UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

RIAN FERREIRA RODRIGUES

RAÇA EM CLASSE: UMA CRÍTICA À IDEOLOGIA DO RACISMO

Rio de Janeiro
Agosto/2022

RIAN FERREIRA RODRIGUES

RAÇA EM CLASSE: UMA CRÍTICA À IDEOLOGIA DO RACISMO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Orientador: Prof.ª Dr. Mauro Luís Iasi

Rio de Janeiro
Agosto/ 2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

RIAN FERREIRA RODRIGUES

RAÇA EM CLASSE: UMA CRÍTICA À IDEOLOGIA DO RACISMO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Aprovado em: 29/08/2022
Banca examinadora:

_____

Prof.ª Dr. Mauro Luís Iasi (Orientador)
Escola de Serviço Social (UFRJ)

_____

Prof.ª Dra. Marina Machado de Magalhaes Gouvea
Escola de Serviço Social (UFRJ)

_____

Prof.º Dr. Muniz Gonçalves Ferreira
Instituto de Ciências Humanas e Sociais (UFRRJ)

_____

Prof.º Dr. Deivison Mendes Faustino
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (UNIFESP)

_____

Prof.º Dr. Victor Neves de Souza
Departamento de Teoria da Arte e Música (UFES)

Rio de Janeiro
Agosto/ 2022

CIP - Catalogação na Publicação

F481r

Ferreira Rodrigues, Rian
Raça em classe: uma crítica à ideologia do racismo / Rian Ferreira Rodrigues. -- Rio de Janeiro, 2022.
507 f.

Orientador: Mauro Luís Iasi.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Programa de Pós Graduação em Serviço Social, 2022.

1. Raça. 2. Classe. 3. Ideologia. 4. Racismo. 5. Capitalismo. I. Iasi, Mauro Luís , orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

329 – ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM SERVIÇO SOCIAL DO ALUNO RIAN FERREIRA RODRIGUES, CANDIDATO AO GRAU DE DOUTOR EM SERVIÇO SOCIAL

Aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e vinte e dois às dez horas e trinta minutos, reuniu-se, na sala de convivência da Escola de Serviço Social (CFCH/UFRJ), a Banca Examinadora da tese de doutorado intitulada: **"RAÇA EM CLASSE: UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA DO RACISMO"**, do aluno RIAN FERREIRA RODRIGUES, registro UFRJ nº 115011457. A Banca Examinadora foi constituída pelos Professores Doutores: MAURO LUÍS IASI, Presidente e Orientador; MARINA MACHADO DE MAGALHAES GOUVEA, DEIVISON MENDES FAUSTINO, MUNIZ GONÇALVES FERREIRA e VICTOR NEVES DE SOUZA como membros titulares; GLÁUCIA LÉLIS ALVES e JACQUELINE BOTELHO como suplentes. Dando início, o aluno apresentou a síntese da tese e em seguida, foi arguido pelos professores examinadores. Ato contínuo, passou a Banca Examinadora a proceder a avaliação e julgamento da tese apresentada, concluindo pela sua APROVACAO com nota dez (10,0) correspondente ao conceito A. O aluno, portanto, foi declarado APTO a receber o grau de doutor em Serviço Social. Nada mais havendo a tratar, o presidente da Banca Examinadora deu por encerrados os trabalhos. Na forma regulamentar foi lavrada a presente ata, que é abaixo-assinada pelo presidente da banca, pelos demais membros e pela aluna.

MAURO LUÍS IASI

MARINA MACHADO DE MAGALHAES GOUVEA

DEIVISON MENDES FAUSTINO - participação remota (Res. CEPG 03/19)

MUNIZ GONÇALVES FERREIRA

VICTOR NEVES DE SOUZA - participação remota (Res. CEPG 03/19)

RIAN FERREIRA RODRIGUES

PS: A banca recomenda o trabalho para publicação

Às três mulheres da minha vida que partiram desse mundo enquanto eu escrevia estas páginas.
À Dona Jandira, minha vó.
Aos maiores amores da minha vida, Vó Nice e minha mãe, Djanir.
Nunca vou deixar de amar vocês.
À Nina, minha sobrinha, e Bruna, minha companheira, que chegam agora para alegrar nossos corações.

AGRADECIMENTOS

Foi um longo caminho, sem nenhum intervalo, atravessado do mestrado ao doutorado em apenas um gole. Foi difícil, sempre é, mas foi feito. Antes de tudo, gostaria de agradecer à minha família. Muitos esforços e sacrifícios foram feitos para que eu pudesse ter chegado até aqui, acessando a melhor formação possível ao longo da minha vida. Gostaria que minha mãe Djanir e minha avó Eunice, a quem eu dedico esse trabalho, pudessem estar aqui, certamente estariam orgulhosas. Agradeço à elas, ao meu pai Gerson e às minhas tias Yolanda e Edlamar, nenhum agradecimento no mundo seria capaz de expressar o amor que sinto. Agradeço ao restante da família, que indiretamente também foram essenciais, através do amor que sempre praticaram, ainda que à distância.

Ao Mauro Iasi, camarada e orientador que se tornou um verdadeiro amigo. Juntos compartilhamos de momentos muito difíceis, pessoais e políticos, e fomos capazes de seguirmos firmes até a conclusão da tarefa. Sorte daqueles e daquelas que tiveram a possibilidade de serem formados pelo Mauro, um dos maiores intelectuais de nosso país, um grande mestre e professor, pela sua sabedoria política, sua didática única, mas, sobretudo, pela sua sensibilidade e generosidade. Assim deveriam ser professores e militantes. Agradeço por ter tido essa sorte.

À Bruna Gati, minha companheira amada, serei infinitamente grato, por toda paciência, escuta, acolhimento e amor, especialmente nos momentos mais duros. Agradeço também pela disposição e generosidade nos debates teóricos, políticos, e também pelas incontáveis revisões, correções, ideias e carinhos. Sem você teria sido impensável! Muito obrigado, meu amor.

Se todo começo é a parte mais difícil, devo agradecer em especial à Williams Menezes, que me tirou da inércia me mostrando cuidadosamente os caminhos possíveis. Essa tese é nossa, meu amigo e camarada. Agradeço também à Samara Marino, pelas boas conversas, pelo carinho e pelas muitas acolhidas em sua casa. Muito obrigado, minha amiga e camarada.

Agradeço pelas companhias que me cercavam, desde o mestrado até aqui e, nesse sentido, posso me considerar um privilegiado. Tive muito mais do que algumas bancas formais, tive intelectuais efetivamente preocupados e comprometidos com o avanço do conhecimento teórico, sérios e muito firmes, permanentemente em contato, sem nunca perderem a dimensão humana e pedagógica durante a árdua e longa caminhada. Gracyelle Costa; Muniz Ferreira; Gláucia Lelis; Victor Neves; Deivison Faustino; Marina Gouvea; Jacqueline Botelho, meu muito obrigado.

Agradeço ao Partido Comunista Brasileiro, meu partido, também ao Coletivo Minervino de Oliveira e ao Movimento por uma Escola Popular no SINASEFE, locais onde me organizo. A todos e todas camaradas que tiveram paciência e firmeza para seguirem tocando às lutas, segurando as pontas daqueles que tiveram que se ausentar em momentos especialmente difíceis da conjuntura nacional. Alexasandro Casemiro; Leila Salim; Gabriel Marques; Thiago Coqueiro; Caio Martins; João Carlos Cichaczewski; Diego Nogueira; Emanoel Candal; Jacqueline Botelho, só para citar alguns, vocês são exemplos essenciais.

Aos amigos e amigas de trabalho, de Instituto Federal Fluminense – Campus Avançado Cambuci, pela paciência e consideração. Agradeço também às minhas direções e coordenações, que foram permanentemente solidárias frente às diversas demandas que tive ao longo do processo. Agradeço em especial à estudantada, razão da nossa existência profissional e que, por diversas vezes, me curavam das dores do processo sem nem saberem, com sua espontaneidade, curiosidade crítica e carinho genuíno. Agradeço aos amigos e amigas, camaradas, que, na distância da família e dos amigos de longa data, se tornaram imprescindíveis, certamente para o resto da vida. Régis de Almeida, Daniel Siqueira, Priscila Wandalsen que, em especial, enfrentou batalhas, palavras e estradas para me ajudar em momentos decisivos. Agradeço também à todas e todos membros do NEABI IFF Cambuci, esse trabalho é também por vocês!

Agradeço ao NEP 13 de maio e a formação que tive. Agradeço aos mestres, amigos e camaradas que lá tive e fiz. Sem esses conhecimentos, essa tese não teria sido possível. Scapi, Mauro, Sabrina, Cristiano, Samara, Daniel, Felipe e André, muito obrigado. Agradeço em especial ao meu amigo, camarada e irmão, Raul, minha dupla, presente que ganhei para a vida. Hasta la victoria, mi hermanito.

Por fim, agradeço às amizades, todas elas, meus amores, uma das razões mais profundas da minha existência. Sou grato por serem muitas e não me perdoaria caso esquecesse alguém. Não existem palavras para descrever o tamanho do sofrimento pelas ausências, distâncias, silêncios... Que a gente possa, juntos, destruir esse mundo apodrecido e reconstruir um mundo novo, onde o amor, o trabalho, o afeto, a música, a dança, a solidariedade, a cooperação e o tempo livre, para todas, todes e todos, seja o ponto de partida. Pra cima deles!

"Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva
pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva;
e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro
é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo."
Frantz Fanon

"E dizem que somos perigosos
Eles que mataram, escravizaram, torturaram na cela
E confinaram na favela (milhões nossos)
Depois querem recontar a história
E me negar os fatos
Eu prefiro recontar os corpos
Pra gente medir o estrago."
Pela Boca - Don L

RESUMO

RODRIGUES, Rian Ferreira. **Raça em classe: uma crítica à ideologia do racismo**. Rio de Janeiro, 2022. Tese (Doutorado em Serviço Social) Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O racismo é para nós uma ideologia. A partir disso, iremos apresentar uma interpretação particular da ideologia, buscando o caminho traçado por Marx e Engels, para pensar sobre o racismo, o que chamaremos de ideologia do racismo. Se ideologia é expressão ideal da base material, o fundamento da ideologia do racismo só poderá ser encontrado em determinadas relações sociais de produção e reprodução da vida. Portanto, a crítica ao capitalismo, sobretudo à sua fase inicial, a assim chamada acumulação primitiva de capital e seu sistema colonial, que tinha como dinâmica essencial a escravidão negra moderna, nos foi determinante. Em cima disso, apresentaremos algumas diferenças entre a escravidão negra moderna, base material do fenômeno racial, e os diferentes tipos de escravidão antiga, sobretudo a escravidão islâmica e seu tráfico transaariano. Trataremos também das principais dimensões da ideologia do racismo. A isso, chamaremos de crítica à ideologia do racismo. Esse caminho da crítica nos revelou conexões objetivas entre as categorias raça e classe, que são tratadas nesse estudo, portanto, enquanto indissociáveis. Tal processo submeteu diferentes povos e, na particularidade brasileira, principalmente os indígenas e os negros trazidos de África. As conexões objetivas abriram espaço para as conexões subjetivas da raça e da classe. Conexões sociais, culturais e, em última instância, políticas. A essas conexões, objetivas e subjetivas, chamaremos de raça em classe, isto é, uma chave analítica da relação de complexos de complexos que estrutura tais conexões.

Palavras-chave: Raça; Classe; Ideologia; Racismo; Capitalismo.

ABSTRACT

RODRIGUES, Rian Ferreira. **Race in class: a critique of the ideology of racism**. Rio de Janeiro, 2022. Tese (Doutorado em Serviço Social) Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Racism is an ideology for us. From this, we will present a particular interpretation of ideology, seeking the path traced by Marx and Engels, to think about racism, which we will call the ideology of racism. If ideology is the ideal expression of the material base, the foundation of the ideology of racism can only be found in certain social relations of production and reproduction of life. Therefore, the critique of capitalism, especially its initial phase, the so-called primitive accumulation of capital and its colonial system, which had modern black slavery as its essential dynamic, was decisive for us. On top of that, we will present some differences between modern black slavery, material basis of the racial phenomenon, and the different types of ancient slavery, especially islamic slavery and its trans-Saharan traffic. Only then will we deal with the main dimensions of the ideology of racism. We will call this a critique of the ideology of racism. This path of criticism revealed to us objective connections between the categories race and class, which are treated in this study, therefore, as inseparable. This process subjected different peoples and, in the Brazilian particularity, mainly indigenous people and blacks brought from Africa. The objective connections made room for the subjective connections of race and class. Social, cultural and, ultimately, political connections. These connections, objective and subjective, we will call race in class, that is, an analytical key to the relationship of complexes of complexes that structures such connections.

Keywords: Race; Class; Ideology; Racism; Capitalism.

SUMÁRIO

Pág.

Introdução..... 12

Parte 1 – A base material do racismo: escravidão negra moderna e capital..... 20

1.1. Colocando o problema do racismo: um fenômeno moderno ou eterno?..... 20

1.2. Classe: um conceito complexo..... 27

1.3. Os paradoxos da formação do capital e da acumulação primitiva de capital em Marx..... 45

1.4. A assim chamada acumulação primitiva de capital e as bases para o sistema colonial..... 66

1.5. O sistema colonial e a escravidão moderna..... 100

1.6. Albert Memmi e a ideologia colonial..... 121

Parte 2 – A crítica à ideologia do racismo..... 142

2.1. Introdução ao debate da ideologia..... 142

2.2. Egito e Grécia: entre mitos, arte e ideologia..... 149

2.3. Problemas do conhecimento e iluminismo..... 153

2.4. Althusser e Silvio Luiz de Almeida no debate da ideologia e do racismo..... 158

2.5. A função da ideologia..... 166

2.6. A divisão social do trabalho, o estranhamento e a ideologia..... 171

2.7. Algumas notas sobre Lukács e o debate da alienação racial de Uelber B. Silva..... 176

2.8. A Ideologia do racismo..... 183

Parte 3 – A crítica à ideologia do racismo brasileiro..... 204

3.1. Notas sobre a formação social brasileira..... 206

3.2. O papel da miscigenação nas teorias raciais e o núcleo central da ideologia do racismo brasileiro..... 218

3.3. Em busca das mediações entre a base material e o momento ideal..... 229

3.4. Freud e o papel da família na estruturação do psiquismo dos novos seres sociais: criança e racismo..... 235

3.5. Diferentes formas de família e algumas mediações nos mecanismos do complexo de Édipo..... 247

3.6. Racismo na família: a construção da subjetividade de negros, brancos, e mestiços brasileiros..... 260

3.7. De Freud à Frantz Fanon e de volta à Freud: a polêmica relação entre complexo de Édipo e negritude..... 268
3.8. Remontando o quebra-cabeça: liberalismo e racismo na base da primeira forma de consciência no Brasil..... 282
Parte 4 – Carlos Moore e a perspectiva culturalista do racismo..... 292
4.1. Novo paradigma ou velho antimarxismo?..... 295
4.2. O Rig-Veda e o caso indiano de "racismo" 302
4.3. O caso do mundo greco-romano e o "proto-racismo" 309
4.4. O caso do mundo árabe-semita e a primeira escravidão negra..... 315
4.5. Modernidade capitalista e racismo..... 326
4.6. Crítica ao método de Carlos Moore..... 358
Parte 5 – Raça em classe..... 373
5.1. Brasil colonial, capital e classe trabalhadora: tudo ou nada, todos ou ninguém..... 373
5.2. Lukács e o complexo de complexos..... 402
5.3. A classe trabalhadora como um complexo total: "raça ou classe"? 412
5.4. O "nó" dos complexos parciais: consubstancialidade ou interseccionalidade?..... 430
5.5. Um diálogo com Ellen Wood, Gramsci e Mariátegui: a relação entre centralidade e solidariedade de classe..... 456
5.6. EUA e África: a diferença entre centralidade e "centramento" (afroncentricidade).. 465
5.7. "Raça e classe" ou "raça em classe"? 478
5.8. Apontamentos iniciais sobre a chave teórica "raça em classe" e o debate da construção da categoria..... 488
Conclusão..... 494
Referências Bibliográficas..... 497

Introdução

Estudar a dinâmica racial brasileira é também estudar parte da história de entificação e funcionamento do capitalismo brasileiro. Bem como estudar a dinâmica colonial e escravista negra moderna é também estudar parte das bases materiais do capital propriamente dito. Este é o universo de pesquisa do nosso trabalho.

O capitalismo brasileiro está inserido em um contexto regional, latino-americano, que o enquadra em uma particularidade colonial das Américas, região que foi conquistada e dominada pelas nações ibéricas, a partir das grandes navegações do século XVI. Aos poucos, através do domínio econômico global exercido pela Inglaterra, essa hegemonia foi sendo deslocada.

A existência de tais colônias europeias – que surgiram no momento de nascimento, expansão e consolidação do mercado mundial – constituíram um dos métodos mais importantes e sangrentos no período da assim chamada acumulação primitiva de capital, parteira da modernidade capitalista, que tinha como função principal expropriar decisivamente trabalhadores e trabalhadoras de seus meios de produção, bem como livrá-los (torná-los livres), em muitos casos, da própria condição de meios de produção, como o exemplo de servos e escravos. Esta última afirmação só pode ser feita olhando a história do presente para o passado, do ponto de vista metodológico. A época, a tarefa da acumulação primitiva de capital era justamente a de extrair o máximo possível de trabalho excedente, sobretudo de escravizados.

Portanto, a existência das colônias escravistas nas Américas – e sua duradoura persistência no tempo –, parecem representar um paradoxo. Já que o capital propriamente dito, uma particular relação social, exige a presença abundante de trabalhadores livres de um lado e, nos termos provocativos de Marx, possuidores de dinheiro (donos de meios de produção) do outro. Entretanto, na história real, parece ter se consolidado por aqui, durante alguns séculos, aquilo que alguns autores chamaram de modo de produção escravista colonial. Mas não seria já um modo de produção capitalista? Nos parece que não, como veremos ao longo do trabalho. O que é possível de ser afirmado agora é que uma intensa relação de exploração colonial, teve enquanto base na sua estrutura socioeconômica o trabalho escravo e não o trabalho livre. Este último, um pressuposto para a emergência do capital propriamente dito, isto é, o capital industrial.

Podemos afirmar que esse trabalho escravo foi protagonizado tanto pelos povos originários das Américas como pelos povos trazidos do continente mãe da humanidade, a

África. Por uma série de motivos[1], coube aos africanos e africanas o papel principal nessa história escravista, tanto em termos quantitativos quanto históricos.

A dimensão temporal é quem parece acomodar o paradoxo entre a necessidade do trabalho livre pelo capital e a implementação de uma particular forma de escravidão nas colônias. Como dissemos, capital é uma relação social, bem particular, portanto, algumas pré-condições precisam estar dadas para que tal relação possa se pôr de pé plenamente. Dentro de um contexto de invasão e conquista de território, cabe aqui um breve comentário do ponto de vista geográfico, aparentemente bem óbvio: a América é um continente muito grande. Isso quer dizer que dominar toda essa quantidade de terras exigiria dos colonizadores tecnologias de controle social que a liberdade do trabalho, em um primeiro momento, parecia dificultar ou até mesmo bloquear. Em outras palavras: a tarefa da acumulação primitiva de capital era expropriar os meios de produção dos trabalhadores e trabalhadoras, sendo a terra um dos principais meios de produção.

A problemática do trabalho livre no início das relações coloniais não estava nem colocado, entretanto, caso estivesse, a liberdade do trabalho abriria uma tentadora e talvez inevitável opção aos trabalhadores, locais e importados, isto é, cultivar a própria terra – vasta e disponível – e viver dela, ao invés de ser explorado por um europeu ou descendente de europeu e viver de um salário de miséria. Alguns séculos a frente a história pareceu confirmar esta hipótese. Ao longo da tese relembraremos o famoso caso do Sr. Peel, um exemplo cristalino. Portanto, enquanto não fosse possível controlar de maneira mais ou menos segura o território e os povos, tal possibilidade estaria historicamente impedida para o capital. É aqui que a escravidão se inscreve, mostrando ser a melhor opção para a questão e, na verdade, pressupondo que os europeus colonizadores estavam em busca de vantagens econômicas e acúmulo de riquezas, a escravidão não se colocou enquanto uma opção, mas uma necessidade. Sua particularidade frente a outras formas de exploração se dava justamente no sentido da produção. O curioso é que essa particular forma de escravidão já antecipava algumas características industriais pré-capitalistas.

O funcionamento da escravidão negra moderna se dava por um grande número de turmas de trabalho organizadas, orientadas para a produção em larga escala de bens de consumo – oriundos das *platations* de monoculturas (algodão, cana de açúcar e café, por exemplo) – comercializados basicamente para a Europa, lugar onde seriam manufaturados. Dentro de um

[1] Sendo um deles, por exemplo, o genocídio operado pelos colonizadores contra os povos originários, que guerrearam e ainda guerreiam em defesa de suas terras.

sistema de comércio marítimo triangular, onde cada continente entraria centralmente com uma tarefa específica: África com a força de trabalho; América com as *commodities*, além de ouro e prata e a Europa com as manufaturas. Sua reprodução, portanto, demandaria cada vez mais matéria prima, logo, mais força de trabalho escravizada para produzi-la. Uma cadeia enorme de produtos manufaturados e novas necessidades vão se edificando no entorno desse comércio marítimo triangular. Navios, armas, grilhões, ferramentas agrícolas, roupas e etc. A escravidão negra moderna alicerça, portanto, a nascente indústria capitalista que, por sua vez, fortalece o mercado e o tráfico negreiro do Atlântico. No início desse processo, ainda é a supremacia comercial que gera a supremacia industrial.

O ponto de inflexão dessa relação de supremacia, isto é, a supremacia industrial trazendo consigo a supremacia comercial, somente foi possível numa dimensão ampliada de tempo, como dissemos. Dentre os vários outros fatores existentes para que se pudesse controlar plenamente o território colonial, do ponto de vista do método específico do sistema colonial, a "segurança" proporcionada pelo trabalho escravizado, sem dúvidas, foi o principal. Assegurava que escravo não possuiria terras e ponto final. A solução fornecida pela escravidão, por sua vez, só poderia fazer sentido após as guerras "justas" e o contínuo extermínio de povos originários, com incursões para o domínio do interior das colônias, até chegar à criação de leis de terras. Para que tudo isso acontecesse, foi necessário tempo e, no caso, séculos, temperados com muitas lutas, resistências e derrotas para os colonizadores. Para que os processos de abolição da escravidão pudessem passar a acontecer – em dado momento, sendo defendidos inclusive pela principal metrópole do globo terrestre, a Inglaterra – as condições de criar, desenvolver, consolidar e ampliar a indústria (têxtil, naval e bélica, por exemplo), precisavam estar dadas ou, no mínimo, em andamento avançado.

