4 maio 2008.

Entrevista. Disponível em: <<http://www.portalentretextos.com.br/gerarpdf/1,135.html>>. Acesso em: 22 jun. 2009.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Ângelo Barroso Costa. *Academia dos rebeldes: modernismo à moda baiana*. 2006. Dissertação (Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2006.

SOUZA, Elóy. *Memórias*. Macaíba, RN; Instituto Pró Memória de Macaíba; Brasília, DF: Senado Federal, 2008.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

TSE-TUNG, Mao. *Sobre a prática e a contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Organização e introdução de C. Wright Mills e H. H. Gerth. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

ZIZEK, Slavoj. Mao Tsé-Tung, “Senhor do Desgoverno” marxista. In: TSE-TUNG, Mao. *Sobre a prática e a contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 7-38.

## **Entrevistas/Depoimento**

Entrevista com José Carlos Ruy, 13 nov. 2009.

Entrevista com Griselda Steiger Moura, 15 jun. 2009.

Entrevista com Soraya Moura, 9 jun. 2009.

Depoimento de Vivaldo da Costa Lima, 21 abr. 2009.

## **Outra fonte**

Currículo de Clóvis Moura

Formato: 150 x 210 mm  
Fonte: Calibri, 14 e Minion Pro, 11  
Miolo: papel Offset, 90 g/m<sup>2</sup>  
Capa: papel Supremo, 300 g/m<sup>2</sup>  
Impressão: abril, 2016.



## **SOBRE O AUTOR**

### **Fábio Nogueira de Oliveira**

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduado em Ciências Sociais (USP). Professor do Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas, Campus XXIII, Seabra, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Auspiciosa e necessária é a publicação em livro da tese de Fábio Nogueira sobre a práxis negra e a sociologia de Clóvis Moura. Intelectual e acadêmico rigoroso, o ativista político Clóvis Moura não teve espaço nas universidades brasileiras, nem teve o reconhecimento devido na história da intelectualidade negra brasileira. Marxista, Clóvis propugnou pelo socialismo e nunca dissociou a luta antirracista da luta de classes, o que o fez crítico e adversário de lideranças negras contemporânea sua, que acentuavam, acima de tudo, o reconhecimento da questão racial brasileira, desvinculando-a estrategicamente da exploração capitalista. Para estas, a emancipação negra não deveria vincular-se a outra utopia política.

O isolamento de Clóvis não podia ser, portanto, mais completo, seja entre os companheiros de luta operária e os de luta negra. Fossem outros tempos, fosse outro o Brasil, talvez Clóvis pudesse ter um lugar na universidade e uma melhor aceitação dos companheiros. Negro e comunista, encontrou emprego e abrigo apenas no jornalismo e no Partido. O livro de Fábio Nogueira destrincha a formação intelectual de Clóvis, retrocedendo-a à formação familiar e ao meio sertanejo onde nasceu, a sua juventude em Salvador e o marxismo humanista que ali forjou com Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado, Edison Carneiro e tantos outros. Este livro nos oferece mais uma peça para o mosaico de nossa compreensão da formação da intelectualidade negra brasileira do pós-guerra. Deve ser lido e relido com atenção, superando o deleite da descoberta e da leitura.

*Antônio Sérgio Alfredo Guimarães*  
Professor de Sociologia da FFLCH-USP



[www.eduneb.uneb.br](http://www.eduneb.uneb.br)

ISBN 9788578873011



9 788578 873011