Pelo outro lado, acumular uma quantidade suficientemente gigantesca de capital, oriunda desse violento comércio marítimo triangular, também foi necessário. E também levou séculos para se consolidar. Sucção parasitária da terra, seus minérios e frutos. Bem como sucção parasitária de músculos, cérebros, sangue e suor. Somente assim pôde ter início o ciclo incessante e ininterrupto de valorização do valor, que, para acontecer, já demandava a existência, inclusive nas colônias, do trabalho livre. Levou quase quatro séculos de escravidão negra para que o trabalho livre e assalariado pudesse emergir historicamente no Brasil. Do ponto de vista metodológico, um salto de qualidade. Não à toa, o trabalho assalariado emergirá em condições bem particulares. Não queremos com isso encontrar uma teleologia na história. Podemos fazer tais inferências pois entendemos que o momento mais desenvolvido é quem

permite analisar de maneira mais complexa e profunda seus momentos anteriores. Sendo possível detectar, ainda que em germes, aquilo que mais a frente viria a se desenvolver.

Tempo. Século, no plural, é muito tempo. A grande questão é que o tempo nunca passa impunemente. Sempre deixa marcas. Cicatrizes. Na pele, no corpo, na linguagem. Nos vícios de linguagem. Nos hábitos, nos costumes e nas tradições. Na cultura e nos valores de um tempo histórico. Nas regras, nas convenções sociais e nas leis. Nos juízos, nas ideias e posturas. Na memória dos povos e na memória das classes. Na memória de um país. Nem tudo é velho, e o que surge de novidade desse processo é essencial para a análise presente neste trabalho. Mas também é importante afirmar que nem tudo é novo. Perguntamos: ruptura ou continuidade? Não nos parece que o fenômeno que ficou conhecido historicamente como *racismo*, é simplesmente uma questão de herança escravista, ainda que o seja. Para nós, o racismo nasceu e se desenvolveu nessa interação dialética de Velho x Novo; Escravidão x Capitalismo; Raça x Classe.

Caberia olhar mais de perto esses pares. Por exemplo: em que medida esse fenômeno racista é um fenômeno velho? Quão velho? Quando teria surgido de fato? Seu poder de determinação e destruição na realidade é tão grande e tão bem consolidado, que os mais céticos duvidarão que ele possa ter surgido na modernidade capitalista. Para alguns intelectuais, o racismo surgiu na Antiguidade. Talvez, há milênios. Ou ainda, sua origem estaria inscrita em tempos imemoriais e irreproduzíveis pela mente humana.

Nossa hipótese é de que o racismo é, de fato, um fenômeno moderno. Em um primeiro momento, um desdobramento ideal, ou ainda, uma expressão ideológica – portanto com rebatimentos práticos – da escravidão negra moderna. Portanto, a hipótese de que o racismo é um fenômeno moderno traz consigo a hipótese de que o racismo é também uma ideologia. Toda ideologia, em termos gerais, só vai exercer plenamente suas capacidades de inverter, justificar, naturalizar, ocultar o real, e ainda, de apresentar o particular enquanto universal, no capitalismo propriamente dito. Dizemos isso porque o fenômeno ideológico em geral está organicamente vinculado com o desenvolvimento e sofisticação da alienação, centralmente na sua dimensão de estranhamento, profundamente eficiente na égide do capital, capaz de produzir reificações humanas e fetiches da mercadoria. Neste sentido, se o racismo é uma ideologia, é no capital que ele amadurece e se consolida. Para tal, desvelar a(s) sua(s) funcionalidade(s) neste sistema em particular, é um dos objetivos deste trabalho.

A caracterização do racismo – desde suas bases materiais até as suas expressões ideológicas na consciência e o seu movimento de volta, de ação prática no real – nos coloca

diante de diferentes atores sociais, sujeitos, que reproduzem o racismo de diferentes maneiras, a depender da raça, da classe, do gênero ou da região do país, por exemplo, a que pertencem. Ou seja, a reprodução do racismo vai variar dentro dessa dinâmica sujeito x tempo x espaço. A ideologia do racismo, como sabemos, é capaz de operar tanto de maneira explicitamente violenta, assim como de maneira sutil e velada, pelas entrelinhas. As duas formas de reprodução do racismo estão amalgamadas. A forma velada do racismo só é factível porque a sua forma explicitamente violenta a sustenta, existindo enquanto sua base e, não à toa, parece estar mais diretamente vinculada ao passado escravista colonial.

Isso acontece porque o modo de produção escravista colonial se constitui enquanto base material tanto do racismo quanto do modo de produção capitalista brasileiro. Este último, ao se entificar, o faz a partir das bases herdadas do modo de produção anterior, carregando consigo uma série de elementos, objetivos e subjetivos, que lhes serão indispensáveis para seu ciclo de valorização do valor, sintetizando algo novo. Trabalho compulsório se transforma em trabalho assalariado, para todos, brancos e pretos, já que todos passam a ser livres[2]. Entretanto, na era do trabalho livre e assalariado, o tipo de trabalho, e também o como e o quanto se remunera, irão depender, decisivamente, da raça em que o sujeito livre é enquadrado. E, em alguns casos, a violência racial se combina tão organicamente com a economia capitalista, que um portal parece se abrir, fundindo o tecido espaço-tempo, onde passado e presente se misturam, e elementos escravistas e capitalistas coexistem em um mesmo ato. Contudo, ao olhar mais de perto, será possível observar que este é o próprio ser bizarro do capitalismo brasileiro.

Um possível exemplo recente, didático e cruel ao mesmo tempo, ocorreu no dia 24 de janeiro de 2022, com Moïse Mugenyi Kabagambe, um jovem imigrante congolês. Africano, preto retinto, filho de um dos povos que ajudaram a civilizar esta terra conquistada pela dor, através de seus tambores, da ginga e da mandinga, responsáveis pelo surgimento do samba, por exemplo. Este jovem trabalhador imigrante, nosso irmão de raça e de classe, foi amarrado por fios, tendo mãos e pés atados, sendo espancado e torturado até a morte, em praça pública, em plena luz do dia. Este caso não gerou e acreditamos que nem gerará grandes comoções nacionais. Assassinado em frente ao "Quiosque Tropicália", na Praia da Barra, zona oeste do Rio de Janeiro, justamente por cobrar seu salário de dois dias de trabalho não pago, pelo dono do Quiosque que, curiosamente, fica em uma área de grande influência política do líder da extrema direita brasileira, o racista e eugenista Jair Bolsonaro.

[2] Tanto dos meios de produção, quanto da condição de ser meio de produção, já que um escravo, dentro deste mecanismo, não passava de uma mercadoria.

Essa chocante e inacreditável situação só pode ser tida como natural, normal para o senso comum, através de mecanismos ideológicos. Um passado escravista, extremamente violento que, no passar dos séculos, consolidou nas tradições e na cultura a imagem de que o negro é o ser natural para o trabalho, sobretudo o trabalho pesado, degradante, bem como uma vida descartável. Em cima disso, se construiu um monumental edifício de justificativas contraditórias, capaz de unificar no mesmo discurso, por exemplo, o fato do negro ser tido como o ser que nasceu para o trabalho e ao mesmo tempo de ser considerado naturalmente preguiçoso e malandro.

A imagem ideológica da negritude, negativada e inferiorizada, que atravessa os séculos e as décadas, precisa ser introjetada pelos indivíduos desta sociedade. É na família burguesa que esse processo de internalização dos valores, juízos, posturas, regras e convenções sociais se dá por excelência. A primeira forma da consciência se estrutura através de mecanismos afetivos, não necessariamente éticos em um primeiro momento. Na vida adulta, ao olhar empírica e pragmaticamente para a realidade, o senso comum acaba por confirmar aquilo que "já sabia". O negro é inferior, ruim, mau, ladrão etc. A maioria dos dados sociais acabam por reafirmar essa mesma noção. Saber, por exemplo, que muitas pessoas negras se encontram encarceradas, sendo propagandeadas cotidianamente enquanto marginais, consolida a ideia invertida de que o negro que é a fonte de toda a violência – o que não passa de cinismo em estado de pureza –, e, portanto, o cerne problemático da segurança pública nacional. Nesse interim, atribuir-lhe corriqueiramente o caminho da morte, sintetizado na máxima: "bandido bom é bandido morto", vira apenas uma banalidade.

Esta é a base que permite que uma pessoa atravesse a rua ao ver um negro na mesma calçada, ou que esconda a bolsa caso uma pessoa negra sente ao seu lado no ônibus, por exemplo. Permite também que uma agressão verbal violenta apareça no formato de uma simples piada. Veremos que alguns padrões racistas tendem a se repetir. Entretanto, sem o negro, quem faria o trabalho pesado? Então mantenha-os vivos, desde que seja longe, bem longe, nas profundezas dos subúrbios e periferias, com medo, acuados, encarcerados e permanentemente esculachados. Pague-lhes um salário mais baixo, se necessário nem pague, o recoloque em situações análogas à escravidão. Se for um negro "reclamão", tais condições lhe servirão de lição.

A consciência é o terreno onde a ideologia do racismo vai operar centralmente. Em bom funcionamento, a ideologia produz de maneira eficaz amoldamento e paralisação, cria uma massa amorfa, ainda que diante de tais absurdos, como no caso de Moïse. Justamente porque a

ideologia é capaz de apresenta-los enquanto naturais, ocultando sua história, revelando fragmentos de verdades em retóricas mentirosas; produzindo inversões e distorções, que são capazes de justificar tais absurdos. Eternizando aquilo que é efetivamente histórico: "Sempre foi assim, não é agora que vai deixar de ser. Além do mais, o que eu, um simples indivíduo, poderia fazer?"

A questão é: os mecanismos próprios do processo de consciência estão sempre em movimento, justamente porque a realidade está sempre em movimento. E, no caso particular do capitalismo, o movimento produz crises econômicas inerentes ao ciclo do capital. A base econômica em crise, normalmente produz fissuras e brechas na sua expressão ideológica, justamente aquela que é capaz de explicar e acomodar as múltiplas situações bizarras e contraditórias do cotidiano na primeira forma da consciência. Entretanto, conflitos internos podem externalizar revolta. O desenvolvimento desse caminho pode apontar para a quebra da inércia e também para a necessidade de superação do racismo.

Quais seriam os termos de sua superação? Quem seria o sujeito da ação? Para nós, a forma com a qual se caracteriza o que é o racismo, determina as formas possíveis de buscar superá-lo. Para muitos, é tarefa da própria raça negra. Para outros, por óbvio, da classe trabalhadora. Nossa hipótese nos leva a crer que a resposta se constrói exatamente na interação dialética entre esses dois momentos daquilo que é, em última instância, um mesmo sujeito. Não pretendemos ficar presos à oposição binária de "raça ou classe". Partindo da noção de "raça e classe", chegaremos até uma formulação que nos pareceu mais precisa, a qual chamaremos de "raça em classe".

No que tange a organização do texto, ele está dividido em cinco partes que se subdividem em trinta e seis itens, para além desta introdução, da conclusão e das referências bibliográficas. Na Parte 1, desdobraremos um pouco mais as hipóteses, buscando introduzir alguns conceitos e categorias que nos serão fundamentais para as reflexões posteriores, como raça, classe, capital, acumulação primitiva e sistema colonial. Com isso, apresentamos um olhar mais atento acerca da dimensão material do racismo, suas bases histórias, ontológicas. Na parte 2, já entramos no debate central deste trabalho, isto é, a crítica à ideologia do racismo. Apresentaremos algumas tensões no que tange o polêmico e polissêmico conceito de ideologia, diferenciando-o e aproximando-o da alienação, procurando conectá-lo às suas bases materiais, que nos ajudam a explicar as suas complexidades, bem como as funções da ideologia do racismo no modo de produção capitalista. Portanto, se na Parte 1 tratamos da materialidade histórica do racismo, na Parte 2 tratamos da sua expressão ideológica.

Na Parte 3 mobilizaremos as ferramentas teóricas produzidas na Parte 1 e principalmente na Parte 2, para tentar explicar a particularidade da realidade social e racial brasileira, aprofundando o debate sobre o processo de consciência, o senso comum e a subjetividade negra. Na Parte 4, apresentaremos uma outra explicação possível para o fenômeno do racismo que, para ser compreendida nos seus próprios termos, precisa negar a explicação marxista do racismo. Nega todas as nossas hipóteses: a) de que o racismo é um fenômeno moderno; b) de que o racismo é uma ideologia; c) e de que o sujeito da superação do racismo está para além da raça negra. Chamaremos esta perspectiva de culturalista, tendo como seu principal representante, o "cidadão do mundo" Carlos Moore.

Por fim, na Parte 5, focaremos nossos esforços na dimensão do sujeito que pode ou não operar um processo de superação da ideologia do racismo. Para isso, será necessário mobilizar tudo que foi construído até esse momento, mas, sobretudo, os elementos da Parte 2. Ou seja, as possibilidades de superação do fenômeno (ideologia do racismo) por um determinado sujeito (raça em classe). A crítica é quem revela o caminho do conhecimento do inimigo a ser combatido, possibilitando assim o seu enfrentamento efetivo. Nos auxiliando a desviar de caminhos ilusórios, conciliatórios e reformistas. Ao mesmo tempo, contribuindo decisivamente para o acerto dos ponteiros da estratégia, que deve apontar para a superação não só do racismo, mas do capitalismo, já que não existe capitalismo sem racismo. Portanto, uma estratégia necessariamente socialista. Acertar na estratégia em nada garante a possibilidade real de sua concretização. Para que esta seja realizada, vai depender da ação consciente, prática, do conjunto de trabalhadoras e trabalhadores, negros e brancos, de nossa classe.

Parte 1. A base material do racismo: escravidão negra moderna e capital

"Negros que escravizam e vendem negros na África,
não são meus irmãos
Negros senhores na América, a serviço do capital,
não são meus irmãos
Negros opressores, em qualquer parte do mundo,
não são meus irmãos
Só os negros oprimidos, escravizados,
Em luta por liberdade, são meus irmãos
Para estes, tenho um poema grande como o Nilo."
Solano Trindade

1.1. Colocando o problema do racismo: um fenômeno moderno ou eterno?

Isso tudo remete ao dilema se a colonização produziu o racismo
ou se, ao contrário, o racismo deu origem à colonização.
Pergunta que nos remete a um circulum demonstrandum,
como já dissemos antes, algo equivalente a perguntar:
Quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha?
(DIAS, 2007, p. 37)

Esta dúvida se encontra presente no importante "Relatório parcial da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra no Brasil – OAB/RJ", publicado em 2007, que nos apresenta diversos dados e fatos da maior relevância para pensarmos a escravidão na cidade do Rio de Janeiro e as entranhas do Mercado do Valongo, o maior mercado de negros escravizados do Brasil e um dos mais movimentados do mundo. Contudo, no tema que nos interessa, isto é, a substância do racismo e, portanto, as suas bases ontológicas, o texto não nos ajuda muito, no exato sentido de que não nos parece que o racismo esteja preso a um "*circulum demonstrandum"*. A resposta proposta pelo relatório neste tema em particular, a nosso ver, é insatisfatória. Vejamos:

> Na verdade trata-se de dois vetores em ação simultânea. A colonização promoveu o racismo ao colocar o colonizador europeu em um ponto hierárquico superior aos povos colonizados. *Entretanto, aquela modalidade de colonização só pode existir por um forte sentimento racista dos colonizadores* (DIAS, 2007, p. 37, grifo nosso).

Em nossa opinião esta é uma forma que acaba por simplificar o complexo debate, desviando do árduo caminho que deve ser percorrido, para que se encontre uma resposta concreta. O trecho do relatório, na verdade, apenas mantém o "*circulum demonstrandum"* do racismo girando *eternamente*. Foi a colonização que permitiu a emersão do racismo, mas, pelo outro lado, o sistema colonial só fora possível, por conta do forte sentimento racista dos colonizadores? Não existe possibilidade de ruptura neste *ciclo vicioso*. Não nos parece um bom caminho.

Então, afinal, o que é o racismo? Existem muitos caminhos explicativos possíveis, definições e conceituações, tanto sobre sua gênese quanto sobre o seu caráter. Tentaremos apresentar algumas delas ao longo deste trabalho. Mas podemos afirmar, de antemão, que racismo é uma prática social discriminatória, que tem por base a condição racial, e que só pode se materializar expressando a existência real de uma relação polarizada, de oposição, sinteticamente entre opressores e oprimidos; no caso, entre brancos e não-brancos, sobretudo pretos. Portanto, uma relação de poder. Segundo Silvio Luiz de Almeida (2017, n.p): O racismo é uma forma de discriminação que leva em conta a raça como fundamento de práticas que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

O mesmo autor irá aprofundar esta conceituação, como veremos nos itens seguintes, por ora, fiquemos por aqui. A temática do racismo, justamente por estar, de uma maneira ou de outra, organicamente vinculada com a própria existência da vida do segmento negro na sociedade, com a sua integridade física, sua subjetividade, saúde mental e, em última instância, com a sua própria sobrevivência; e, pelo outro lado, com o privilégio dos ricos e poderosos – que são, em sua grande maioria, brancos – além da "necessidade" de manutenção dos mesmos, como já afirmamos, se torna, sempre, um debate acalorado, polarizado e polêmico. Para Clóvis Moura (1994, n.p.):

> Sobre o racismo, tema dos polêmicos, instigantes e inesgotáveis do mundo moderno, concentram-se opiniões contraditórias, que discutem em vários níveis, as consequências de sua prática. A discussão sobre as diversas formas de sua atuação, significado e função vem sempre acompanhada de uma carga emocional, o que demonstra como a polêmica que se monta em torno de seu significado transcende em muito as questões acadêmicas, para atingir um significado mais abrangente, *da ideologia de dominação*.(grifo nosso).

Talvez a principal polêmica esteja justamente vinculada à origem e a substância do racismo, um dos temas principais de nosso trabalho. Para alguns, o racismo existe há milênios, desde os tempos mais remotos da humanidade, período próximo do que poderíamos chamar de comunismo primitivo, sendo explicado por um princípio do medo/ódio pela diferença – diferença cultural, mas, sobretudo, as diferenças fenotípicas, que são mais visíveis, manifestadas nos processos de disputas territoriais; já para outros, o racismo é um fenômeno moderno, justamente por ser fruto do que cunhou-se chamar de *nascimento da modernidade capitalista* (acumulação primitiva de capital, sistema colonial e escravidão negra), que nasce há alguns séculos atrás, condicionada pela dinâmica de desenvolvimento das nascentes relações sociais de produção capitalistas da vida, ainda em germes, que, na particularidade de nosso caso brasileiro, aconteceram através de um regime colonial, já vinculado ao mercado mundial e alicerçado sobre o trabalho compulsório, escravizado, majoritariamente negro. Para estes, a dinâmica do medo/ódio ao diferente passa a existir e operar na realidade posteriormente, isto é, não explica as bases deste fenômeno.

Afirmar isto significa dizer que o racismo – tal qual o conhecemos hoje – enquanto elemento mediador de relações sociais, sendo ele mesmo uma forma de relação social complexa, não existe desde quando as diferenças entre os grupos de humanos se fizeram presentes. Para nós, junto com Alex Callinicos, o racismo é um fenômeno moderno. Neste trecho a seguir o autor resume os pressupostos de sua posição:

> O que eu tentarei mostrar é que o racismo é um fenômeno moderno. Diz-se frequentemente que o racismo é tão antigo quanto a natureza humana, e em consequência não poderia ser eliminado[4]. Pelo contrário, o racismo tal como o conhecemos hoje desenvolveu-se nos séculos 17 e 18 para justificar o uso sistemático do trabalho escravo africano nas grandes plantações do 'Novo Mundo' que foram fundamentais para o estabelecimento do capitalismo enquanto sistema mundial. O racismo, portanto, formou-se como parte do processo através do qual o capitalismo tornou-se o sistema econômico e social dominante. As suas transformações posteriores estão ligadas às transformações do capitalismo. (CALLINICOS, 2000, n.p.).

Portanto, assumir uma ou outra dessas duas leituras acerca da gênese do racismo implica, necessariamente, assumir posições teórico-filosóficas distintas e com consequências políticas igualmente distintas, muito bem demarcadas. Acerca da primeira posição, de que o racismo surgiu há milênios, alguns questionamentos assim se desdobram. Uns mais filosóficos e outros possuindo uma dimensão mais especificamente política, pois, se a origem dele é

[4] Uma das características da ideologia, resumida na velha máxima de que "sempre foi assim e, por isso, sempre será".

explicada por um princípio do medo/ódio ao diferente: a) existiria racismo enquanto existissem diferenças – fenotípicas e/ou culturais – entre os seres humanos? E, como as diferenças, sobretudo as fenotípicas, vão sempre existir[5], seria, portanto, o racismo, um fenômeno eterno?; b) qual é a estratégia e quais são as ferramentas de combate ao racismo, em vias de erradicá-lo a partir da perspectiva do medo/ódio ao diferente? Um grande projeto de educação de respeito às diferenças? Políticas públicas? Ou a tentativa eugênica de homogeneização das diferenças humanas? Não nos parecem bons e/ou eficientes caminhos. Nesta trilha, como veremos mais a frente, desaparecem da explicação as bases materiais que fundamentam o racismo enquanto uma relação socialmente determinada, histórica, ou seja, da divisão da sociedade não apenas em classes, mas também em raças, ainda que fenomênicamente – o que não nega em nada a sua existência objetiva. E justamente por isso, desaparece da explicação um caminho concreto possível de superação do racismo. Neste sentido, concordando com Uelber B. Silva (2012, p. 12-13):

> A hipótese central que nos orienta é que o racismo, particularmente aquele apoiado em preconceitos contra os indivíduos negros e mediante teorias raciais, expressa uma forma moderna de alienação efetivamente existente na realidade social em decorrência de uma base objetiva: a exploração do trabalho escravo, que impõe limites ao desenvolvimento dos indivíduos negros enquanto integrantes do gênero humano. Orienta esta hipótese o fato histórico de que a expansão originária do capitalismo se apoiou, entre outras coisas, na escravização dos negros de países africanos para a exploração da mão de obra necessária à produção e à expansão do capital. Portanto, a modernidade acabou por gerar as condições objetivas que estabeleceram a separação entre grupos humanos não só em classes, mas também em raças.

A sociedade capitalista é uma sociedade produtora de mercadorias e, ao mesmo tempo, de indivíduos racistas. Se a sociedade capitalista produz e reproduz indivíduos racistas, também produz e reproduz racismo. Mas, para que tenha lugar na história indivíduos racistas e, logicamente racismo, enquanto uma relação social, é pressuposto que, de alguma forma, existam diferentes "raças". À primeira vista, características físicas ou fenotípicas que identificam certos indivíduos em um determinado grupo ou segmento do gênero humano; que se relacionam entre si, ideologicamente enquanto superiores e inferiores dentro de uma determinada sociabilidade, ou seja, em uma relação também de poder.

> Há grande controvérsia sobre a etimologia do termo "raça". O que se pode dizer com mais precisão é que seu significado sempre esteve ligado de alguma forma ao ato de estabelecer classificações[6]. Entretanto, a noção de raça como referência a categorias

[5] Em nossa perspectiva, sempre existirão enquanto o próprio gênero humano existir. A não ser que entendamos que seja possível um etnocídio generalizado, restando apenas uma raça/etnia específica. Talvez se o nazi fascismo tivesse triunfado poderíamos ter nos aproximado desta possibilidade basicamente impensável.

[6] Para Munanga (2003, p. 3), neste exato sentido: "Em qualquer operação de classificação, é preciso primeiramente estabelecer alguns critérios objetivos com base na diferença e semelhança. No século XVIII, *a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor d'água entre as chamadas raças*.".

> distintas de seres humanos é um fenômeno da modernidade, que remonta aos meados do século XVI. (ALMEIDA, 2017, n.p.)

O título desta primeira parte do trabalho se refere à apresentação de algumas contribuições do marxismo para o debate do racismo. Ainda que Kabengele Munanga não se reivindique marxista, nos parece que sempre manteve importantes e profícuos diálogos com nomes da envergadura de Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Clóvis Moura dentre outros. Neste sentido, achamos válido apresentar algumas das ricas contribuições deste autor no que diz respeito ao debate do conceito de "raça". Acerca da etimologia desta palavra, como levantada por Silvio Luiz de Almeida, vejamos o que Kabengele Munanga (2003, p. 1) nos diz sobre:

> Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais. Foi neste sentido que o naturalista sueco, Carl Von Linné conhecido em Português como Lineu (1707-1778), o usou para classificar as plantas em 24 raças ou classes, classificação hoje inteiramente abandonada.

Este processo de classificação do gênero humano se intensificou no século XIX:

> No século XIX, acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o angulo facial, etc. para aperfeiçoar a classificação. O crânio alongado, dito dolicocéfalo, por exemplo, era tido como característica dos brancos "nórdicos", enquanto o crânio arredondado, braquicéfalo, era considerado como característica física dos negros e amarelos. Porém, em 1912, o antropólogo Franz Boas observara nos Estados Unidos que o crânio dos filhos de imigrados não brancos, por definição braquicéfalos, apresentavam tendência em alongar-se. O que tornava a forma do crânio uma característica dependendo mais da influência do meio, do que dos fatores raciais. (MUNANGA, 2003, p. 4).

Entretanto, como sabemos, do ponto de vista biológico, inexistem diferentes "raças" humanas, e isto já está provado cientificamente, graças aos avanços dos estudos genéticos. Segundo Munanga (2003, p. 4-5):

> As pesquisas comparativas levaram também à conclusão de que os patrimônios genéticos de dois indivíduos pertencentes à uma mesma raça podem ser mais distantes que os pertencentes à raças diferentes; um marcador genético característico de uma raça, pode, embora com menos incidência ser encontrado em outra raça. Assim, um senegalês pode, geneticamente, ser mais próximo de um norueguês e mais distante de um congolês [...] *Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram a conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás cientificamente inoperante, para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem.* (grifo nosso).

Para o congolês, apesar da inoperância científica deste conceito, o grande problema foi o uso político-social feito desta classificação, sobretudo a partir das reflexões dos naturalistas do século XVIII-XIX. Segundo o professor da USP, os naturalistas:

> O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça "branca", foram decretados coletivamente superiores aos da raça "negra" e "amarela", em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e consequentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra, mais escura de todas e, consequentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, portanto, a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. A classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. (MUNANGA, 2003, p. 5).

Neste sentido, podemos considerar que "raça" é um conceito relacional, porque uma raça só existe em relação à outra, colocadas em uma relação de superioridade e inferioridade e, por isso, em última instância, em uma relação de poder. A partir daí, é possível inferir que o conceito de raça possui um duplo aspecto: a) o aspecto biológico/"científico" e b) o aspecto social.

Do ponto de vista biológico/"científico", os primeiros debates sistematizados irão surgir apenas no final do século XVII[7], sobretudo na Inglaterra, na França e na Alemanha. Segundo Clóvis Moura (1994, s.p.) "surge, então, a ideia de raça como chave da história. Ela aparece exatamente na Inglaterra com Robert Knox (Races of Men, 1850) e na França com Arthur de Gobineau (Essai sur l'inégalité des races humaines)"[8]. Como vimos, esta dimensão biológica de raça não se sustenta e, justamente por isso, é para nós, portanto, uma ideologia.

---

[7] "As primeiras tentativas de colocar ordem na humanidade, classificando-a em raças, datam do final do século XVII. Cem anos mais tarde, partindo de análises craniométricas, o médico alemão Johann Friedrich Blumenbach propôs uma divisão de seres humanos nas raças caucasoide (branca), mongoloide (amarela), malaia (marrom), etiópica (negra) e americana (vermelha). Embora a classificação expresse uma atitude aristotélica, Blumenbach não empregou as regras classificatórias clássicas para compor o seu quadro racial. No lugar delas, implicitamente, utilizou a noção platônica de tipo ideal. A partir dela, modelos abstratos servirão como ícones das raças e todos os indivíduos reais serão agrupados em função de sua similitude aparente com aqueles ícones." (MAGNOLI apud SILVA, 2012, p. 60).

[8] "Este debate – originado com a publicação, em 1684, de *Nova divisão da terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam*, do antropólogo François Bernier, e pela taxonomia biológica de Carolus Linnaeus, que propôs quatro raças baseadas na geografia ou na pele, '*Americans, Asiaticus, Africanus e Europeanus'* – intensificou-se neste período com a publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, do já citado Gobineau, entre 1835 e 1855, em que a história era postulada como derivação da 'dinâmica das raças'." (SILVA, 2012, p. 63). Gobineau viveu um ano no Brasil, a partir de 1869. Aqui, segundo Julio José Chiavenato: "Gobineau, que foi amigo de Pedro II e conviveu com ele, chegou a escrever que, excluindo o Imperador, '*todo mundo é feio aqui, mas incrivelmente feio; como macacos'"*. (CHIAVENATO, 1980, p. 171).

Mas, toda ideologia tem que estar, necessariamente, vinculada a uma base material, de relações sociais concretas. Além disto, a inconsistência da dimensão biológica/"científica" da raça não impede que grupos e segmentos negros da população, por exemplo, identificados enquanto uma raça inferior, vivenciem experiências reais de discriminação racial e "inferioridade". É aí que sustentamos a importância do *aspecto social* da noção de raça, diretamente vinculado à dimensão da articulação política do segmento negro oprimido, e da luta de resistência e enfrentamento deste ao racismo ao longo do tempo. Para o sociólogo da "Escola de São Paulo", Octávio Ianni:

> A raça, a racialização e o racismo são produzidos na dinâmica das relações sociais, compreendendo as suas implicações políticas, econômicas, culturais. *É a dialética das relações sociais que promove a metamorfose da etnia em raça*. A "raça" não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e progressos de dominação e apropriação. Racionalizar uns e outros, pela classificação e hierarquização, revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o "outro" e os "outros" é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento; bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos, a "raça" é sempre "racialização", trama de relações no contraponto e nas tensões "identidade", "alteridade", "diversidade", compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação. (IANNI, 2004, p. 23).

Por isso, se a ideia de raça é produzida na dinâmica de determinadas relações sociais, para chegarmos às bases materiais destas, as quais fundamentam o racismo e a própria ideia de raça enquanto fenômenos da modernidade, segundo a nossa hipótese, é preciso fazer um longo caminho pela história, que vai do período da acumulação primitiva do capital, passando pelo sistema colonial e a estruturação da escravidão negra – enquanto ***modo de produção*** – para que, somente mais a frente, passemos a análise da outra hipótese, ou seja, do racismo ser um fenômeno *milenar*, resultado de aspectos exclusivamente *morais* e *culturais*, e não um produto de múltiplas determinações e, em última instância, *determinações econômicas*. Somente após este longo caminho, é que poderemos ver, na última parte deste trabalho, as determinações das relações entre raça e classe. Tecidas estas primeiras ponderações, vejamos agora, um pouco mais de perto, o conceito de *classe social* em Marx.

1.2. Classe: um conceito complexo

O principal objetivo geral deste trabalho é justamente refletir acerca da complexa relação entre a parcela negra da sociedade e, mais precisamente, da parcela negra da classe trabalhadora, com o *conjunto da classe trabalhadora*, buscando as *mediações* desta complexa relação, em vias de desenvolver um debate mais criterioso acerca da *centralidade* na luta pela *emancipação humana*. Contudo, achamos relevante, num primeiro momento, nos determos um pouco mais extensamente no que tange o conceito de "classe social" – enquanto um *momento singular* da análise – trilhando um caminho que visa chegar à concepção marxista de tal conceito.

Chegar nesse resultado não poderia ser uma tarefa simples, ou que pressupusesse um caminho simplista, caminho esse normalmente percorrido pelos opositores de Marx, mas, também, muitas vezes percorrido por autores que, mesmo reivindicando as formulações marxianas, segundo Mauro Iasi (2011, p. 103-104): "não captaram de forma totalmente apropriada a forma como Marx trabalhava 'conceitos'", acabando por vulgarizar as formulações de Marx, levando a conclusões que afirmam seu "economicismo monocausal" ou, que dão margem, para afirmações de estar Marx já superado.

Para realizar este caminho, utilizaremos basicamente dois textos, um de Mauro Iasi, "O conceito e o 'não conceito' de classes em Marx" (2011) e outro, de Luiz Pereira, "Classe Operária, situação e reprodução" (1978). O primeiro nos auxiliará de perto, onde caminharemos praticamente "rente" ao texto; e o segundo servirá como uma primeira ponte para iniciarmos o debate da relação das questões raciais com as questões de classe, ainda na dimensão das "determinações as mais simples". Ao final, daremos alguns breves exemplos, contidos no livro de Petronilha Silva, "Histórias de operários negros" (1987).

De antemão, Marx desenvolveu um método de análise do mundo e do próprio movimento do real que ficou conhecido como o método materialista histórico e dialético, um método *analítico-sintético*. Se formos buscar a etimologia da palavra "método", que vem do grego *"methodos"*, poderíamos grosseiramente resumir em apenas uma palavra: caminho. Ou seja, a ordenação lógica do trajeto que se percorre para alcançar objetivos projetados. Se estamos falando em caminho, é pressuposto dizer que todo caminho é movimento, e, também, que necessita de um ponto de partida. Esse, para Marx, está no momento singular, ou seja, em uma particularidade que possa expressar o todo, ou o momento universal, ainda que apenas na

aparência. Neste sentido, a singularidade está no campo da universalidade, mas uma universalidade ainda "esvaziada", no exato sentido de que, do ponto de vista do pensamento teórico (que busca reproduzir idealmente o movimento do real), ainda não está *saturada* com o máximo possível de suas *múltiplas determinações*.

Para que se chegue ao *universal*, partindo do *singular*, é preciso descer às suas *determinações particulares* mais profundas, chegando às *essências* do fenômeno (as mais e as menos profundas) por sucessivas aproximações, *analisando* o máximo possível de particularidades e das relações que estas estabelecem entre si, para que, somente assim, se *retorne à aparência* e assim seja possível chegar ao momento *sintético* de remontar o todo, elevando o concreto do real – e suas múltiplas determinações – ao nível do "*concreto pensado*".

Neste sentido, podemos apresentar, resumidamente, os dois principais pressupostos deste método: o *princípio materialista*, ou uma concepção materialista da história, e a *lógica dialética*[9]. Os próprios Marx e Engels assumiram que, em partes, a culpa de tamanha vulgarização do método tenha sido, justamente deles. Justificam tal afirmativa por conta de terem dado muito mais ênfase na *exposição didática* do princípio materialista do que à lógica dialética. Muito por conta dos seus interlocutores e opositores, à época, serem essencialmente idealistas, desde Hegel[10] até os jovens e velhos hegelianos, e muitos outros.

Por isso, o materialismo foi ressaltado em vários dos seus textos, aberta e didaticamente, enquanto a lógica dialética, apesar de ser operada magistral e organicamente na grande maioria de seus textos, acabou ficando "somente" nas "entrelinhas", fazendo com que muitos marxistas operassem *mecanicamente* o método, vinculando o princípio materialista com a *lógica formal*, positivista, que rege nosso mundo, no mínimo, desde a época da decadência ideológica da burguesia[11] e a sua forma de ver as coisas, resumida nas máximas de que "uma coisa é uma

[9] Ver sobre em: LENIN, V.I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel.** Tradução José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. Ver também: LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal / Lógica dialética.** Cidade: Rio de Janeio. Civilização Brasileira, 1979. Ainda sendo possível ver sobre em: REICH, Wilhelm. **Materialismo dialético e psicanálise.** Tradução de Joaquim José Moura Ramos. Cidade: São Paulo. Martins Fontes, 1977.

[10] "Ele [Dühring] sabe muito bem que meu método de desenvolvimento *não* é o hegeliano, pois sou materialista, e Hegel, idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda dialética, *mas apenas depois de despida de sua forma mística*, e é exatamente isso que distingue o meu método" (MARX, 2013, p. 90, grifo nosso).

[11] Segundo Carlos Nelson Coutinho, "a filosofia e a ciência burguesas poderiam ser divididas em duas etapas: a primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade, como é o caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética." (2010, p.21). Ver mais sobre este assunto em: LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo.** Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.

coisa, outra coisa é outra coisa" ou "isto é ou não é", além da velha conhecida *negação da totalidade*, como veremos nos próximos itens do trabalho. Marx, em *O Capital*, vai citar um resenhista russo de sua obra [12], que, segundo o próprio Marx, foi capaz de captar a essência de seu método. Segundo as palavras do desconhecido resenhista russo:

> Para Marx, apenas uma coisa é importante: descobrir a lei dos fenômenos com cuja investigação ele se ocupa. E importa-lhe não só a lei que os rege, uma vez que tenham adquirido uma forma acabada e se encontrem numa inter-relação que se pode observar num período determinado. *Para ele, importa, sobretudo, a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma a outra, de uma ordem de inter-relação a outra*. (MARX, 2013, p. 89, grifo nosso).

Portanto, "não importa, como na relação de causa e efeito da lógica mecânica e formal, a "determinação do 'é', pois o produto final esconde o processo, mas interessa fundamentalmente o **movimento de entificação**[13]" (IASI, 2014, p. 98). Por isso é muito comum – ainda que trágico – observarmos desavisados se apegarem a **definições** marxianas, ao longo de um caminho metodológico, que normalmente expressam apenas um momento da análise, como se já fossem, elas mesmas, uma "definição" conceitual pronta e acabada. Segundo José Paulo Netto (2011, p. 53): "Marx não opera com definições". Sobre isso teremos a oportunidade de ver um pouco mais detalhadamente na última parte do trabalho.

Talvez o exemplo mais didático esteja no primeiro capítulo de *O capital*, o capítulo da mercadoria, ponto de partida para entender o capital enquanto uma relação. A mercadoria sendo a menor parte, a "célula", de uma sociedade de mercadorias, *que se produz e se reproduz por e para elas*, onde essa lógica se generaliza, tende a transformar tudo em mercadoria. Mas, ainda assim, a mercadoria na particularidade do capital, vai necessitar de outras mediações para ser apreendida em seu próprio movimento. Façamos agora algumas ponderações introdutórias a seu respeito.

O autor parte de uma conceituação que explica o fenômeno da mercadoria, em sua aparência, enquanto um *valor de uso* que pode ser trocado em certas proporções, revelando assim, um *valor de troca*. Seguindo nesta construção, aprofundando um pouco mais a análise, vai apresentar que o valor de troca, na verdade, nada mais é do que a expressão fenomênica de algo mais substancial, mais profundo, que seria o *valor*, definido por ele enquanto *uma certa quantidade de trabalho humano abstrato, socialmente necessário* para produzir uma mercadoria, medida em tempo. Chegando no conceito de uma dupla forma da mercadoria, ou

[12] Tal citação está localizada no posfácio da segunda edição de *O capital*, datada de 1873. É possível encontra-la no Livro 1, na edição da Boitempo, nas páginas 89-90.
[13] O processo de tornar-se o que de fato é.

seja, a sua forma natural e a forma do valor. Ao se apegar a apenas um dos momentos da definição, podemos, inclusive, acabar atribuindo à Marx um conceito que, na verdade, não é:

> Mais adiante, com o conceito de mercadoria em movimento, ainda será alterado com a introdução da categoria fetiche, mas isso não nos interessa no momento. Aquele que se contenta com a primeira forma, ou, mais precisamente, o primeiro momento da definição de mercadoria, como valor de uso e valor de troca, não estaria percebendo que afirmava, como sendo de Marx, um conceito que não é. E que portanto, pertenceria nada menos, do que a Aristóteles: "(...) cada coisa que possuímos tem dois usos (...), o uso próprio do sapato é calçar: podemos também vendê-lo ou trocá-lo para obter dinheiro ou pão, ou alguma outra coisa (...)" (IASI, 2011, p. 104-105).

Esta etapa do caminho que estamos agora percorrendo, pode ser resumida da seguinte maneira, acerca da forma pela qual Marx trabalhava com os conceitos:

> O que estamos tentando demonstrar é que a dialética de Marx não se reduz ao movimento que quer captar no fenômeno, mas que tal dialética se expressa no movimento próprio dos conceitos, de forma que eles se referem a momentos de aproximação e aprofundamento da análise que parte da aparência até a essência, da essência menos profunda até a mais profunda, por vezes de volta à aparência carregando os conteúdos conquistados até então. Disso resulta que o leitor desavisado pode confundir uma dessas aproximações com "o conceito" definitivo de um determinado aspecto ou coisa a ser estudada. (IASI, 2011, p. 106).

Neste exato sentido, qualquer conceito em Marx, já seria complexo, porque o caminho mais imediato da reflexão, no senso comum, acaba sendo buscar *explicações* e *definições* que dialoguem com a lógica formal (positivista) de ver as coisas, forma essa que estrutura a *racionalidade da sociedade burguesa* em geral, da qual também somos fruto, enquanto sujeitos que se formam no seio desta sociedade. Ou seja, uma racionalidade que procura ver o mundo de maneira estática, binária (sim/não, e identidade/diferença), ao invés de buscar captar *o movimento contraditório da própria coisa* que, justamente por ser contraditório, as coloca em movimento.

A lógica formal busca uma *ordenação harmônica* destas contradições, que nesta visão, justamente por serem contraditórias, paralisariam o movimento, o desenvolvimento ou o "progresso". Ao ordenar as coisas, harmonicamente, negando as contradições, atingiríamos o *progresso*. Então, se partimos do pressuposto de que a própria realidade é contraditória, e mais, que está sempre em movimento, como não reivindicar um método que seja capaz de captar este movimento contraditório? Negar isto é correr o risco de cair no recorrente erro de *explicar o todo pela parte*, parando na superfície, ou na *aparência do fenômeno*, enquanto que, para Marx, estas, enquanto partes da realidade, são apenas *momentos do caminho metodológico*. Sendo assim, não devemos "abandonar" a aparência, tampouco a forma, em "defesa" da essência e do conteúdo, não se trata disso. Mas, se quisermos seguir com Marx, apenas não podemos parar nelas. Partimos delas (análise) e, por vezes, retornamos a elas (síntese).

Com a conceituação das classes sociais não foi diferente, equívocos de todos os tipos, como por exemplo: a) confundir o ponto de partida singular, aparente, com o todo universal; b) utilizar a conceituação da base econômica – que, em última instância, determina o conceito – como o próprio conceito, pondo de lado outros aspectos também determinantes, ainda que determinados, como principalmente o do campo da ação política consciente e outros (múltiplas determinações). Marx, no seu capítulo 52 de *O capital*, vai "definir" as classes da sociedade capitalista como sendo três: capitalistas, assalariados e proprietários de terra. Como vimos, muitos vão parar por aí.

> A primeira coisa a dizer, então, é que o conceito de classes de Marx não está no lugar mais óbvio: no capítulo 52... "as classes". Esse é um capítulo no qual a grande frase que deveria ser levada em conta é a final: "Interrompe-se aqui o manuscrito". Marx está montando a afirmação, primeiro momento de um processo de construção do conceito, para negar essa afirmação mais tarde (o que não fez). Ele não está dizendo que as classes se definem por diferentes formas e fontes de renda, ainda que, automaticamente, "à primeira vista" assim pareça. O termo-chave é exatamente "à primeira vista", o que remete à aparência, ponto de partida para um processo de abstração que foi interrompido. Perdemos, então, a possibilidade de verificar o conceito de classes em Marx, assim como o fictício romance escrito e perdido para todo o sempre de Isaac Babel? Não, pois o conceito de classes em Marx não está no último suspiro de um capítulo inconcluso de *O capital*, mas em toda a extensão de sua vasta obra. (IASI, 2011, p. 106-107).

A posição no interior de determinadas relações sociais de produção acabou se perpetuando como o único fator definidor de classe, mas a classe só poderia ser síntese de múltiplas determinações, econômicas, sociais, políticas e históricas centralmente, não estando esta primeira definição incorreta, apenas sendo insuficiente para dar conta do fenômeno das classes. A partir do esforço de uma primeira aproximação sintética, como um primeiro passo do caminho, Mauro Iasi (2011, p.107) vai resumir este complexo conceito, em Marx, nos seguintes momentos:

> 1. classe seria definida, num determinado sentido, pela posição diante da propriedade, ou não propriedade, dos meios de produção;
> 2. pela posição no interior de certas relações sociais de produção (conceito que foi quase que generalizado como único);
> 3. pela consciência que se associa ou distancia de uma posição de classe;
> 4. pela ação dessa classe nas lutas concretas no interior de uma formação social.

A partir desta síntese, é possível dizer que aquele primeiro momento da conceituação de Marx acerca das classes sociais (capitalistas, assalariados e proprietários de terras), presente no capítulo 52, que foi interrompido, não dá conta da complexidade do real. Este primeiro momento, em última instância, trata da posição diante da propriedade privada dos meios de produzir e reproduzir a vida. Esta posição diante da propriedade nos auxilia na caracterização de burguesia – como aqueles que detém a posse dos meios de produção; e de proletariado –

enquanto aqueles que possuem apenas a sua força de trabalho para vender. Mas, como já dissemos, apesar de não estar errado, é insuficiente.

> [...] pois um latifundiário é proprietário de meios de produção, mas, não os utilizando como capital e não contratando força de trabalho assalariada, não se constitui em burguês, formando uma classe à parte. O mesmo poderíamos dizer de um camponês que em si é um proprietário de terra, mas não é um latifundiário e nem extrai a renda da terra da mesma forma que esse. Isso implica que analisemos mais que as simples relações de propriedade, mas as relações sociais que se estabelecem, uma vez que a classe é um conceito que não pode ser definido pela análise abstraída de um grupo social; ao contrário, só se revela na relação com outras classes. (IASI, 2011, p. 107-108).

Por isso podemos afirmar que, a partir do aspecto social do conceito, ele é relacional, pois o proletário só é, em si mesmo, proletário, quando este vende a sua força de trabalho em troca de salário, o que pressupõe o outro lado, a outra classe, que a compra. Contudo, é preponderante que nesta compra, exista extração de mais-valia, ou seja, que a força de trabalho seja comprada enquanto uma mercadoria, realocada num processo de produção de mercadorias, que, ao produzir estas, produza ao mesmo tempo, mais-valor. Até aqui, emergiram os aspectos econômicos e sociais, mas ainda nos resta tratar dos aspectos da consciência e da ação política, também determinantes, para a construção do conceito.

Um dos textos mais brilhantes de Marx é o *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), justamente por tratar de acontecimentos e fatos históricos na riqueza de cada um dos seus detalhes. Neste momento, o que importa para nós é que, ao fazer isso, Marx nos revela, portanto, que: "A consciência e a ação são, também, fatores que constituem a determinação de classe. Ao incluirmos a "ação de classe" como uma das suas determinações, necessariamente ampliamos nossa visão para um corte histórico." (IASI, 2011, p. 109).

Os desdobramentos possíveis desta pequena citação, em conjunto com a próxima que veremos, revelarão a sua grande importância para o nosso tema na última e quinta parte deste trabalho. Por ora, sigamos com o raciocínio presente. Como não poderia ser diferente, uma coisa não pode, necessariamente, excluir outra. A questão é que, apesar dos outros aspectos (sociais, políticos, da consciência e da ação política) serem determinados, em última instância, pelas questões econômicas, em *alguns momentos específicos*, estes outros, *se sobressaem enquanto mais decisivos que o próprio aspecto econômico que os determina*. Vejamos como Iasi (2011, p. 108) nos apresenta esta reflexão, podendo causar algum espanto a algumas pessoas:

> Quando pegamos um estudo concreto como o *18 brumário*, por exemplo, *Marx chega a definir os diferentes grupos atuantes naquela intricada conjuntura muito mais decisivamente pela ação que desempenham e pelas concepções de mundo que representam, do que mesmo pela sua posição no interior das relações sociais ou*

> *diante da propriedade*. Não que essa dimensão tenha deixado de atuar, mas que, limitando-se à essa determinação, seria impossível desvendar a trama dos acontecimentos. Isso significa dizer que para Marx *a forma com que as classes atuam no campo concreto da história, a consciência que representam em cada momento, são fatores determinadores de seu caráter*. (grifo nosso).

Chegar a esta conclusão, implica dizer que, a partir da posição diante dos meios de produção, como por exemplo, no caso de uma pessoa não proprietária dos meios de produção e; pelo aspecto social, que esteja diante das relações sociais de produção enquanto um assalariado – justamente por estar nesta posição ou por outros vários motivos (políticos, ideológicos etc.) – pode-se pensar e atuar enquanto um burguês, se vinculando às instituições e organizações (políticas ou não) da burguesia, defendendo os interesses imediatos e históricos destes, como se seus fossem. "Seja produzindo teoria, ocupando um cargo parlamentar ou participando da gestão de uma empresa. Este senhor é parte orgânica da burguesia ou, melhor dizendo, compõe, nesse nível da análise, o burguês coletivo." (IASI, 2011, p. 109).

Bem como a recíproca também pode ser verdadeira. Uma pessoa que não é assalariada, que se sustenta por outras vias (herança, rentismo etc.), que tem origem nas classes abastadas que não as trabalhadoras, pode, pelas suas convicções, pela sua consciência, e, sobretudo, pela sua *ação consciente de classe*, se somar "à ação concreta da classe em sua luta contra o capital" tornando-se assim "parte do que poderíamos chamar do proletariado, ainda que enquanto indivíduo não o seja." (IASI, 2011, p. 109).

Somente agora, neste ponto do caminho já percorrido, poderemos apresentar outra dimensão do conceito de classes em Marx, que, segundo Mauro Iasi "é muito mais abrangente e complexa" (IASI, 2011, p. 110). Esta é justamente a dimensão *histórica*, que trata as classes enquanto sujeitos históricos. Aqui, mais uma vez, não se abandonará os momentos anteriores da *construção do conceito*, apesar de, de certa maneira, se distanciar deles, estes seguirão *interligados*. O autor vai apresentar dois aspectos desta dimensão histórica do conceito de classes: o aspecto "estrutural" e o aspecto "político". Do ponto de vista "estrutural", o conceito de classes apresenta uma relação direta com a formulação de Marx acerca da contradição fundamental, que se expressa na leitura, segundo a qual:

> Uma sociedade entra em processo de superação e mudança, na medida em que o desenvolvimento de suas forças produtivas materiais alcança um grau em que estas entram em contradição com as relações sociais de produção, dentro das quais havia se movido a sociedade até então. Essa contradição estrutural é mediada no terreno da história por classes que, em cada momento, representam a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas em um novo patamar e os interesses de manutenção de certas relações sociais de produção. (IASI, 2011, p. 110).

Dito isto, é aí que o aspecto "político" da dimensão histórica emerge, ou seja, na dinâmica da luta entre essas classes – burguesia e proletariado – que, no seio da sociedade capitalista, em tese, o proletariado precisa *destravar* o desenvolvimento das forças produtivas materiais, enquanto a burguesia teria o papel, por necessidade, de *manter as atuais relações sociais de produção*. É nesse interim que:

> Uma classe particular da sociedade reúne condições de representar os interesses gerais, tornando-os o que Marx chama de classe revolucionária ou universal. É nesse âmbito que Marx afirma que o sujeito histórico são as classes [...] Marx vê as classes como sujeitos das alterações históricas, como mediações históricas das contradições estruturais que amadurecem no interior de cada sociedade. (IASI, 2011, p. 110).

Esta é uma conceituação complexa, como nos afirma Mauro Iasi, mostrando que:

> O problema nessa complexa conceituação é que as diferentes determinações não se alinham mecanicamente para conformar uma classe concreta, isto é, uma classe que ocupa certo ponto nas relações, assumindo, por isso, uma determinada consciência e uma forma concreta de ação histórica. (IASI, 2011, p. 110-111).

Ao fazer uma leitura mecânica, ou pretensamente ortodoxa, de tal afirmação, corre-se o risco de cair em dois tipos de respostas, segundo Adam Przeworski (1989). Este, ao analisar a definição "ortodoxa" de classes, realizada por Karl Kautsky (1854 – 1938), classificaria uma delas enquanto "determinista", sendo esta a primeira resposta possível, ou seja, aquela em que a posição de classe leva, necessariamente, a uma consciência de classe correspondente, onde, mais cedo ou mais tarde, "as relações de classe objetivas espontaneamente encontram expressão na esfera da atividade política e da consciência" (IASI, 2011, p. 111). O segundo tipo de resposta possível seria aquela chamada de "voluntarista", onde as condições objetivas não levariam por si mesmas a uma ação histórica revolucionária, produzindo no máximo uma "consciência do proletariado de caráter reformista, sindicalista e burguês". O que levaria a crer que "a ação da classe como um sujeito só poderia ocorrer com a ação de um 'agente externo', ou seja, do partido." (IASI, 2011, p. 111). Esta polaridade mecânica contribui, em larga escala, para uma compreensão superficial e limitada do conceito de classe, não sendo capaz de captar o movimento do próprio conceito.

Do ponto de vista da consciência de classe, entendida enquanto movimento, ela não está nem em um dos seus momentos, ou formas, nem no outro, mas justamente no movimento de um para o outro, ou seja, na sua *metamorfose*. Se não a tratarmos assim, corremos o risco de essencializar um dos seus momentos como o todo, como universal, e acabar tentando explicar o todo pela parte, o que é muito problemático, como já vimos. Por isso, não podemos trabalhar apenas com fatias empíricas da realidade para tentar explicar o todo. Abstrair e elevar ao nível

da teoria e/ou da consciência, os momentos chaves do movimento do real, se constitui como parte necessária e essencial do método. Sob o risco de – em não realizando este procedimento metodológico – mais uma vez, ficar em apenas um dos momentos do seu movimento.

Em um desses momentos específicos, de *apassivamento e acomodação à ordem*, por exemplo, a classe em geral, *reproduz as ideias da classe dominante*. Se pararmos por aí, poderemos chegar à equivocada conclusão de que a classe é "ontologicamente reformista", como afirmou Jacob Gorender, retomado por Iasi (2011, p. 112), que nos afirma mais a frente que: "A acomodação do proletariado à lógica do capital não é a negação da luta de classes, mas uma das formas de sua manifestação" (IASI, 2011, p. 114). Em outro momento, a classe, ou parte desta classe, pode se revoltar contra uma determinada situação de opressão, exploração ou qualquer injustiça que seja, e, precisamente neste momento:

> É só analisarmos um momento de luta, de contradição nas relações de trabalho, de gestação de uma identidade de classe contra a manifestação de injustiça, que emergem nítidos elementos que indicam a boa e velha luta de classes e a constituição de uma classe que tende para uma alternativa de sociedade além daquela do capital. (IASI, 2011, p. 112).

É por isso que nos parece ser imprescindível o método, para que se possa captar as coisas nos seus próprios movimentos e, não apenas em um dos seus momentos. E é por isso, também, que podemos afirmar que a burguesia foi, ao seu tempo, a classe revolucionária em oposição à nobreza feudal, se constituindo enquanto um sujeito histórico, da mesma forma pela qual o proletariado o é nos dias de hoje. "Não por nenhuma essência, mas pela ação concreta da luta de classes" (IASI, 2011, p. 113). Se tivéssemos parado na "essência" da classe, não poderíamos fazer tal caracterização da burguesia, como muitos ainda hoje se equivocam, na caracterização do proletariado.

Neste caminho, Mauro Iasi (2011) vai apresentar uma espécie de síntese dos argumentos que negam ao proletariado o lugar de classe universal ou classe revolucionária, agrupando-os nos seguintes itens:

- O proletariado, ao contrário de desejar a alteração revolucionária da ordem, quer um ponto de acomodação satisfatório no interior dessa ordem e age como um "sócio" do capital, uma vez que seus ganhos dependem da lucratividade do capital;
- Com as novas formas de produção capitalistas baseadas em intensa produtividade vindas da crescente utilização de tecnologia, o proletariado não seria mais a classe que mais cresce com o desenvolvimento da indústria; ao contrário, o proletariado estaria diminuindo;
- O proletariado não é mais uma classe propriamente, mas se diversificou em segmentos tão heterogêneos que não se pode mais falar de "consciência" de classe, ou de interesses comuns desse bloco; o que se chamava de proletariado seria, hoje, somente uma parte da classe com interesses concretos que a distanciam do restante;

- Por fim, o proletariado perderia seu papel nas contradições contra o capital para outros setores de massa (desempregados, excluídos, trabalhadores sem terra etc.), que estariam em situação de melhor visualizar as injustiças e seriam levados à luta contra o sistema capitalista representando toda a sociedade (IASI, 2011, p. 113-114).

Muitos desdobramentos teóricos e políticos são possíveis a partir destes itens, mas, nos limitaremos a comentar brevemente alguns deles. Para nós, de antemão, vale ressaltar que as críticas embutidas nos dois últimos itens estão mais diretamente relacionadas com o tema deste trabalho, no diálogo crítico com as perspectivas afrocentristas e a negação do marxismo enquanto um campo teórico-político que tenha algo a contribuir com a luta antirracista e a emancipação do povo negro. Neste sentido, vale a pena retomar uma afirmação de Marx sobre a sua concepção de classe revolucionária: "Onde existe então (...) a possibilidade positiva de uma emancipação? Eis nossa resposta: na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, uma classe que seja a dissolução de todas as classes." (MARX apud IASI, 2011, p. 115).

Seguindo o mesmo raciocínio, Mauro Iasi (2011, p. 115) vai complementar a formulação de Marx:

> Primeiro é preciso esclarecer que o termo "sociedade civil" em Marx, assim como Hegel, é utilizado como sinônimo de sociedade "burguesa". Dessa forma, a classe que for capaz de realizar a emancipação humana deve se encontrar no interior da sociedade burguesa (não em qualquer ponto, mas em um ponto estratégico), mas deve se inserir num ponto onde sua existência e o metabolismo do capital sejam essencialmente antagônicos, como o é a permanência do capital e a sobrevivência da humanidade. A pergunta então, diante dos modernos questionamentos, é se o proletariado é ainda essa classe.

Acerca da luta pela emancipação humana, podemos detectar nesta citação, os primeiros elementos e pistas que versam sobre a centralidade da classe na luta por essa emancipação, como por exemplo, o ponto estratégico que ocupa no interior da sociedade burguesa, onde sua existência enquanto classe seja antagônica em relação ao metabolismo do capital. Estes elementos serão trabalhados por nós ao longo desta parte do trabalho.

Até aqui, falamos muitas vezes em proletariado e classe trabalhadora, em geral e basicamente enquanto sinônimos. Mas o que seria exatamente proletariado? É possível estabelecer essa relação entre proletariado e classe trabalhadora? Neste ponto do caminho, entraremos em um terreno um pouco mais polêmico, sobretudo dentro da própria tradição do marxismo, que seria o debate do trabalho "produtivo" e do trabalho "improdutivo". Se retomarmos o que apresentamos nas linhas acima, lembraremos que definimos o proletariado, em um dos seus momentos, enquanto aqueles que, do ponto de vista da posição em relação à

propriedade privada dos meios de produção – sendo os não proprietários e, por isso, já em outro momento, agora do ponto de vista das relações sociais de produção – sendo os assalariados, justamente porque estes últimos deveriam vender sua força de trabalho, sua única posse, para a outra classe, a burguesa que, possuindo os meios de produção, compraria a força de trabalho destes, via pagamento de salários. Mas só isto não bastava, seria preciso que, ao ser consumida a força de trabalho, fosse produzida também e ao mesmo tempo, mais-valia, no interior de um processo de trabalho "produtivo". Mauro Iasi (2011, p. 116-117) vai ser taxativo ao afirmar que:

> Se assim fosse, proletariado não seriam apenas os trabalhadores "produtivos", confundindo essa categoria com a dos operários industriais? Aí está a raiz do erro que identificará o fenômeno da aparente diminuição do proletariado. Primeiro, que o setor produtivo não pode se restringir aos "operários industriais" (como aliás equivoca-se Gorender) uma vez que, para Marx, fica evidente que o caráter produtivo de um trabalho ou serviço não se define por sua natureza, mas pela relação que estabelece com o capital, ou seja, produzindo ou não mais-valia. Assim, o mesmo trabalho ou serviço pode ou não ser produtivo.[14] A mesma ação, uma aula, por exemplo, pode ser improdutiva pela manhã, quando o professor dá aulas numa escola pública, e produtiva à noite, quando o mesmo professor dá aulas para uma empresa de ensino.

É a partir desta caracterização mais precisa que é possível, por um lado, distinguir *proletariado* de *classe trabalhadora* e, ao mesmo tempo, estabelecer os vínculos entre os dois conceitos. Segundo Iasi (2011, p. 117):

> Poderíamos, de forma mais precisa, dizer que o proletariado é o núcleo produtivo da classe trabalhadora. Esta última seria caracterizada pelo conjunto daqueles que vendem sua força de trabalho produtiva ou improdutivamente. Se olharmos sob o ponto de vista da luta política e dos interesses históricos mais gerais, não haveria nenhum problema em chamar essa classe trabalhadora de proletariado, aliás, como faz Engels no *Manifesto Comunista*.

Um último ponto a ser tratado neste item, ainda que brevemente, é acerca da posição, estratégica ou não, da classe na luta pela emancipação humana. Este debate nos remete a perspectiva da *centralidade*, ou não, da classe e, por isso, nos é demasiadamente caro. Ainda que neste momento, precisamente no caso específico seja a partir da argumentação que nega tal centralidade, como Gorender, pelo crescimento em importância de um setor de "assalariados intelectuais" que, segundo Iasi – reproduzindo tal argumentação – estes "assalariados intelectuais" seriam os "responsáveis pela produção de tecnologia que seria, por sua vez, a parte mais decisiva na formação do valor" (IASI, 2011, p. 117-118). Para refutar tal argumentação, o autor recorre aos fundamentos da teoria do valor de Marx, onde este vai afirmar que na produção de tecnologia, o único valor produzido é a *quantidade de trabalho humano abstrato,*

[14] Marx, K. **O capital, capítulo VI inédito** - Ciências Humanas, São Paulo, 1978.

socialmente necessária, para produzir a própria tecnologia, uma vez que, ela própria, enquanto tecnologia objetivada e, inserida em um processo produtivo enquanto meio de produção, não produz valor nenhum, apesar de conter tal tecnologia. Não produz valor, justamente, por ser *trabalho morto*. O valor contido na tecnologia, agora enquanto um meio de produção, só pode ser *transferido*, não podendo *gerar novo ou mais-valor*. Passemos a palavra à Marx (2013, p. 283):

> Os meios de produção só transferem valor à nova figura do produto na medida em que, durante o processo de trabalho, perdem valor na figura de seus antigos valores de uso. O máximo de perda de valor que podem suportar com a qual ingressaram no processo de trabalho, ou, em outras palavras pelo tempo requerido para sua própria produção. Por isso, os meios de produção jamais podem adicionar ao produto um valor maior do que o que eles mesmos possuem, independentemente do processo de trabalho no qual tomam parte.

Neste sentido, portanto, esta afirmação em específica, do deslocamento da centralidade da classe, nos parece ser falsa, ou no mínimo, imprecisa, e mais, parece reforçar a nossa tese, se quisermos seguir a partir da teoria do valor de Marx. O caminho se delineia sinteticamente da seguinte forma: aqueles trabalhadores atuam na produção de tecnologia; este ramo se organiza em empresas; estas empresas de produção de tecnologia entram apenas enquanto mais um setor na composição do valor. Estas tecnologias, objetivadas enquanto meios de produção em outros processos produtivos, terão seus valores, antigos, apenas transferidos, pelas mãos do restante dos proletários e, serão cristalizados à nova figura da mercadoria ou serviço. A única diferença é que terá mais valor antigo – relacionado ao trabalho morto do "maquinário tecnológico" – em relação ao *valor novo gerado pelo trabalho vivo*, diretamente relacionado à força de trabalho humana, única capaz de gerar valor novo, ou seja, mais-valia. Isso não quer dizer que não haverá implicações:

> Se esses trabalhadores recebem salários para produzir tecnologia que é vendida como mercadoria, são eles produtivos e estariam no interior do proletariado e podemos dizer até mesmo que em um ponto altamente estratégico. No entanto, seus altos salários podem gerar determinações que os distanciem, em vez de aproximá-los do proletariado, podem se considerar privilegiados, ter um padrão distinto de consumo e utilizar seus conhecimentos como se fossem uma propriedade privada, um capital simbólico nos termos de Bourdieu[15], e desenvolver um tipo de consciência muito mais próximo dos setores médios ou de uma pequena burguesia. (IASI, 2011, p. 118).

Para concluir este último ponto que elencamos, da posição estratégica da classe, abrindo para o debate da centralidade desta, é possível fazer mais uma reflexão enquanto desdobramento desta posição, apontando para uma diversificação da classe em grupos, setores e categorias, que

[15] Bourdieu, P. **O poder simbólico**. São Paulo: Difel, 1989.

podem como vimos, se aproximar ou se distanciar do "clássico" proletariado, podendo ter "muitos efeitos na composição real dos blocos de classes no interior da dinâmica da luta de classes".

Alguns grupos, por uma variedade de fatores, poderão se deslocar, ou serem fagocitados pelo capital, acabando por se aproximarem de posições pequeno-burguesas ou camadas médias da sociedade burguesa. Vimos o exemplo dos "assalariados intelectuais", mas, antes mesmo desta caracterização, já existiam "os bons e velhos operários [que] muitas vezes cumprem esse papel, que já foi descrito em outros termos como 'aristocratização operária'"[16]. Outros grupos, chamados de "marginalizados"[17], por outra variedade de fatores, poderão igualmente se deslocar, mas, desta vez, se aproximando de uma posição proletária.

> No entanto, quando ampliamos a lente da análise para perspectiva histórica, esses diversos blocos, segmentos, setores e mesmo os indivíduos, têm de optar por padrões societários ligados à manutenção da ordem capitalista ou a sua superação e, nesse âmbito, não têm outro destino a não ser gravitar entre projetos da burguesia e os do proletariado, ou seja, entre a permanência do capitalismo ou a opção socialista. O mesmo ocorre com os setores chamados marginalizados. Ainda que constituindo massas significativas com grande potencial de luta e enfrentamento contra a ordem capitalista, esses setores têm de gravitar em torno de projetos de classe e, cedo ou tarde, se colocam a favor ou contra a superação da ordem capitalista. (IASI, 2011, p. 119-120).

Como foi colocado na citação, estes setores podem *gravitar* em torno de *projetos <u>contra</u> ou a <u>favor</u> da superação da ordem capitalista*, justamente por isso, é fundamental ressaltar que estes setores, segmentos, ou grupos, como por exemplo, os movimentos feministas, os movimentos LGBTs, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) ou ainda, os movimentos negros são colocados, muitas vezes, pela própria dinâmica das lutas concretas:

> Numa perspectiva revolucionária, por vezes mais consequente que muitas organizações ligadas diretamente à classe proletária. Porém, isso se dá por dois motivos básicos: pelo grau explosivo da miséria e injustiça gerado pela lógica capitalista e pela precariedade de uma clara visão revolucionária na condução da classe trabalhadora [...] *Isso não significa, entretanto, que esses setores passam a ter a possibilidade de apresentar, a partir de seus interesses particulares, uma alternativa universal de superação da ordem capitalista*. (IASI, 2011, p. 120, grifo nosso).

É importante ressaltar que a recíproca desta citação também é verdadeira, onde muitos desses grupos, setores, segmentos e etc., organizados em movimentos *específicos*, podem ser

[16] O que Luiz Pereira vai chamar de "operariado superior" e "operariado inferior" ou "baixo operariado". (1978, p. 66-67).

[17] "Podemos dizer, por isto (...) que o negro brasileiro, tanto durante a escravidão como posteriormente, organizou-se de diversas formas, no sentido de se auto-preservar tanto na situação de escravo, como de *elemento marginal* após o 13 de maio" (MOURA, 1988b, p. 112, grifo nosso).

fagocitados pelo capital, se afastando do projeto histórico do proletariado, gravitando em torno dos interesses da pequena-burguesia e da burguesia. Com isso, após ter percorrido este longo caminho, podemos dizer que, apostamos estar um pouco mais próximos de uma conceituação – ainda que complexa – acerca das classes, a partir de uma perspectiva marxista.

Também como parte desse caminho, apresentaremos algumas breves formulações de Luiz Pereira. Para este, o ser operário:

> É uma forma de existência histórica, determinando-se por suas diferenças e relações com outras formas de existência no interior de uma mesma formação econômico-social. A vivência dessas formas de vida, em termos de comportamento dos agentes individuais, significa o encontro e relacionamento de tipos humanos distintos a partir do que as desigualdades entre estes se configuram como posições diferenciais reciprocamente referidas: *os outros* tipos humanos se constituem, objetiva e subjetivamente, nos pontos de referência ao comportamento manifesto e à consciência da posição ocupada pelos vivenciadores de cada tipo. (PEREIRA, 1978, p. 25).

Aqui já é possível perceber alguns dos aspectos elencados nos primeiros passos do caminho que percorremos, ainda que não exatamente da mesma forma. O autor apresenta o "ser operário" enquanto um conceito relacional, que só se determina pelo encontro e relacionamento com o *outro*. Os termos "posição" (que pode ser em relação à propriedade privada ou a posição no interior de determinadas relações sociais de produção) e a "consciência" da posição ocupada pelos "vivenciadores" de cada tipo dessas formas de vida parecem ser elementos relevantes na formulação. Essa embocadura de "vivenciar o ser operário" de variadas formas parece ser muito similar à embocadura que a norte-americana Angela Davis (1977) vai apresentar, como veremos mais a frente. Ainda para Luiz Pereira, membro da "Escola de São Paulo":

> Caracterizar a situação imediata do operariado consiste, pois, basicamente, em identificar *os outros* aos quais suas ações se referem. Assim é que, partindo-se aqui de sua consciência empírica, num primeiro momento o operário se autodefine pela sua condição no interior do processo produtivo estrito, onde o outro é a figura do "patrão". Toma-se como "polo dominado" nas relações sociais de produção vividas nos locais de trabalho, apreendidas por ele como relações entre "empregado e patrão", independentemente da maneira mais favorável ou menos com que avalia a conduta do "seu patrão" para com ele ou a de quem faça às vezes deste (mestre etc.). Daí que ser operário se lhe afigura ser *proletário em geral* (PEREIRA, 1978, p. 25).

Dentro deste "polo dominado", existem dois tipos humanos, o que o autor cunhou de "operariado superior" e "operariado inferior", como já havíamos citado neste trabalho, enquanto uma espécie de escalonamento de como os operários vão se enxergar dentro de uma "escala" desse ser *proletário em geral*. A estrutura do trabalho de Luiz Pereira é construída a partir de muitos relatos dos próprios operários, centralmente da grande São Paulo, onde estes mesmos operam, ao nível da consciência e da linguagem, esta "escala". Os "superiores" estão vinculados às posições de "contramestre" e "mestre" e, principalmente, aos *trabalhos não*

manuais e/ou *intelectuais*. Os "operários inferiores", ou o "baixo operariado" seriam aqueles vinculados aos *trabalhos pesados, rurais, braçais, manuais,* ou *entendidos enquanto inferiores,* como os serviços de limpeza, segurança etc. Segundo o autor:

> A consciência da diferença se determina como modalidade da consciência da semelhança, ao se representar como um operário-superior que já foi um operário-inferior. E isso apesar da diversidade com que a presença dominadora do "patrão" se efetiva em face dos vários escalões operários intra-empresa [...] Nesse nível, a consciência tanto desses operários-superiores como a dos demais operários-inferiores se determina como consciência proletária, referido que está o comportamento desses agentes todos à presença próxima, nos locais de trabalho, de um *mesmo* outro – o patrão –, nada mais sendo essa presença que a personificação da dominação do capital nas relações sociais de produção imediatas, sob duas modalidades concomitantes: o salário que remunera e a falta de autonomia e outros traços de subordinação "pessoal" que impõe aos assalariados. (PEREIRA, 1978, p. 26).

Se parássemos nesse momento da análise, poderíamos dizer que Luiz Pereira haveria caído no que Przeworski cunhou de uma perspectiva "determinista" da ação da classe, levada por uma consciência proletária que, necessariamente seria expressão de uma posição e situação proletária. Mas, ao apresentar as duas "correspondentes exigências nucleares da consciência operária", que se exteriorizam na forma de "pressões por maior remuneração do trabalho e por estilo menos "brutal" de desempenho do poder nas relações sociais de produção imediatas" vai dizer que estas exigências podem caminhar para uma "aceitação patronal e o reverso ou complemento desta, qual seja, a não negação da própria condição proletária" (PEREIRA, 1978, p. 27).

Num primeiro momento, o operário se auto define como proletário em geral, mas, num segundo momento vai se autodefinir, segundo Luiz Pereira, enquanto *proletário específico,* relacionado aos outros dois tipos humanos, também proletários, o "inferior" e o "superior", ou seja, o operário se autodefine enquanto "superior", em relação àqueles que estão "abaixo" dele e, enquanto "inferior" em relação àqueles que estão "acima" dele, sempre em relação à sua própria situação. Para Pereira (1978, p. 31-32):

> É nesse entrecruzar de orientações ou referências às condições de *outros* que se elaboram os *projetos individuais de vida operária*, nos quais os agentes tendem a negar *para si* e sua família a condição operária: neles, a negação do *status quo* pelo operário não se realiza apenas pela afirmação de condições de vida operária "superiores", mas, ainda, pela identificação com condições de vida não-operárias, representando-se e a sua família como possível ou futuro trabalhador-consumidor vivenciador em grau mais elevado do estilo de vida urbano-industrial. Se na referência a outro "inferior" o operário se representa como trabalhador-consumidor relativamente privilegiado, na referência a outros "superiores" se representa como um subprivilegiado: nega-se como operário, aceitando-se apenas provisoriamente como tal, determinando-se "subjetivamente" como *ser em transição,* como melhor nos continuarão a evidenciar as histórias de vida operárias enquanto complexos de vivências de situações efetivas e de projetos de vida. (grifo do autor).

É a partir desta determinação subjetiva enquanto "ser em transição" e, da forma pela qual, grupos, setores e segmentos da classe vão expressar suas histórias de vida, marcadas pelos diferentes "*complexos de vivências de situações efetivas*", que pretenderemos caminhar neste trabalho. Será que, assim como o operário, sobretudo o "operário-inferior" que, por vezes, nega a sua própria condição de operário, buscando autoidentificar-se com o "operário-superior" (trabalhador não manual) ou até com o "não operário" (patrão), a subjetividade do negro não passa por processos semelhantes?

Como é de se supor, sabemos que sim. Mais a frente, teremos a oportunidade de melhor detalhar esta temática, na busca analítica das mais diversas determinações particulares de nossa temática. Através de um compilado de citações, em seu livro "História de operários negros", também estruturado a partir de relatos de operários, neste caso, operários negros, Petronilha Silva (1987, p. 5) vai nos dizer que o negro:

> Introjeta o discurso e os interesses do branco (SOUZA, 1983, p. 32) e acaba se vendo através da imagem que recebeu do branco (FERNANDES, 1984). A raça dominante consegue através das instituições sociais moldar a dominada (DUSSEL, 1972, p. 5; FERNANDES, 1984). Não há apatia, há uma cultura de submetidos, faz parte da dominação não permitir a ação do dominado (FERNANDES, 1984).

O livro conta com três estudos de caso: dois deles são de idosos operários negros do estado do Rio Grande do Sul ("Seu Ramão" e "Seu Euclides") e o relato de uma operária negra ("Dona Nalva"). Mas, o curioso do livro, ou talvez, o mais relevante, é que nenhum dos três depoimentos relata situações explícitas de racismo, a não serem duas breves passagens no relato de Dona Nalva; uma acerca da situação no asilo só para meninas negras e, em outra que Dona Nalva "assinala que todas as 'moças de cor', no hospital, trabalhavam na limpeza, somente ela nos quartos. Essa distinção criou ressentimentos e inveja". (SILVA, 1987, p. 97).

Fora isso, os relatos vão demonstrar que, de certa forma, incorporam e reproduzem o discurso ideológico, racista, da classe dominante, que é em sua grande maioria, branca. Criando uma situação em que os operários negros vão passar por um processo de autonegação enquanto negros e, ao mesmo tempo, em que podem negar, também, a condição de "operários inferiores". Petronilha vai sintetizar os discursos neste pequeno trecho:

> Seu Ramão ao se referir a um chefe seu, dirá que ele era "moreno, mas muito bom". Talvez, essa expressão, inconscientemente, esteja revelando a figura de que o negro não é bom[18]. Seu Euclides, que é de tez clara, em conversa fora da sua narrativa, disse que no seu lugar natal não há negros, são todos mesclados. E contou a história de uma senhora de Jaguarão, mãe de um amigo, que lhe dissera: "negro aqui não é ninguém, não se faz. Tem que ir embora". Seu Euclides para se fazer, também teve que sair,

[18] Justamente em oposição à essa ideologia do embranquecimento, cantamos: "Se você tá afim de ofender, é só chamá-lo de moreno, pode crer. É desrespeito à raça, é alienação, aqui no Ilê Aiyê, a preferência é ser chamado de negão". Samba-reggae "Alienação", do bloco afro baiano Ilê Aiyê.

> mas ele não fez nenhuma relação disso com o fato de ser negro. É possível que a questão do negro não tenha sido claramente tratada, porque a sociedade vê nisso uma atitude "racista", e até mesmo negros chegam a pensar assim (SILVA, 1987, p. 97).

Concluímos este item do trabalho, partindo do pressuposto de que exista, segundo Mauro Iasi: a) uma diversificação da classe em grupos, setores e categorias; b) que podem, como vimos, se aproximar ou se distanciar do "clássico" proletariado; c) podendo ter "muitos efeitos na composição real dos blocos de classes no interior da dinâmica da luta de classes" e que, além disso; d) a sua consciência de classe não pode ser definida em um momento específico, sendo determinante captar o movimento dela, de um momento para o outro, ou seja, no seu processo de metamorfose. E que, ao entrarmos nas contribuições de Luiz Pereira: e) temos o operário sendo determinado enquanto um "ser em transição" e, sendo igualmente relevante tratar; f) da forma pela qual, grupos, setores e segmentos da classe vão expressar suas histórias de vida, marcadas pelos mais diferentes "complexos de vivências de situações efetivas".

A partir destas provocações, sentimos a necessidade de melhor definir o conceito de "complexo", para que possamos desenvolver as condições necessárias de encontrar, ainda que longe de esgotar, as mediações pelas quais se dão as relações de determinação entre a raça e classe.

Realizaremos esta tarefa "sintética", no "começo do fim" do trabalho, ou, exatamente no primeiro item da última parte. Este caminho por nós agora proposto, possui uma fundamentação metodológica. O método *analítico-sintético* de Marx pressupõe um ponto de partida singular, ou seja, da *aparência*, como vimos. As determinações "mais simples" estão no campo da universalidade, ainda que seja uma universalidade *aparente,* isto é, "*esvaziada*" das suas determinações mais concretas, e, justamente por isso, acabam por se apresentar ao início da *pesquisa analítica* enquanto *singularidades*. Portanto, para que possamos tentar reproduzir teoricamente o movimento do real ao nível ideal (do pensamento), isto é, buscando alcançar o momento universal concreto (ou o "concreto pensado"), teremos que realizar uma longa jornada *analítica* de "descida" em busca das *essências* (as mais e as menos profundas) da *totalidade* do objeto que buscamos conhecer (as relações entre a raça e classe).

Na continuidade deste momento analítico, portanto, teremos que buscar, também, exaustivamente *saturar* de determinações – o máximo possível – às *particularidades* constitutivas deste objeto. Como veremos mais a frente, pensaremos a classe enquanto uma totalidade complexa, isto é, um *complexo de complexos*, ou ainda, um *complexo total*. Os complexos totais são constituídos de *outras totalidades de menor complexidade*. Aqui é

importante que se diga: "nenhuma dessas totalidades é 'simples' – o que as distingue é o seu grau de complexidade" (NETTO, 2011, p. 56).

Neste sentido, a estas totalidades de menor complexidade, que constituem *parte* de uma totalidade ainda mais complexa, chamamos de *complexo parcial*. Estes, por sua vez, possuem certa *autonomia* em relação à totalidade à qual fazem parte. Possuem o que podemos chamar de *legalidade própria*. Aqui devemos tomar cuidado: não podemos autonomizar por completo as leis de desenvolvimento e reprodução destes complexos parciais. Portanto, sua autonomia é sempre uma autonomia relativa. E, em última instância, o momento predominante da totalidade, é quem determina seus processos de desenvolvimento e reprodução. Sendo assim, os complexos parciais nunca podem ser pensados dissociados de seu complexo total. Bem como a análise do complexo total não pode fazer qualquer sentido sem uma exaustiva análise dos elementos *constitutivos* que o compõe (seus complexos parciais).

É neste exato sentido, que a *raça* será por nós pensada, ou seja, justamente enquanto um *complexo parcial*, sendo parte constitutiva do *complexo total* que é a *classe trabalhadora*. Por este caminho metodológico, só podemos compreender uma totalidade (qualquer que seja ela, de maior ou menor complexidade), analisando *cada um* dos seus elementos constitutivos, buscando esclarecer quais são as *tendências* que operam especificamente em cada uma delas. É este caminho que agora – dentro dos enormes limites do nosso trabalho, e do autor que vos escreve – tentaremos trilhar.

Iniciaremos agora, de fato, a longa jornada de "descida", na busca incessante do máximo possível de particularidades (e da relação delas entre si) de nosso objeto. Por isso, precisaremos apresentar o que aqui chamaremos de – em conjunto com Uelber B. Silva (2012) – as bases ontológicas do racismo, que, em nossa perspectiva, só poderão ser apreendidas nos estudos do período da assim chamada acumulação primitiva de capitais, seu subsequente sistema colonial e, como um dos pressupostos mais fundamentais destes dois processos inter-relacionados, a escravidão negra moderna. Para tal, ainda antes deste mergulho em específico, faremos uma breve incursão nos debates da teoria do valor de Marx. Achamos que desta forma, a *saturação* do objeto pensado com o máximo possível de *determinações*, poderá ficar mais rica.

1.3. Os paradoxos da formação do capital e da acumulação primitiva de capital em Marx

O nosso objeto de estudo são as relações entre raça e classe, na perspectiva de subsidiar as reflexões acerca dos caminhos possíveis da superação do racismo. A partir disso, trabalharemos com a hipótese de que este fenômeno esteja intimamente vinculado ao surgimento do capitalismo. Neste sentido, mas não só, a teoria social de Marx ganha contornos imprescindíveis, enquanto chaves para esta reflexão. Por isso, nos parece importante apresentar alguns conceitos e categorias chaves da teoria social de Marx, inclusive mais algumas notas sobre o seu método, para que o caminho teórico que buscamos trilhar a partir de agora possa ficar melhor compreendido pelo leitor. Esta introdução se justifica porque amplos setores da sociedade afirmam que esta teoria social – o marxismo, sobretudo a obra magna deste autor – em nada tem a contribuir para as lutas antirracistas, e, a esse respeito, nós pensamos exatamente o oposto.

Karl Marx (1818-1883) em sua obra magna *O Capital* (1867) fez, aparentemente, um estudo empírico da Inglaterra do século XIX e, por isso, muitos afirmam, sobretudo os liberais, estar Marx superado, já que nem mesmo o capitalismo da Inglaterra é mais o mesmo, quanto mais o capital em sua dimensão mais geral ou universal. Esta é uma meia verdade, porque é óbvio que o mundo mudou, mas isto, em hipótese alguma, desautoriza a obra marxiana, pelo contrário. Por isso, este argumento é falso e só será possível demonstrar seus equívocos a partir de alguns pressupostos metodológicos. Pois, em primeiro lugar, para Marx, seu objeto de estudo era "o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e circulação" (MARX, 2013, p. 78) e não apenas o capitalismo inglês, apesar de partir deste. A Inglaterra é apenas o seu universo de pesquisa – que não deve ser confundido com o objeto de pesquisa – pois, a Inglaterra era a localização clássica, até o momento, do capital. Por esse e por alguns outros elementos que logo apresentaremos; o capitalismo inglês, enquanto momento singular do capital, foi uma escolha consciente do autor. E, ironicamente, respondendo aos leitores alemães da época, Marx nos aponta, já no prefácio da primeira edição alemã de 1867, o seguinte:

> Essa é a razão pela qual ela [a Inglaterra] serve de ilustração principal à minha exposição teórica, mas, se o leitor alemão encolher farisaicamente os ombros ante a situação dos trabalhadores industriais ou agrícolas ingleses, ou se for tomado por uma tranquilidade otimista, convencido de que na Alemanha as coisas estão longe de ser tão ruins, então terei de gritar-lhe: *De te fabula narratur* [A fábula refere-se a ti] (MARX, 2013, p. 78).

Como sabemos, para o autor, a "fábula" capitalista não se refere apenas aos trabalhadores da Alemanha, da Inglaterra, ou ainda somente aos países da Europa, mas se referia a todos os trabalhadores e trabalhadoras do mundo, de todos os lugares onde fosse possível o capital chegar, independentemente do nível de desenvolvimento ou industrialização ali existente, porque Marx tinha plena consciência de que esse tipo historicamente determinado de relação social de produzir a vida tendia a se espalhar por todo o planeta, submetendo outros. Afirmava isso não por seu desejo próprio, para justificar um ou outro de seus argumentos teóricos ou por qualquer outra coisa, mas, justamente por ser uma necessidade ou uma imposição efetivamente histórica, que já estava em curso. O mérito do autor nada mais é do que captar esse movimento tendencial; fez isso de forma tão rigorosa e sistemática que o torna assustadoramente atual. Isso quer dizer que uma das hipóteses do autor é que o capitalismo iria chegar à Ásia, à Oceania, à América e também à África. Não à toa, já em 1848, praticamente vinte anos antes da publicação *d'O Capital*, Marx e Engels bradavam para quem quisesse e pudesse ouvir: "Proletários de todos os países, uni-vos!" (MARX, 2008b, p.64). Aqui os germes do internacionalismo operário já estavam dados. E neste sentido, a Inglaterra, enquanto país industrialmente mais desenvolvido, nada mais seria do que um exemplo de qual caminho se apresentaria em nível planetário para todos os outros países, ainda que com as diferenças particulares de cada caso. Continua Marx (2013, p. 78):

> Na verdade, não se trata do grau maior ou menor de desenvolvimento dos antagonismos sociais decorrentes das leis naturais de produção capitalista. Trata-se dessas próprias leis, dessas tendências que atuam e se impõe com férrea necessidade. O país industrialmente mais desenvolvido não faz mais que mostrar ao menos desenvolvido a imagem do seu próprio futuro.

Certamente Marx não estava se referindo a um certo tipo de "desenvolvimentismo" dos países menos industrializados, apostando que estes, em linhas gerais, seguindo o caminho puxado pela Inglaterra, virariam países centrais do capitalismo tal qual a Inglaterra. Tinha plena consciência do debate da moderna colonização, sendo este inclusive o último capítulo do primeiro livro de sua obra magna, bem como da tendência ao monopólio e da dependência econômica entre os países, momentos que se constituíram enquanto bases ao imperialismo como fase superior do capitalismo, que Lenin (1870-1924) vai posteriormente desenvolver no seu livro, de 1916. Mas se referia diretamente à tendência universalizante, planetária, de expansão das relações sociais de produção capitalistas, fato que o autor acertou irremediavelmente. O ponto de partida da investigação teórica de Marx é a mercadoria e, não à toa, este é o primeiro e mais difícil capítulo da obra. Segundo o próprio autor:

> Todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência. Por isso a compreensão do primeiro capítulo, em especial da parte que contém a análise da mercadoria, apresentará a dificuldade maior. No que se refere mais concretamente à análise da substância e da grandeza do valor, procurei popularizá-las o máximo possível. A forma de valor, cuja figura acabada é a forma-dinheiro, é muito simples e desprovida de conteúdo. Não obstante, o espírito humano tem procurado elucidá-lo em vão há mais de 2 mil anos, ao mesmo tempo que obteve êxito, ainda que aproximado, na análise de formas muito mais complexas e plenas de conteúdo. Por quê? (MARX, 2013, p. 77-78).

O primeiro motivo tem a ver com o tempo histórico. Segundo o próprio Marx "porque é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe" (MARX, 2013, p.78). Ou seja, Marx teve a oportunidade de ver a forma-dinheiro plenamente desenvolvida e, por isso, se tornou mais fácil explicá-la, ou ainda ver a própria mercadoria enquanto célula que compõe um todo-organismo mais desenvolvido e as suas partes constitutivas. Neste sentido, a mercadoria seria a célula do "organismo" do capital. Mas, o outro motivo para a pergunta feita por Marx tem a ver com o fato de que a análise das formas econômicas pressupõe outras ferramentas procedimentais, diferentes das do biólogo ou do físico, por exemplo; apesar de guardarem semelhanças, sendo possíveis, inclusive, algumas analogias, com as quais Marx vai largamente se utilizar ao longo de sua obra. Do ponto de vista metodológico análogo ao do biólogo, por exemplo, tem que se considerar:

> A sociedade como uma totalidade tal como uma totalidade orgânica, dotada de leis estruturais, especificidade e solidariedade funcional entre as partes; além disso, tal como os organismos vivos, a sociedade é pensada como totalidade dotada de história, que nasce e caduca como os seres vivos, isto é, não é imutável, sofre transformações. (CARONE, 1989, p. 21).

Pelo outro lado, as analogias possíveis com os procedimentos metodológicos do físico nos ajudam a entender o porquê da Inglaterra como universo de pesquisa. Segundo o próprio autor: "O físico observa processos naturais, em que eles aparecem mais nitidamente e menos obscurecidos por influências perturbadoras ou, quando possível, realiza experimentos em condições que asseguram o transcurso puro do processo." (MARX, 2013, p. 78).

E, neste exato sentido, a Inglaterra representava o estado "puro" do capital, com a menor quantidade possível de elementos "perturbadores" da análise [19] e, também justificando esse

[19] "Onde a produção capitalista se instalou plenamente entre nós – por exemplo, nas fábricas propriamente ditas –, as condições são muito piores que na Inglaterra, pois aqui [Alemanha] não há o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, atormenta-nos, do mesmo modo como nos demais países ocidentais do continente europeu, não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a falta desse desenvolvimento. Além das misérias modernas, aflige-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes da permanência vegetativa de modos de produção arcaicos e antiquados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Padecemos não apenas por causa dos vivos, mas também por causa dos mortos. *Le mort saisit le vif!* [O morto se apodera do vivo!]." (MARX, 2013, p. 79).

estado "puro", contava ainda com o avanço da burocracia, contendo já um amplo acervo, com acesso aos livros de registros econômicos, sobretudo nos processos de trabalho nas fábricas e um registro detalhado da vida dos operários fabris. Possuía também, na superestrutura de sua sociedade, uma expressão jurídica mais desenvolvida dessas relações de produção que existiam já em maior grau de desenvolvimento, portanto, possuindo também uma legislação fabril. Isso tudo permitia um maior conhecimento factual da situação concreta da vida dos trabalhadores, ou seja, através dos informes dos "inflexíveis" inspetores de fábricas, dos médicos da Saúde Pública bem como dos comissários de inquérito que investigavam as condições habitacionais e nutricionais das mulheres e crianças nas fábricas. Por tudo isso, para Marx, "na Inglaterra, o processo revolucionário é tangível". (MARX, 2013, p. 79).

Cabe ainda uma última ressalva acerca das analogias marxianas com os procedimentos metodológicos do físico e do biólogo. Justamente o fato de que elas são *apenas analogias* e, apesar de serem importantes – e sem dúvida alguma são, tanto que são utilizadas por Marx ao longo da obra, como veremos em seguida – não é possível identificar o método de Marx com os métodos positivistas ou empiricistas do físico e do biólogo, sendo estes, apenas momentos do modo investigativo, que deve anteceder o modo expositivo[20], pois, "além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos." (MARX, 2013, p. 78).

> É evidente que Marx não identificou os seus procedimentos com os do físico e do biologista. Podemos inferir, entretanto, que o autor parte de uma perspectiva totalizadora na qual a sociedade burguesa é compreendida como um sistema social sujeito a transformações. Podemos inferir também que embora o capitalismo inglês seja considerado um caso exemplar do regime de produção capitalista, o objetivo transcende os limites do próprio universo de pesquisa. Trata-se de compreender o que é *o* capital e não o capitalismo inglês do século passado. Ou melhor, *um* é *o*, na medida em que se realiza uma leitura essencial do que é o capital através de uma de suas concreções históricas. O capitalismo inglês, na sua singularidade, materializa as características universais do regime de produção capitalista, ou seja, suas leis. (CARONE, 1989, p. 22).

Segundo Karel Kosik (1926-2003) (1986, p. 9): "a dialética trata da 'coisa em si'. Mas a 'coisa em si' não se manifesta imediatamente ao homem". Neste exato sentido, o

[20] "Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção à priori. Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem." (MARX, 2013, p. 90).

conhecimento advém objetivamente da prática, mas não direta e imediatamente, é necessária a mediação do intelecto, ou mais precisamente, da capacidade de abstração, como já nos disse Marx. Pois a prática em si, só revela a aparência dos fenômenos, que é apenas parte do real. O fenômeno é a forma como a essência se revela. Mas para conhecer o todo, é preciso analiticamente decompô-lo nas suas partes, pois, "com efeito, sem decomposição não há conhecimento" (KOSIK, 1986, p. 14) para, somente assim, agora num movimento de síntese, remontá-lo. Para este autor:

> O conceito da coisa é compreensão da coisa, e compreender a coisa significa conhecer-lhe a estrutura: A característica precípua do conhecimento consiste na decomposição do todo. A dialética não atinge o pensamento de fora pra dentro, nem de imediato, nem tampouco constitui uma de suas qualidades; o conhecimento é que é a própria dialética em uma das suas formas; o conhecimento é a decomposição do todo. O "conceito" e a "abstração", em uma concepção dialética, tem o significado do método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa. (KOSIK, 1986, p. 14).

Ou seja, na crítica à economia política é através da capacidade de abstração teórica, portanto, ao nível do pensamento, que se realizam tais procedimentos análogos aos do físico e do biólogo, como por exemplo: analisar a gênese, desenvolvimento e as possibilidades de falecimento de um "organismo vivo", que se transforma no tempo e no espaço a partir de múltiplas determinações, sobretudo as histórico-econômicas; as relações das partes com o todo, do particular com o universal; bem como identificar qual particularidade pode conter elementos suficientes que permitam identificá-la, ainda que aparente e inicialmente, com o todo universal, se constituindo assim enquanto ponto de partida da análise, como é o caso da Inglaterra, ou da forma-mercadoria. Também a possibilidade de neutralizar determinado elemento ou agente de alguma relação social que se observe, para ver outros em estado de pureza, sem as perturbações que poderiam atrapalhar a análise em algum determinado momento. Tais procedimentos são verificáveis, por exemplo, no estudo de Marx sobre o valor, diferenciando o mesmo do preço, somente possível através da capacidade de abstração humana. É válido, neste caso, observar a terminologia empregada por Marx (2013, p. 241):

> A partir da presente investigação, o leitor pode compreender que o que está em questão é o seguinte: a formação do capital tem de ser possível mesmo que o preço e o valor de uma mercadoria sejam iguais. Sua formação não pode ser atribuída a um desvio do preço em relação ao valor das mercadorias. Se o preço realmente difere do valor, é preciso, antes de tudo, reduzir o primeiro ao último, isto é, considerar a diferença como acidental a fim de poder observar em sua pureza o fenômeno da formação do capital sobre a base da troca de mercadorias, sem que essa observação seja perturbada por circunstâncias secundárias ao processo propriamente dito.

Esta citação nos auxilia em dois aspectos, um de forma e outro de conteúdo. O primeiro tem a ver com o debate que viemos apresentando até aqui, neste item do trabalho, demonstrando

claramente a forma pela qual Marx procedia metodologicamente em suas análises e, neste presente caso, agindo como um físico, isolando e neutralizando as variações do preço, no tempo e no espaço, para que fosse possível observar a substância e a grandeza do valor, e a formação de mais-valor, sem as perturbações das constantes oscilações do preço nos mercados, buscando revelar tanto a relação de determinação do valor sobre o preço, e não o contrário, quanto o processo de formação do capital em estado de pureza, negando as explicações mitológicas, como veremos mais à frente. Por isso o segundo aspecto, do ponto de vista do conteúdo, nos abre o necessário espaço para apresentar o debate da formação do capital e da acumulação primitiva de capital, processos chaves para o desvelamento das bases materiais do racismo.

Para cada um desses dois processos, Marx nos apresenta paradoxos, aparentemente insolúveis. Esta forma metodológica, "paradoxal", é inspirada pela maiêutica de Sócrates, que, para dialogar criticamente com seus opositores, partia dos pressupostos dos próprios opositores, colocando estes e seus desdobramentos lógicos contra os mesmos. Na sequência, ao tentar negar tais argumentos, os opositores estariam negando seus próprios pressupostos e, logo, desmontando toda a base de sua própria argumentação, fazendo desmoronar toda uma teoria. É exatamente desta forma que Marx está procedendo com os principais formuladores da economia política clássica, sobretudo Adam Smith e Ricardo, formuladores da teoria do valor-trabalho. Marx, incorporando as fundamentais contribuições desta escola de pensamento, parte do pressuposto da justeza da lei do valor, para negar as explicações e desdobramentos explicativos liberais da mesma e, avançando ainda mais, fazendo descobertas gigantescas e completamente inovadoras, efetivamente revolucionárias do ponto de vista teórico-prático, ou da práxis – no exato sentido da designação da atividade consciente objetiva. Porque, segundo Adolfo Sánchez Vázquez (2011, p. 30-31):

> Entendida dessa forma, a práxis ocupa o lugar central da filosofia que se concebe a si mesma não só como interpretação do mundo, mas também como elemento do processo de sua transformação. Tal filosofia não é outra senão o marxismo. Mas essa consciência filosófica da práxis não deixa de ter antecedentes no passado, nem tampouco surge sob forma acabada com a filosofia de Marx. O certo é que depois de superar o nível atingido pelo idealismo alemão, o marxismo representa – como veremos – sua consciência mais elevada, bem como a vinculação teórica mais profunda com a práxis real. Nesse sentido, deixa para trás a consciência idealista, mas deixa ainda mais longe o ponto de vista imediato e ingênuo da consciência humana.

Portanto, antes de apresentar os paradoxos, vamos olhar mais de perto alguns elementos da lei do valor para chegarmos assim no primeiro paradoxo. Mercadoria é uma forma social, à qual a riqueza – enquanto produtos do trabalho que satisfazem necessidades humanas – assume em sociedades mercantis. Marx parte do entendimento aristotélico de que a mercadoria é um

objeto que tem utilidade e por isso possui, ou é, um valor de uso, somado ao fato de que, em certas proporções, esta mercadoria pode ser trocada, possuindo assim, ou sendo também, um valor de troca; tendo esta mercadoria, portanto, um duplo aspecto. Contudo, o valor de troca nada mais é do que a expressão fenomênica do valor, sendo este, por sua vez, a substância essencial da mercadoria, que só pode ser produzido pelo trabalho humano. Por isso o valor seria quantidade de trabalho humano, mas não de qualquer trabalho. Para Marx, valor é quantidade de trabalho humano abstrato, medida em tempo. Este também não é qualquer tempo, é aquele que é socialmente necessário para produzir uma determinada mercadoria. A utilidade, ou o valor de uso de uma mercadoria, é produzido por um trabalho específico, determinado, ou seja, por um trabalho concreto que transforma a natureza, em vias de produzir um produto útil à sua própria vida. Por exemplo: a ferradura é produto do trabalho concreto do ofício do ferreiro.

Contudo, o valor, que se expressa fenomênica e necessariamente no valor de troca de uma mercadoria, não é resultado do caráter concreto inerente a qualquer manifestação do processo de trabalho. Porque o valor só pode emergir dentro de uma relação de troca entre mercadorias que pressuponham uma relação de equivalência entre trabalhos concretos distintos, para que possam ser trocadas. Pois, se um dos objetivos da mercadoria é satisfazer necessidades, sejam elas do estômago ou da fantasia, não faz sentido trocar uma mercadoria que possui uma determinada qualidade por outra igual, já estando esta determinada necessidade satisfeita, ou seja, a equivalência da relação de troca não pode estar na igualdade entre os trabalhos concretos que produzem uma mesma qualidade de mercadoria. Por isso, podemos afirmar que a troca de mercadorias pressupõe trabalhos concretos diferentes. Do ponto de vista da mercadoria e da lógica capitalista em que ela é produzida, o valor de uso da mercadoria, para além de sua capacidade de satisfazer necessidades, nada mais é do que o veículo material para o valor de troca, sem o qual, o valor de troca não tem possibilidade de se expressar, ou até mesmo de existir. A equivalência não parece estar também na quantidade de mercadorias que se troca, porque, como sabemos, é possível trocar certa quantidade de uma determinada mercadoria, por outra quantidade, aparentemente aleatória, de outra mercadoria qualquer. Seria bastante razoável, por exemplo, pensar a seguinte troca: três camisas de malha por uma calça jeans e, pragmaticamente falando, três é diferente de um. É preciso existir, portanto, algum parâmetro objetivo que permita a equivalência da troca. Onde estaria, então, a equivalência da relação de troca entre as mercadorias? Já que elas efetivamente se trocam e isso pressupõe, necessariamente, segundo a lei do valor, uma relação de equivalência. Para conseguir revelar a equivalência e, com isso, o valor, enquanto uma objetividade ideal real é determinante a

capacidade de abstração, já mencionada anteriormente. Neste sentido, para realizar essa relação de troca entre mercadorias, em equivalência e, portanto, determinar a grandeza do valor, expresso em valores de troca, é preciso abstrair algo que seja comum a todas elas, ou seja, o fato de que existe trabalho humano envolvido na produção de toda e qualquer mercadoria e, justamente por isso, trabalho humano abstrato[21]. Mais uma vez Marx vai utilizar os procedimentos metodológicos de neutralizar uma variável para compreender uma determinada relação específica, no caso, neutralizando o valor de uso da mercadoria, a sua utilidade, para chegar ao aparentemente simples fato de que, toda e qualquer mercadoria possui trabalho humano:

> Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também seus componentes [*Bestandteilen*] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato. (MARX, 2013, p. 116).

Continua Marx, aprofundando mais um pouco sobre o conceito de valor e a forma pela qual se mensura a sua grandeza:

> Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou nada mais do que uma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi dispendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias [...] O elemento comum, que se apresenta na relação de troca ou valor de troca das mercadorias, é, portanto, seu valor [...] Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de "substância formadora de valor", isto é, da quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida por seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, seu padrão de medida em frações determinadas de tempo, como hora, dia, etc. (MARX, 2013, p. 116).

E conclui esta questão, apresentando a medida do tempo enquanto "socialmente necessário":

> Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau

[21] "Abstraindo-se da determinidade da atividade produtiva e, portanto, do caráter útil do trabalho, resta o fato de que ela é um dispêndio de força humana de trabalho. Alfaiataria e tecelagem, embora atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano. Elas não são mais do que duas formas diferentes de se despender força humana de trabalho". (MARX, 2013, p. 121).

> social médio de destreza e intensidade do trabalho [...] Portanto, é unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. A mercadoria individual vale aqui somente como exemplar médio de sua espécie. Por essa razão, mercadorias em que estão contidas quantidades iguais de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra. 'Como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo cristalizado'. (MARX, 2013, p. 117).

Esta é a base de uma das principais descobertas realizadas por Marx, o duplo aspecto do trabalho, enquanto trabalho concreto e trabalho abstrato, sendo este último aquele que tem a capacidade de cristalizar valor. Agora que tratamos um pouco mais detidamente do valor, podemos pensar acerca da formação do mais-valor (ou da mais-valia) e, portanto, de capital propriamente dito. Neste sentido, podemos afirmar que capital é uma relação social que pressupõe a formação de valor, mas também e, sobretudo, de mais-valor. Ou seja, enquanto um valor que se valoriza, dentro de uma relação social de produção da vida onde esse pressuposto se reproduza incessantemente. Não é segredo para ninguém que o principal objetivo do capitalista é gerar mais lucro, entendendo que o lucro é, na verdade, nada mais do que uma parte do mais-valor criado. A "pequena" parte que sobra para o capitalista, de todo o mais-valor gerado e acumulado, que deve ser destinado prioritariamente de volta à produção de mercadorias, para garantir as condições de reprodução do capital, ou seja, a manutenção dos meios de produção, sobretudo maquinário e instalações; compra de matérias primas; além de investimento em novas técnicas e tecnologias e, também, na reprodução da força de trabalho dos trabalhadores, mediante o pagamento de salários, através dos quais estes se equilibram na linha da sobrevivência, na tentativa de garantir as condições básicas e mínimas para retornar ao trabalho no dia seguinte. Por isso:

> Na produção de mercadorias, o valor de uso não é, de modo algum, a coisa *qu'on aime pour lui-même* [que se ama por ela mesma]. Aqui, os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material, os suportes do valor de troca. E, para nosso capitalista, trata-se de duas coisas. Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais valor. (MARX, 2013, p. 263).

Marx apresenta as variadas formas do valor. A forma simples, a desdobrada, a de equivalente geral e a forma dinheiro. Em linhas gerais, é possível dizer que existem dois pólos na expressão de equivalência do valor: a forma de valor relativa e a forma de valor equivalente.

A fórmula ficaria matematicamente expressa da seguinte maneira: X mercadoria A = Y mercadoria B. Para utilizar o mesmo exemplo de Marx, a expressão ficaria assim: 20 varas de linho = 1 casaco. A primeira mercadoria, do lado esquerdo da expressão, é a forma relativa do valor, pois o seu valor é relativo ao valor de uso da outra mercadoria, que lhe serve enquanto um equivalente ocasional. Portanto a segunda mercadoria, do lado direito da expressão, é a forma equivalente do valor, já que o seu valor de uso, produzido por um determinado trabalho concreto, serve de equivalente para revelar o valor da primeira mercadoria. É como se a primeira mercadoria e, no caso, as 20 varas linho, "perguntassem" para o casaco: "quanto valemos?" E o casaco respondesse, de acordo com a expressão de equivalência que apresentamos: "um casaco!". Tendo em vista que 20 varas de linho são equivalentes à 1 casaco. São iguais, como vimos, justamente porque 20 varas de linho contém a mesma quantidade de trabalho de 1 casaco, ou seja, é utilizado, ou é gasto, o mesmo tempo, socialmente necessário, para produzir ambas mercadorias, nesta exata quantidade. Dito de outra forma: O tempo, socialmente necessário, que se gasta para produzir 20 varas de linho é exatamente o mesmo que se leva para produzir 1 casaco. Por isso a equivalência da troca de mercadorias não se encontra no tipo específico, ou concreto, de trabalho que produz as mercadorias que se trocam; nem na quantidade destas mercadorias, mas sim na quantidade de trabalho humano abstrato que as produz, quantidade essa que se mede em tempo, ou em dinheiro, como veremos. Somente assim existe a possibilidade de equivalência, e, consequentemente, da realização da troca. "O segredo de toda forma de valor reside em sua forma de valor simples. Sua análise oferece, por isso, a verdadeira dificuldade." (MARX, 2013, p. 125). E é justamente nela que é possível identificar as três inversões que constituirão parte da base da inversão ideológica do mundo capitalista. Quando o valor de uso de uma mercadoria, ou seja, a sua própria utilidade perde seu sentido na troca, servindo apenas para expressar valor, se apresenta a primeira inversão. Isso nos leva a segunda e a terceira inversão, ou seja, um trabalho concreto, produtor de utilidades, realizado privadamente, autônoma e independentemente dos outros produtores, aparece enquanto um trabalho abstrato, sendo este aqui, o trabalho diretamente social. Este processo, da troca mercantil capitalista, oculta, portanto, tanto a utilidade dos produtos do trabalho humano, que aparecem agora enquanto mercadorias, quanto os trabalhos concretos produtores destas utilidades, ocultando também os trabalhadores que as produziram. Esta é a base do fetichismo da mercadoria:

> O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho. Como propriedades sociais que são naturais a essas coisas, e por isso, reflete também a relação social dos

> produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (MARX, 2013, p. 147).

É na forma simples do valor que se encontra a base de todo esse processo, mas, deixemos o fetichismo mais para frente e sigamos observando as outras formas do valor. A forma desdobrada mostra como o primeiro exemplo que apresentamos de equivalência, não seria meramente ocasional, sendo possível, portanto, realizar este procedimento com qualquer outra mercadoria, sem que se altere a grandeza do valor da primeira mercadoria, independentemente de com qual mercadoria esta esteja se relacionando em vias de realizar a troca. Sendo assim, fica evidente, aqui, que não é a troca que regula a grandeza do valor, mas, justamente o contrário, é a grandeza do valor que regula as relações de troca. (MARX, 2013, p. 139). A forma de valor equivalente geral, ou universal, é quando uma mercadoria passa a cumprir o papel de mediador universal das relações de troca, pelo fato de que é "uma forma do valor em geral e pode, portanto, expressar-se em qualquer mercadoria" (MARX, 2013, p. 144). Ao longo da história existiram vários equivalentes gerais, nas mais diferentes regiões do mundo, mas, certamente, a principal e mais duradoura mercadoria que figurou enquanto equivalente geral foi o ouro, por questões que são inerentes às suas próprias propriedades físicas, ou seja, resistência, durabilidade, maleabilidade e pela dificuldade de produzir ouro, fazendo com que pequenas quantidades dele possuam grandes quantidades de trabalho. A forma-dinheiro nada mais é do que uma representação simbólica do ouro, enquanto forma equivalente geral do valor. É um signo, mas que representa algo de real. Aí está a "simplicidade" da forma-dinheiro, mencionada no começo deste item do trabalho por Marx. Portanto, para o autor:

> A principal função do ouro é de fornecer ao mundo das mercadorias o material de sua expressão de valor ou de representar os valores das mercadorias como grandezas de mesmo denominador, qualitativamente iguais e quantitativamente comparáveis. Desse modo, ele funciona como medida universal dos valores, sendo apenas por meio dessa função que o ouro, a mercadoria-equivalente específica torna-se, inicialmente, dinheiro. (MARX, 2013, p. 169).

Se o ato mais simples da troca de mercadorias é o escambo, onde se troca uma mercadoria diretamente por outra, ou seja, M-M, quando surge o dinheiro como equivalente geral, passando a intermediar as trocas, de maneira universal, nesse sentido, esta relação passa a ser representada pela expressão M-D-M. Mas, se o objetivo do capitalista é o valor de troca e não o valor de uso da mercadoria, a mercadoria passa então, a figurar ela mesma enquanto meio e não fim da relação. Aqui o dinheiro passa a ser o objetivo fim. Ou seja, se compra mercadorias para vendê-las, para assim conseguir novamente dinheiro, dito isto, a expressão ficaria da seguinte forma: D-M-D. Contudo, é sabido que o objetivo do capitalista é sempre conseguir

mais dinheiro do que ele lançou inicialmente, portanto, o segundo dinheiro da expressão, precisa ser quantitativamente diferente do primeiro, enquanto um dinheiro a mais do que ele lançou inicialmente, possuindo, portanto, um mais-valor e, por este caminho, a expressão ficaria desta maneira: D-M-D'. Segundo Marx:

> A forma imediata da circulação de mercadorias é M-D-M, conversão de mercadoria em dinheiro e reconversão de dinheiro em mercadoria, vender para comprar. Mas ao lado dessa forma encontramos uma segunda, especificamente diferente: a forma D-M-D, conversão de dinheiro em mercadoria e reconversão de mercadoria em dinheiro, comprar para vender. O dinheiro que circula deste último modo transforma-se capital e, segundo sua determinação, já é capital. (MARX, 2013, p. 224).

Porém, é preciso olhar mais de perto esta circulação. Marx vai chegar na seguinte formulação:

> Uma quantia de dinheiro só pode se diferenciar de outra quantia de dinheiro por sua grandeza. Assim, o processo D-M-D não deve ser conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £100 é revendido por £100 + £10, ou por £110. A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D', onde D' = D + ΔD, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais valor ou se valoriza. E esse movimento o transforma em capital. (MARX, 2013, p. 226-227).

Retornemos então à citação inicialmente supracitada da diferenciação entre valor e preço, pois ela será determinante para a compreensão dos termos do paradoxo que Marx vai apresentar. Segundo Marx "o preço é denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria" (MARX, 2013, p.176). Contudo, nada impede que o preço da mercadoria – ou seja, a expressão monetária da quantidade de valor, ou, dito de outra forma, do trabalho humano abstrato cristalizado na mercadoria, necessário para sua produção – se expresse quantitativamente diferente do valor da mercadoria. Ou seja, acima ou abaixo do valor real da mercadoria. O que quer dizer que é possível, sim, vender ou comprar mercadorias por um preço acima ou abaixo do valor real desta determinada mercadoria. Isso é basicamente o ofício do comerciante, sendo, portanto, totalmente compatível com este modo de produzir a vida que agora analisamos, mas não o seu fundamento. Para Marx (2013, p. 177):

> Com a transformação da grandeza do valor em preço, essa relação necessária aparece como relação de troca entre uma mercadoria e a mercadoria-dinheiro existente fora dela. Nessa relação, porém, é igualmente possível que se expresse a grandeza de valor da mercadoria, como o mais ou o menos pela qual ela é vendável sob dadas circunstâncias. A possibilidade de uma incongruência quantitativa entre preço e grandeza de valor, ou o desvio do preço em relação à grandeza de valor, reside, portanto, na própria forma-preço. Isso não é nenhum defeito dessa forma, mas, ao

> contrário, aquilo que faz dela a forma adequada a um modo de produção em que a regra só se pode impor como a lei média do desregramento que se aplica cegamente.

Portanto, como dissemos, é possível vender ou comprar, acima ou abaixo do valor real das mercadorias, ainda que, no longo prazo, entre em cena a tendência do preço médio. Neste sentido, Marx segue, em tom provocativo:

> As constantes oscilações dos preços de mercado, suas altas e baixas, compensam umas às outras, anulam-se mutuamente e se reduzem a um preço médio, que funciona como seu regulador interno. Tal preço médio é a estrela-guia, por exemplo, do mercador ou do industrial em todo empreendimento que abrange um período de tempo mais longo. Ele sabe, assim, que, no longo prazo, as mercadorias não serão vendidas nem abaixo, nem acima, mas pelo seu preço médio. Se o pensamento desinteressado fosse seu interesse, ele teria de elaborar o problema da formação do capital do seguinte modo: como pode o capital surgir quando se considera que a regulação dos preços se dá por meio do preço médio, isto é, em última instância, pelo valor da mercadoria? Digo "em última instância" porque os preços médios não coincidem diretamente com os valores das mercadorias, ao contrário do que creem Smith, Ricardo, etc. (MARX, 2013, p. 241).

Por isso, para Marx, não está aí – ou seja, na venda acima ou abaixo do valor das mercadorias – o segredo da formação e acumulação de capital. Dito isto, podemos apresentar o primeiro paradoxo colocado por Marx para a escola clássica da economia política solucionar. A saber: para ser considerado um capitalista "de verdade", que respeita os pressupostos da economia política clássica, do liberalismo, sobretudo a lei do valor: a) é preciso comprar pelo valor; b) vender pelo valor e, ainda assim c) realizar mais-valor do que lançou. Este processo, portanto: d) não pode se dar na esfera da circulação; e) ainda que se dê na esfera da circulação. Nos termos do próprio Marx, assim se apresenta, ironicamente, o problema:

> A transformação do dinheiro em capital tem de ser explicada com base nas leis imanentes da troca de mercadorias, de modo que a troca de equivalentes seja o ponto de partida. Nosso possuidor de dinheiro, que ainda é apenas um capitalista em estado larval, tem de comprar as mercadorias pelo seu valor, vende-las pelo seu valor e, no entanto, no final do processo, retirar da circulação mais valor do que ele nela lançara inicialmente. Sua crisalidação [*Schmetterlingsentfaltung*] tem de se dar na esfera da circulação e não pode se dar esfera da circulação. Essas são as condições do problema. *Hic Rhodus, hic salta!*[22] [algo como: enfrente o problema!]. (MARX, 2013, p. 241, grifo nosso).

Apresentado o problema, vamos a sua solução. Indo diretamente ao ponto, o segredo da formação de valor e de mais-valor, portanto, de capital, só pode estar na qualidade específica

[22] "Referência a *Hic Rhodus, hic salta* [Aqui é Rodes, salta aqui mesmo!], tradução latina de um trecho da fábula "O atleta fanfarrão", de Esopo. Em o *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (São Paulo, Boitempo, 2011), p.30, Marx emprega a citação modificada, em latim e em alemão (*Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze!* [Aqui está a rosa, dança agora!]), em alusão ao uso que Hegel faz da expressão no prefácio da *Filosofia do direito*. No caso presente, embora não se trate de uma referência a Hegel, o autor mantém a mesma forma empregada em *O 18 de brumário*. (N.T.)." (MARX, 2013, p. 241).

de uma mercadoria específica, que ainda não foi devidamente apresentada, a força de trabalho. Pois, se a formação de valor e de mais-valor não está no ato da compra, logo, tampouco no ato da venda de mercadorias – já que todo ato de compra pressupõe uma venda simultânea e vice versa –, comprando-as abaixo do seu valor real, vendendo-as acima do seu valor real, ou ainda esses dois processos simultâneos, ele precisa estar na própria mercadoria. Como veremos, não pode ser qualquer mercadoria, mas somente nesta mercadoria específica, a força de trabalho em especial, pois ela é a única mercadoria capaz de, ao mesmo tempo em que é consumida, gerar um valor novo, ou, um mais-valor.

Segundo Marx, "por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo." (MARX, 2013, p. 242). Portanto, consumir a força de trabalho de um ser humano, nada mais é do que pôr esta mesma força de trabalho em ação, ou seja, ainda que pareça repetitivo, é simplesmente pôr esta força de trabalho para trabalhar, sendo esta então, a forma específica pela qual a mercadoria força de trabalho é consumida. Se falamos de força de trabalho, é preciso saber também o que é trabalho para o autor. Para Marx (2013, p. 255), trabalho é:

> Antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua própria corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (MARX, 2013, p. 255).

É válido lembrar que o capital pressupõe a forma-mercadoria, mas a forma-mercadoria não pressupõe a existência das relações capitalistas, já que ela é factual e historicamente anterior à existência de capital, bem como o próprio dinheiro. Sendo possível afirmar que, o simples fato de existir mercadorias e dinheiro em uma determinada sociedade não determina que seu modo de produção correspondente seja necessariamente capitalista, ainda que, para ser capitalista, como dissemos, pressuponha a determinante existência tanto de dinheiro quanto de mercadorias. Portanto, inexiste capital sem mercadoria, onde neste sistema, esta forma tende a se generalizar para todos os lados possíveis. Sendo assim, na sociedade capitalista que visa à produção de mercadorias generalizadamente, onde tudo pode, potencialmente, virar mercadoria, não é de se estranhar que a própria força de trabalho se constitua enquanto uma mercadoria. Podendo ser trocada, alugada, contratada, comprada ou vendida. Mas, neste caso,

o comprador e o vendedor da força de trabalho precisam, necessariamente, se equivalerem, ainda que juridicamente, enquanto livres proprietários de mercadorias, que se encontram por livre e espontânea vontade no mercado. A força de trabalho possui, como toda e qualquer outra mercadoria, um duplo aspecto: por um lado seu valor, que se expressa em um determinado valor de troca e, por outro, a sua dimensão de utilidade, de atividade útil, ou seja, o seu valor de uso. Portanto, em que consiste o valor da mercadoria força de trabalho? Nada mais do que a quantidade de trabalho socialmente necessária para produzir e reproduzir esta mesma mercadoria. Neste caso, a quantidade necessária de produtos e serviços básicos que permitam a sobrevivência do trabalhador, bem como a reprodução de sua força de trabalho através de alguns meios de subsistência, ou bens salários, que satisfaçam necessidades do estômago e da fantasia: comida, roupa, moradia, transporte, lazer e etc. Para eles mesmos e também para seus filhos. Estes meios de subsistência são, em si mesmos, também fruto de trabalho humano e, por isso, levam um determinado tempo para serem produzidos e, portanto, também possuem valor.

> A força de trabalho existe apenas como disposição do indivíduo vivo. A sua produção pressupõe, portanto, a existência dele. Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua própria reprodução ou manutenção. Para sua manutenção, o indivíduo vivo necessita de certa quantidade de meios de subsistência. Assim, o tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou, dito de outro modo, o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. Porém, a força de trabalho só se atualiza [verwirklicht] por meio de sua exteriorização, só se aciona por meio do trabalho. Por meio de seu acionamento, o trabalho, gasta-se determinada quantidade de músculos, nervos, cérebro etc. humanos que tem que ser reposta. (MARX, 2013, p. 246).

Marx ainda faz uma ressalva: "O proprietário da força de trabalho é mortal". Por isso, para que o possuidor de dinheiro sempre possa encontrar esta mercadoria no mercado, é preciso investir nas novas forças de trabalho em formação. Portanto, como já dissemos:

> Para que sua aparição no mercado de trabalho seja contínua, como pressupõe a contínua transformação do dinheiro em capital, é preciso que o vendedor de força de trabalho se perpetue, 'como todo indivíduo se perpetua pela procriação'. As forças de trabalho retiradas do mercado por estarem gastas ou mortas têm de ser constantemente substituídas, no mínimo, por uma quantidade igual de novas forças de trabalho. A quantidade dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui, portanto, os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, isto é, de seus filhos, de modo que essa peculiar raça de possuidores de mercadorias possa se perpetuar no mercado. (MARX, 2013, p. 246)

Neste sentido, o conjunto destes bens salários corresponde ao valor da força de trabalho. Dito de outra forma: o valor da força de trabalho se expressa monetariamente no pagamento de um salário, mediante um acordo, ou um contrato com o possuidor de dinheiro, que serve, única e exclusivamente, para repor a força de trabalho. Onde o trabalhador adianta a utilidade da sua

força de trabalho, em uma espécie de crédito ao capitalista, para somente depois – tradicionalmente um mês depois, mas podendo ser por peça, por hora, por dia ou semana – receber um salário, que é o seu próprio valor de troca. Segundo Marx, a capacidade de gerar mais-valor não se encontra nesta dimensão da mercadoria força de trabalho. Tendo em vista que "a mudança tem, portanto, de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D-M [a mercadoria força de trabalho], porém não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno." [grifo nosso] (MARX, 2013, p. 242). Por isso, a capacidade de geração de mais-valor só pode existir no valor de uso desta mercadoria força de trabalho, como nos afirma Marx:

> Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio valor de uso fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho. (MARX, 2013, p. 242).

A "sorte" do possuidor de dinheiro encontrar no mercado essa mercadoria específica de trabalho será tratada nos momentos seguintes, por ora, tratemos de revelar parte do segredo da formação do capital, ou seja, de onde ele procede, faltando ainda o como. Se, como vimos, a capacidade de gerar mais-valor está numa peculiaridade da força de trabalho, mais especificamente no seu valor de uso, que, ao ser consumido, sintetiza no seu ato prático os processos de produção de mercadorias e de valorização do valor, o espaço determinante do ciclo do capital é a esfera da produção, onde essa mercadoria é consumida. Ao comprar a força de trabalho, se realiza apenas o valor de troca desta mercadoria. O valor de uso dela, ou seja, o seu consumo e, no caso, o ato prático do trabalho, só vai se realizar na produção de mercadorias. Segundo Marx, "o processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor". (MARX, 2013, p. 250). Isto se dará em outro espaço, em outra esfera, na esfera da produção e não da circulação. Portanto, não está na esfera da circulação. Sendo assim, nos aponta Marx (2013, p. 250):

> O consumo da força de trabalho, assim como o consumo de qualquer outra mercadoria, tem lugar fora do mercado ou da esfera da circulação. Deixemos, portanto, essa esfera rumorosa, onde tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos, e acompanhemos os possuidores de dinheiro e de força de trabalho até o terreno oculto da produção, em cuja entrada se lê: *No admittance except on business* [Entrada permitida apenas para negócios]. Aqui se revelará não só como o capital produz, mas como ele mesmo, o capital é produzido. O segredo da criação de mais-valor tem enfim, de ser revelado.

A esfera da produção, portanto, não é pública, não está na aparência das relações capitalistas, diferentemente da esfera da troca de mercadorias ou da circulação, onde se move a compra e a venda das mercadorias que, segundo a ironia de Marx "é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham". (MARX, 2013, p. 250). E como as palavras não são simples palavras, Marx vai precisar melhor o está dizendo:

> Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre arbítrio. Eles contratam pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral. (MARX, 2013, p. 251).

Nitidamente, o autor está apresentando um panorama geral da sociabilidade capitalista, a partir das determinações que emergem deste exato modo de produzir socialmente a vida. Liberdade é liberdade de comprar e vender força de trabalho. Liberdade em relação à posse dos meios de produção. A igualdade é meramente formal, do ponto de vista jurídico, enquanto livres proprietários de mercadorias que, somente assim, nesta relação de produção, se equivalem. Portanto, a propriedade é aquela que expressa a posse de suas próprias mercadorias, no caso do trabalhador, a posse de sua força de trabalho. E, em um sentido ampliado, se refere também a lógica da propriedade privada burguesa. Por fim e, não menos irônico, "Bentham". Aqui Marx se refere à Jeremy Bentham (1748-1832), um atento leitor de Adam Smith, criador do panóptico[23] e fundador de uma filosofia chamada utilitarista, que expressa, em última instância toda a lógica predominante do egoísmo e individualismo burguês. Dito isto, nos elucida dramática e poeticamente com a seguinte conclusão:

> Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples, ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisiognomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante,

[23] Em última instância, é o sistema de vigilância e controle social ideal. Que serve tanto para presídios, manicômios e escolas. Onde um ou poucos vigilantes conseguem observar todos os prisioneiros, sem que estes saibam quando e como estão sendo observados. Esta situação gera desconforto e medo constante e, segundo Jeremy Bentham, produz processos de reabilitação e reinserção social.

> como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela. (MARX, 2013, p. 251).

Aqui, Marx parece estar operando com as dimensões de aparência e essência. A esfera da circulação se encontra na aparência das relações capitalistas e é nesta esfera que os liberais, ou economistas vulgares, vão buscar extrair suas noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado. É preciso dizer que esta dimensão aparente do real não é falsa, pelo contrário, é parte constitutiva do real, é justamente a forma pela qual a essência, ou as essências, se expressam. Apenas é preciso descer às suas determinações concretas e, no caso das relações capitalistas, estas se encontram na esfera da produção. Fazer isto significa não reduzir a análise à aparência. A aparência, para nós aqui, a esfera da circulação, é ponto de partida de uma longa descida às determinações e essências mais profundas do objeto pesquisado, no caso, a esfera da produção do capital, através de ciclos de sucessivas aproximações, para que somente depois se retorne à aparência e, neste caso, à circulação, agora carregando uma série de novos elementos, conteúdos e mediações. É preciso saber, portanto, não só como o capital produz, mas também como ele é produzido.

Ao encontrar disponível no mercado um trabalhador livre, em busca de um emprego, o capitalista realiza a sua necessidade de contratar alguém para mover as suas outras mercadorias dentro de um processo de produção, ou seja, os meios de produção: matérias primas, ferramentas, máquinas e instalações, pois estas, não se movem sozinhas[24]. Vamos então supor, que o capitalista tenha comprado todas estas mercadorias por seus valores reais. Ao passo que se inicia o processo de metamorfose das matérias primas, mediante a utilização de ferramentas e máquinas por parte do trabalhador – ou seja, o processo de trabalho – se inicia, ao mesmo tempo, o processo de valorização. Como vimos, a única mercadoria que tem a capacidade de produzir valor novo é a força de trabalho e, por isso, as mercadorias que compõe os meios de produção, são trabalhos mortos. Como estes meios de produção, enquanto mercadorias que são, também foram, em algum momento, produzidos, possuem seu próprio valor, referentes ao tempo socialmente necessário, gasto para a sua produção. Este valor dos meios de produção é um valor antigo neste processo produtivo, contido nos seus próprios corpos de mercadoria, que ao serem utilizados e desgastados pela força de trabalho, vão ser apenas transferidos para o corpo da nova mercadoria em que eles, meios de produção, estão sendo utilizados para produzir algo.

[24] Apesar de todo o avanço técnico e tecnológico, inexiste a completa autonomia das máquinas.

A transferência do valor antigo só pode ser realizada, também, pela força de trabalho, simultaneamente com o ato prático do manuseio dos meios de produção. Por isso, a força de trabalho é trabalho vivo, que não só tem a capacidade de transferir valor antigo, mas, sobretudo, a capacidade de criar valor novo. O valor da força de trabalho é a quantidade de trabalho humano dispendido para produzir e reproduzi-la, como vimos. Este valor é pago em salário, mediante um contrato, um acordo, entre capitalista e trabalhador assalariado. Estabelecido o contrato entre estes livres proprietários de mercadoria (o capitalista possuindo dinheiro e o trabalhador assalariado possuindo sua força de trabalho) por uma determinada quantidade de tempo, um salário previamente acordado se equivale à quantidade de valor referente ao conjunto dos bens salários, necessários a subsistência do trabalhador – pressupondo aqui o respeito à lei da equivalência do valor. Durante este tempo determinado, a mercadoria força de trabalho não pertence mais ao trabalhador, e sim a quem a comprou. Portanto, as mercadorias produzidas por esta força de trabalho pertencem, igualmente, ao capitalista, que pode vendê-las no mercado. O segredo se encontra justamente aqui. Pois, se o capitalista contrata o trabalhador para trabalhar durante uma jornada de trabalho de oito horas, por exemplo, pagando um salário X, desde que seja necessariamente equivalente ao valor dos meios de subsistência necessários à sua sobrevivência, o capitalista está comprando a força de trabalho pelo seu valor, ainda que o trabalhador produza o equivalente ao valor real da sua força de trabalho em muito menos tempo do que as oito horas contratuais. O tempo que equivale ao valor real da sua força de trabalho, dentro de uma mesma jornada de trabalho, Marx vai chamar de trabalho necessário. Este tempo a mais, ainda que contratual, que o trabalhador segue dispendendo sua energia, vai ser chamado por Marx de trabalho excedente. É este trabalho excedente que produz o valor novo, a "geléia" de trabalho humano abstrato que vai sendo cristalizada em cada mercadoria que é produzida, simultaneamente com o ato de produzi-las, desde o começo do ato prático do trabalho concreto. Isto é, resumidamente, o cerne do conceito de exploração do trabalho alheio e, por falta de encontrar outra palavra melhor, nada mais é do que roubo de tempo, literalmente, ainda que formal e legalmente, tudo aconteça de forma honesta, nos conformes da lei. Para Marx (2013, p. 406): "Primeiramente, o motivo que impulsiona e a finalidade que determina o processo de produção capitalista é a maior autovalorização possível de mais-valor e, portanto, a máxima exploração possível da força de trabalho pelo capitalista.".

É como se este processo todo, engravidasse a mercadoria que acaba de ser produzida, e que, passa a carregar em si, agora, um valor novo, ou um mais-valor. Tendo em vista que, se ela não for vendida, de nada adiantou para o capitalista explorar e roubar o tempo do

trabalhador. Ela precisa ser vendida, pois o mais-valor só se realiza, finalmente, no ato da compra do consumidor e, portanto, na esfera da circulação. Pressupondo que o capitalista venda esta mercadoria, carregada de mais-valor, respeitando a lei da equivalência e venda a mercadoria pelo seu valor real no mercado, ainda assim, ele retirou mais-valor, ou no caso, mais dinheiro do que ele lançou no começo deste processo, ou seja, comprou pelo valor, vendeu pelo valor e, ainda assim retirou mais valor do que ele aplicou no começo. Este processo não se deu na circulação, porque, como vimos, ele acontece nas entranhas da esfera da produção, ainda que tenha se dado na esfera da circulação, porque é nela que se inicia este processo, mediante a compra da força de trabalho e dos meios de produção e, é também na esfera da circulação que se encerra este primeiro ciclo do capital, onde o mais-valor pôde, finalmente, se realizar. Acaba de ser resolvido o paradoxo. Nos termos do próprio Marx (2013, p. 271):

> Todas as condições do problema foram satisfeitas, sem que tenha ocorrido qualquer violação das leis de troca de mercadorias. Trocou-se equivalente por equivalente. Como comprador, o capitalista pagou o devido valor por cada mercadoria: algodão, fusos, força de trabalho. Em seguida, fez o mesmo que costuma fazer todo comprador de mercadorias: consumiu seu valor de uso. Do processo de consumo da força de trabalho, que é ao mesmo tempo processo de produção da mercadoria, resultou um produto de 20 libras de fio com um valor de 30 xelins. Agora, o capitalista retorna ao mercado, mas não para comprar, como antes, e sim para vender mercadoria. Ele vende a libra de fio por um xelim e 6 *pence*, nem um centavo acima ou abaixo de seu valor. E, no entanto, ele tira de circulação 3 xelins a mais do que a quantia que nela colocou.

Duas ressalvas aqui se fazem necessárias: a primeira é que o leitor pode estranhar o exemplo da citação, porque aqui neste trabalho, não o utilizamos e, neste caso, é possível dispensá-lo por agora. E a segunda é sobre as medidas de peso e de moeda que Marx utiliza. Estas podem ser tranquilamente convertidas para qualquer sistema de pesos e medidas e, neste caso, o capitalista teria, no fim do exemplo do autor, três "dinheiros" a mais do que lançou no começo do processo, ou convertendo especificamente para a nossa moeda, o capitalista teria R$ 3,00 reais a mais do que no início. O que nos importa por agora, é que a primeira parte do paradoxo já está resolvida, nos termos do próprio Marx. E, sendo assim, conclui o autor:

> Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro em capital, é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho no mercado. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção. E assim está *"tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles"* [Tudo ocorre da melhor maneira ao melhor dos mundos possíveis]. (MARX, 2013, p. 271).

Resolvido este primeiro paradoxo, algumas questões precisam ser colocadas e, ao colocá-las, o segundo paradoxo já se apresenta imediatamente. A primeira é que essa relação entre possuidores de dinheiro e possuidores de força de trabalho, ou seja, entre capitalistas e

trabalhadores assalariados, não é natural, portanto, nem sempre foi assim, logo, nem sempre será. Marx (2013, p. 244) é enfático ao afirmar isto, dizendo que, para ele, uma coisa era clara:

> A natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social.

Dito isto, se os possuidores de dinheiro de um lado, e do outro os meros possuidores da mercadoria força de trabalho – elementos determinantes para que emerja esse novo modo de produção – não surgem naturalmente, da onde vem, então, o dinheiro inicial do capitalista, que o possibilita ir ao mercado comprar mercadorias de dois tipos, meios de produção e força de trabalho? Se temos que capital é uma relação social e não apenas a existência de mercadorias e da forma-dinheiro dentro de uma determinada forma societária, pressupõe, então, que já seja capital. Portanto, como vimos, o dinheiro inicial que o capitalista compra suas mercadorias para o processo de produção, iniciando a formação e a subsequente acumulação do capital, já precisa ser capital. Dito de outra forma: o capital para existir, já precisa ser capital. Este é o segundo paradoxo. Marx (2013, p. 785) vai, então, apresentar o problema:

> Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação "primitiva" (*"previous accumulation"*, em Adam Smith), prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida.

Apresentado o problema, passemos agora para o momento da assim chamada acumulação primitiva de capital, buscando estabelecer suas relações com o que chamamos de escravismo colonial.

1.4. A assim chamada acumulação primitiva de capital e as bases para o sistema colonial

"Se o dinheiro, segundo Augier,
'vem ao mundo com manchas de sangue
numa de suas faces',
o capital nasce escorrendo sangue e lama
por todos os poros, da cabeça aos pés."[25]
Karl Marx

O fato de o mundo ser dividido entre pobres e ricos, oprimidos e opressores e, em última instância, entre explorados e exploradores, não gera maiores dúvidas ao senso comum, é bastante visível[26]; a grande questão se expressa nas várias formas de explicar o como se chegou a esta situação, o que vai informar também as possíveis formas de superar tal situação. Algumas delas são, certamente, pura falsificação ideológica, ainda que ideologia não seja apenas falsificação, como veremos. A explicação dominante e, não poderia ser diferente disso, é o mito ideológico liberal. Ou seja, a explicação de que, desde os primórdios dos tempos, alguns trabalharam mais que outros, se esforçaram mais que seus semelhantes e, sobretudo, pouparam mais e, justamente por isso, enriqueceram. Esses outros, por serem preguiçosos, vagabundos, boêmios, malandros, ou qualquer outra adjetivação pejorativa possível, e, sobretudo, por não pouparem suas economias, gastando inclusive o que não possuem, caíram, merecidamente, no limbo eterno da pobreza. O problema é que esse mito, que se fundamenta no Direito e no "trabalho", não consegue explicar o porquê das pessoas que passaram a vida inteira a trabalhar, não conseguirem enriquecer, salvo raríssimas exceções; faltando explicar também o contrário,

[25] Imediatamente após esta frase, Marx coloca a seguinte citação, de Thomas Joseph Dunning, que por sua vez, está citando um importante jornal político e literário inglês: "'O Capital', diz o *Quarterly Reviewer*, 'foge do tumulto e da contenda, e é tímido por natureza. Isso é muito certo, porém não é toda a verdade. O capital abomina a ausência do lucro, ou ao lucro muito pequeno, assim como a natureza ao vácuo. Com um lucro adequado, o capital torna-se audaz. Com 10%, ele está seguro, e é possível aplica-lo em qualquer parte; com 20%, torna-se impulsivo; com 50%, positivamente temerário; com 100%, pisoteará todas as leis humanas; com 300%, não há crime que não arrisque, mesmo sob o perigo da forca. Se tumulto e contenda trouxeram lucro, ele encorajará a ambos. A prova disso é o contrabando e o tráfico de escravos'". (DUNNING apud MARX, 2013, p. 830).

[26] Segundo o relatório da ONG britânica OXFAM: "A riqueza acumulada pelo 1% mais abastado da população mundial agora equivale, pela primeira vez, à riqueza dos 99% restantes." Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160118_riqueza_estudo_oxfam_fn. Acesso em: 16/03/2017. Bem como, no caso particular do Brasil, onde: "Os seis homens mais ricos do Brasil concentram a mesma riqueza que toda a metade mais pobre da população do país (mais de 100 milhões de brasileiros), segundo o relatório da ONG Oxfam divulgado nesta semana." Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/01/1850485-6-homens-tem-a-mesma-riqueza-que-100-milhoes-de-brasileiros-juntos-diz-ong.shtml Acesso em: 16/03/2017.

ou seja, o porquê das pessoas que não trabalham, ou nunca trabalharam na vida, conseguirem permanecer permanentemente ricas, ou ainda aumentarem sua riqueza ao longo do tempo. Como sabemos, esta explicação meritocrática e, em última instância ideológica, posteriormente, vai se encaixar perfeitamente nas teorias/ideologias racistas, que justificam a condição do negro. Para Marx, a explicação liberal da acumulação primitiva de capital, cumpre na economia política papel semelhante ao mito do pecado original na teologia, quando Eva e Adão – que desfrutavam das maravilhas do paraíso, sem ter que trabalharem – morderam a maçã proibida, condenando a si mesmos e a todo o resto da humanidade a depender única e exclusivamente de seu próprio trabalho para sobreviver. Iniciada esta nova fase mundana fora do "paraíso", da condenação perpétua ao trabalho, uns vão economizar, outros não.

> Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e, sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso. Seja como for. Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar [...] Mas tão logo entra em jogo a questão da propriedade, torna-se dever sagrado sustentar o ponto de vista da cartilha infantil como o único válido para todas as faixas etárias e graus de desenvolvimento. (MARX, 2013, p. 785-786).

Por isso que para Marx, em sua crítica à economia política, este não é um fenômeno próprio da natureza, onde existem dois tipos naturais de pessoas – ainda que gozando de uma igualdade formal – e, por conta dessa "predisposição natural", fazem diferentes escolhas. Aquelas que escolhem economizar e por isso acumulam riqueza e outras que não, restando-lhes por fim, apenas sua força de trabalho para vender. O que determina, na verdade, a assim chamada acumulação primitiva, é outro fator:

> Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e "trabalho" foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se sempre, é claro, "este ano". Na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos. (MARX, 2013, p. 786).

A doce história contada pela economia política clássica nos diz que o trabalhador, ao estar de posse dos direitos formais de liberdade[27] e igualdade – com esforço e muito trabalho –

[27] "Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção." (MARX, 2013, p. 786).

tem o enriquecimento pessoal como um desdobramento lógico desse processo. Porém, bem como a tradicional máxima dos comerciantes brasileiros que diz: "vender fiado, só amanhã"; esta ladainha meritocrática do esforço pessoal funciona sempre, menos... "este ano". Se trabalhou e não enriqueceu, é porque provavelmente não se esforçou e nem trabalhou o bastante. Em nosso caso particular, os liberais brasileiros se anteciparam para lembrar ao trabalhador de que ele "é brasileiro e não [deve] desistir nunca". Ou seja, "continue tentando, *ad eternum"*. Quando na verdade a frase deveria ficar assim: "se é trabalhador, não enriquece nunca". A força com que opera a ideologia, será tratada nos próximos momentos do trabalho, por agora, é esta história real a qual Marx se refere que nos interessa.

Segundo Marx, ela está baseada, sobretudo, na violência generalizada, ainda que seu argumento seja essencialmente econômico. É ela quem explica o aparecimento forçado, tratado como natural pelos liberais, dos possuidores de dinheiro de um lado e dos trabalhadores, possuidores apenas de sua própria força de trabalho, do outro. Como já dissemos, Marx está analisando o momento singular do capital, por isso seu universo de pesquisa é, sobretudo, o caso clássico da Inglaterra. O que justifica a análise da passagem do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Neste exato sentido, faremos algumas breves considerações acerca do feudalismo e da transição do feudalismo para o capitalismo.

Embora o aparecimento das cidades tenha influenciado de alguma forma no espírito daquele tempo, fazendo com que alguns camponeses vissem neste lugar melhores possibilidades de vida, é na posse da terra que ele tem sua segurança e, como vimos, em geral, dela ele não irá abrir mão de jeito algum. Portanto, isso só pôde se dar através de um violento processo econômico. O primeiro ato se deu não pela mão da nascente burguesia, mas, sobretudo, por culpa dos próprios senhores feudais, que "na mais tenaz oposição à coroa e ao parlamento", expulsavam violentamente os camponeses de suas terras, os expropriando de seus meios de produção. O prelúdio desta revolução acontece na passagem do século 14 para o início do século 16, onde os servos tinham se transformado em gigantesca massa de camponeses "livres", miseráveis, sem-terra, perambulando pelas cidades enquanto mendigos. Isto é, um grande processo de expropriação. Mas, as perguntas são: como e por quê?

Segundo Marx (2013, p. 787-788):

> A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica.

Este é o pressuposto fundamental da emergência desse novo modo, capitalista, de produzir a vida. Dito de outra forma:

> A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como "primitiva" porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. A estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta última liberou os elementos daquela. (MARX, 2013, p. 786).

A história real dessa expropriação, que para Marx (2013, p. 787): "está gravada nos anais da humanidade com sangue e fogo", tem diferentes momentos e impulsos, que vão se expressar como métodos dessa acumulação primitiva. Os mais significativos são: a) o florescimento da manufatura lã e o seu consequente aumento de preço; b) a ânsia do poder real [monarca] pela conquista da soberania absoluta; c) a Reforma Protestante e o roubo dos bens da igreja; d) as leis para o cercamento da terra comunal; e) o "clareamento" das propriedades rurais; f) a criação de uma legislação sanguinária contra os expropriados; g) o surgimento dos arrendatários capitalistas, dos capitalistas industriais, dos bancos e do mercado interno; h) e por último, as grandes navegações, o sistema colonial, a escravidão moderna e a criação do mercado mundial.

Vários obstáculos tornavam o comércio nos mercados feudais pequenos e locais, bem como as péssimas condições das estradas, que eram enlameadas e de difícil acesso, com possibilidade constante de assaltos e/ou da cobrança de impostos por senhores feudais, alegando o tráfego por dentro de suas terras. Outro obstáculo era o fato de o dinheiro ser escasso e as moedas variarem muito conforme a região, problema que só pôde ser resolvido pela existência de um forte Estado nacional com poder centralizado, questão que somente se revolve depois. Porque, apesar da já existência da figura do rei, este ainda é nada mais do que um grande senhor feudal, inclusive muitas vezes, arrendatário de terras de outro rei mais forte[28].

[28] "O senhor do feudo, como o servo, não *possuía* a terra, mas era, ele próprio, arrendatário de outro senhor, mais acima na escala. O servo, aldeão ou cidadão "arrendava" sua terra do senhor do feudo que, por sua vez, "arrendava" a terra de um conde, que já a "arrendara" de um duque, que, por seu lado, a "arrendara" do rei. E, às vezes, ia ainda mais além, e um rei "arrendava" a terra a um outro rei! Essa estruturação do poder está bem patenteada no seguinte excerto dos arquivos de um tribunal de justiça da Inglaterra em 1279: 'Roger de St. Germain arrenda uma casa e suas dependências [faixa de terra] de Robert de Bedford, obrigado ao pagamento de 3 d. ao já mencionado Robert de quem ele arrenda, e ao pagamento de 6 d. a Richard Hylchester, em lugar do citado Robert que deste arrenda.

O poder de fato, é exercido localmente, pelos grandes barões, senhores feudais de cada região e também pelos sacerdotes da igreja e seus guerreiros. Isso é, uma "soberania fracionada", tipicamente feudal. Mas isso mudou, e o longo processo pelo qual passou a Europa e o comércio do mar mediterrâneo, mas, singularmente a Inglaterra, desde pelo menos o século 10, passando pela conquista normanda no século 11, pelas cruzadas e outros eventos, culminariam no século 15, batizado por Marx como o início da "era capitalista". Mas, para chegar no que o autor vai chamar de "capitalismo propriamente dito", isto é, industrial, alguns outros impulsos ainda precisariam acontecer. O momento anteriormente imediato:

> Para essas ações foi dado, na Inglaterra, particularmente pelo florescimento da manufatura flamenga de lã e o consequente aumento dos preços da lã. A velha nobreza feudal fora aniquilada pelas grandes guerras feudais; a nova nobreza era filha de sua época, para a qual o dinheiro era o poder de todos os poderes. Sua divisa era, por isso, transformar as terras de lavoura em pastagens de ovelhas [...] As habitações dos camponeses e os *cottages*[29] dos trabalhadores foram violentamente demolidos ou abandonados à ruína. (MARX, 2013, p. 790).

O que estamos afirmando aqui é que passou a existir uma nova forma de riqueza. Se no feudalismo a riqueza se traduzia na posse de terras e no pagamento de tributos, na forma de trabalho na terra ou em dinheiro posteriormente, garantindo a reprodução dos trabalhadores ainda vinculados à terra e com a posse dos meios de produção, agora a riqueza se expressava no próprio dinheiro, uma mercadoria específica, onde a terra não era mais o objetivo fim, mas o meio para se obter mais dinheiro, uma relação que, olhando mais de perto, foi transformando o dinheiro em capital, primeiro na Inglaterra. Novas leis de movimento econômico. Para se fazer mais dinheiro, se necessitava de mais terras para a produção de produtos agrícolas em maior quantidade com o objetivo da venda, não do consumo.

Sobre a vulgar noção de "capitalismo comercial", "capitalismo mercantil" ou ainda "mercantilismo", a historiografia vem nos mostrando os limites das formulações legatárias do que, por exemplo, a professora Ellen Wood chamaria de "modelo mercantil". Onde, em síntese, acredita-se que o ato de "comerciar" e negociar economicamente sejam atos impulsionados naturalmente em nós humanos. E, nesse esquema, o capitalismo seria o ponto de chegada, em geral, a forma perfeita, natural e plenamente desenvolvida das relações humanas, com a sua democracia burguesa. O feudalismo, por exemplo, teria sido um longo e obscuro intervalo nesse caminho natural de desenvolvimento comercial, técnico, tecnológico e ético, mas que aos

---

E o mencionado Robert arrenda de Alan de Chartres, pagando-lhe 2 d. por ano, e Alan, de William, o Mordomo, e o mesmo William de lord Gilbert de Neville, e o mesmo Gilbert, de lady Devorguilla de Baliol, e Devorguilla, do rei da Escócia, e o mesmo rei, do rei da Inglaterra." (HUBERMAN, 1972, p. 18-19).

[29] Pequena casa ou casebre de camponeses no feudo.

poucos vai se libertando das amarras, do campo, do atraso, da servidão e da escravidão, até se chegar nas cidades, ao trabalho livre e finalmente ao "paraíso da liberdade". Para a autora:

> A maneira mais comum de explicar a origem do capitalismo é pressupor que seu desenvolvimento foi o resultado natural de práticas humanas quase tão antigas quanto a própria espécie, e que requereu apenas a eliminação de obstáculos externos que impediram sua materialização. Essa modalidade de explicação – ou não-explicação –, embora exista em muitas variações, constitui o que se tem chamado de "modelo mercantil" do desenvolvimento econômico, podendo-se argumentar que ele ainda é o modelo dominante. (WOOD, 2001, p. 21).

Essa noção, que pode ser reproduzida integral ou parcialmente, em variadas gradações, inevitavelmente vai marcar os debates sobre as origens do capitalismo e, nesse ínterim, os debates da transição do feudalismo para o capitalismo. Ainda segundo Wood (2001, p. 21): "Nessas argumentações, o capitalismo representa menos um rompimento qualitativo com formas anteriores do que um maciço aumento quantitativo: uma expansão dos mercados e uma crescente mercantilização da vida econômica". As transições podem ter leis gerais, mas, sem dúvida alguma, cada transição vai ter suas particularidades. Os estudos sobre as particularidades da transição do feudalismo para o capitalismo, onde existiram e ainda existem muitas divergências polêmicas entorno das especificidades da transição e origem do capitalismo, tiveram importantes debates e debatedores. Reproduzindo o modelo mercantil, ainda que numa perspectiva crítica e marxista, o marcante livro de Leo Huberman e, em grande medida já superado, *A história da Riqueza do Homem*, publicado originalmente ainda em 1936, entretanto, conta com informações de fontes primárias muito úteis. Fora do campo especificamente marxista, o modelo demográfico[30] ganhou destaque. No campo marxista, o debate Dobb-Sweezy; o debate soviético[31]; o debate Brenner; Eric Hobsbawm; Perry Anderson; Edward Thompson; Ellen Wood e outros. Segundo o importante historiador Hobsbawn (2004, p. 201):

> Na década de 1950 ocorreu o conhecido debate internacional sobre esta questão, em que tomaram parte Paul Sweezy, Maurice Dobb, H.K. Takahashi, Christopher Hill e Rodney Hilton (suplementado por intervenções do falecido Georges Lefebvre, A. Soboul e Giuliano Procacci). Na mesma década teve lugar na URSS uma discussão animada mas inconcludente sobre a "lei fundamental do feudalismo", isto é, sobre o mecanismo que *necessariamente* leva o feudalismo a ser substituído pelo capitalismo, assim como a tendência histórica da acumulação de capital, na análise de Marx, leva o capitalismo à ruína.

[30] Desenvolvido originalmente por Thomas Robert Malthus, um clérigo anglicano e economista. "Mais recentemente, houve alguns ataques frontais ao modelo mercantil em geral e à tese de Pirenne em particular, a qual é hoje desprestigiada. Entre os mais recentes e influentes desses ataques está o modelo demográfico, que atribui o desenvolvimento econômico europeu a certos ciclos autônomos de crescimento e declínio populacional." (WOOD, 2001, p. 27).

[31] Segundo Hobsbawn: "Tanto quanto eu saiba, esse debate não foi divulgado em inglês, e não parece refletir-se no recente *Fundamentals of Marxism-Leninism*, editado por O. Kuusinen" (HOBSBAWN, 2004, p. 201).

Sobre a questão da inevitabilidade histórica, onde o feudalismo *necessariamente* transitaria para o capitalismo, em partes, adveio de tentativas de analogias com a transição do capitalismo para o socialismo[32]. Segundo Sweezy (apud WOOD, 2001, p. 39): "costumamos pensar na transição de um sistema social para outro como um processo em que os dois sistemas se enfrentam diretamente e lutam pela supremacia" mas, segundo o economista, seria um "grave erro", pensar assim nesse caso. Para ele, seria formalmente "muito estreita a analogia com a história da vida do capitalismo – desenvolvimento, crise geral, transição para o socialismo" (SWEEZY, 2004, p. 127). Sobretudo dentro de um contexto onde a concepção sobre o que era feudalismo acabou ficando mais ampla e, "nessas circunstâncias, é muito duvidoso que se possa falar de uma tendência *universal* do feudalismo em transformar-se em capitalismo" (HOBSBAWN, 2004, p. 202).

Essa é uma das principais críticas de Sweezy à Dobb, ou seja, de que sua concepção de feudalismo era muito ampla. Na interpretação de Sweezy, a utilização indiscriminada dos termos "feudalismo" e "servidão", como "praticamente intercambiáveis", foi um problema, já que "ao estudar problemas históricos específicos, é importante saber não apenas que se está lidando com feudalismo, mas também com qual membro dessa família.". Para ele, "em outras palavras, o que Dobb está definindo não é em verdade *um* sistema social mas uma família de sistemas sociais, todos baseados na servidão." (SWEEZY, 2004, p. 40).

Maurice Dobb vai argumentar que "essa definição, segundo ele [Sweezy], assenta na virtual identificação do feudalismo com servidão", entretanto, somente "se se entende pela última não apenas a prestação de *serviços* compulsórios mas a exploração do produtor mediante coação direta político-legal" (DOBB, 2004, p. 71, grifo nosso). E, de maneira mais detida, vai argumentar quais são as características fundamentais do modo de produção feudal:

> A definição que usei nos meus *studies* cobria deliberadamente os termos das relações entre produtor direto e seu suserano. A relação de coação, que consistia na extração direta do trabalho excedente dos produtores pela classe dominante, sem dúvida condicionava-se a um certo nível de desenvolvimento das forças produtivas. Os métodos de produção eram relativamente primitivos, e (ao menos no que respeitava à própria subsistência do produtor) eram do tipo que Marx se referia como "pequeno modo de produção", no qual o produtor possui os meios de produção, na qualidade de unidade produtora individual. Esta é para mim a característica crucial, e quando diferentes formas econômicas possuem este traço em comum ele é de maior significado do que outros nos quais elas possam diferir (p.ex., na relação entre a produção e o mercado). (DOBB, 2004, p. 72).

[32] Que, por sua vez, também não deveria ser encarada de tal maneira, inevitável, mas enquanto uma luta de classes, de fato. Toda luta se perde, se ganha ou se empata. Mas na luta de classes não parece existir empate.

Para Wood, "a questão central em debate entre Sweezy e Dobb era onde situar o 'motor primordial' da transição do feudalismo para o capitalismo". E indaga: "Deveria a causa primária da transição do feudalismo ser buscada nas relações constitutivas básicas do feudalismo, nas relações entre senhores e camponeses? Ou teria o motor primordial sido externo a essas relações, situando-se particularmente na expansão do comércio?" (WOOD, 2001, p. 37).

A autora consegue apresentar o que de melhor cada debatedor trouxe à baila, bem como também os limites de cada um, a partir de sua própria interpretação. Se apresenta de maneira mais inclinada, em uma perspectiva mais global, a se conectar mais com as contribuições de Maurice Dobb e Rodney Hilton, mas sempre destacando as boas perguntas realizadas por Sweezy, bem como alguns aspectos e detalhes, sempre perspicazmente apontados pelo mesmo. Segundo Wood (2001, p. 41):

> A argumentação aqui exposta, especialmente na Parte II, é compatível com Dobb e Hilton – a rigor, influenciada por eles – em diversos aspectos importantes: os de que as cidades e o comércio não eram necessariamente antagônicos por natureza ao feudalismo, de que o "motor primordial" encontra-se nas relações primárias de propriedade do feudalismo, e de que a luta de classes entre senhores e os camponeses foi central nesse processo.

Mas, como dissemos:

> Havia mais do que isso em discussão. Sweezy frisou um aspecto que tende a se perder nas considerações do debate sobre a transição. Decerto atribuiu a dissolução do feudalismo aos efeitos da expansão comercial e ao crescimento das cidades. Mas insistiu em que tal dissolução não seria suficiente para explicar a ascensão do capitalismo e em que, na verdade, esses foram dois processos distintos. Aí encontramos um contraste interessante entre Sweezy e Dobb: Dobb parece *mais* inclinado do que Sweezy a tratar a dissolução do feudalismo como tendo sido, essencialmente, o mesmo processo da ascensão do capitalismo. (WOOD, 2001, p. 41).

E, para além dos vários outros termos que estavam em jogo no debate, a historiadora sinaliza para a tendência de que os dois debatedores, ao fim e ao cabo, e a despeito das contundentes contribuições, estariam presos ao modelo mercantil. Vejamos o que diz a autora a respeito:

> Por que isso é importante? Consideramos as implicações dessa argumentação: se a dissolução do feudalismo é suficiente para explicar a ascensão do capitalismo, não estamos de novo muito próximos dos pressupostos do modelo mercantil? [...] um pressuposto crucial permanece o mesmo: o capitalismo surgiu quando os grilhões do feudalismo foram retirados. De algum modo, o capitalismo já estaria presente nos interstícios do feudalismo, simplesmente à espera de ser libertado. (WOOD, 2001, p. 41).

Seguindo no caminho, a autora vai ser duramente crítica com o debate de Perry Anderson e a importância que este autor vai dar ao papel do Estado absolutista na transição,

ainda que acolha as várias contribuições "magistrais" de Anderson. Vai se utilizar largamente das particularidades de Inglaterra e França para contra-argumentar. Para ela:

> Há alguns problemas empíricos sérios nessa abordagem do absolutismo como fase aparentemente essencial da transição do feudalismo para o capitalismo. Dentre eles, um problema nada insignificante é o fato de que o capitalismo inglês não desfrutou do benefício do absolutismo, enquanto o absolutismo francês não deu origem ao capitalismo [...] Se é assim, talvez seja mais plausível argumentar que o absolutismo não foi uma fase transicional entre feudalismo e o capitalismo, mas, ao contrário, uma rota alternativa do feudalismo (WOOD, 2001, p. 47).

Wood (2001) parte para o debate desencadeado pelo historiador Robert Brenner em 1976, quando este publicou um artigo chamado "Estrutura agrária de classes e desenvolvimento econômico na Europa pré-industrial". Brenner foi um crítico do modelo demográfico bem como do modelo mercantil. E, segundo Wood, "Brenner foi claramente influenciado por Maurice Dobb e, em termos do debate original sobre a transição, ficou claramente mais ao lado de Dobb que de Sweezy" e, ao mesmo tempo, "pode-se argumentar que ele partiu de algumas das mesmas questões que haviam incomodado Sweezy" (WOOD, 2001, p. 51).

A luta de classes vai aparecer com destaque nas formulações de Brenner, mas não como um impulso que necessariamente iria libertar o capitalismo das amarras do feudalismo. Antes, se tratava da relação entre senhores e camponeses, "em condições bem específicas" das relações de propriedade, em última instância, "que foram peculiares da Inglaterra, disparar em involuntariamente uma dinâmica capitalista, enquanto, no conflito de classe uns com os outros, agiam no sentido de se reproduzirem *como eram*. (WOOD, 2001, p. 52). Para Brenner, segundo Wood (2001, p. 52-53), o caso da Inglaterra era singular, pois:

> Uma proporção excepcionalmente grande da terra pertencia a latifundiários e era trabalhada por arrendatários cujas condições de posse da terra assumiram, cada vez mais, a forma de arrendamentos pagos em dinheiro, cujos valores não eram fixados pela lei ou pelos costumes[33], mas respondiam às condições do mercado. Poder-se-ia dizer até que existia um mercado de arrendamentos. As condições de posse eram tais que um número crescente de arrendatários ficou sujeito aos imperativos do mercado – não à *oportunidade* de produzirem para o mercado e passarem de pequenos produtores a capitalistas, mas à *necessidade* de se especializarem para o mercado e produzirem de forma competitiva – simplesmente para garantirem o acesso aos meios de subsistência.

De maneira concomitante, esta situação foi especial também para os grandes proprietários de terra, já que não dependiam mais – diretamente – dos meios extra-econômicos, tal como a aristocracia francesa, para acumular riqueza. Por este caminho, "a classe dominante inglesa distinguia-se por sua dependência crescente da produtividade de seus arrendatários, e

[33] Veremos mais a frente que, no começo desse processo, a fixação desses valores, foi um fator relevante no desenvolvimento dessa relação específica, e será citada por Marx.

não por exercer um poder coercitivo para arrancar deles um excedente maior" (WOOD, 2001, p. 53).

Brenner vai argumentar e, Wood vai concordar integralmente, que, diferente do feudalismo e seus métodos tipicamente extra-econômicos de extração de trabalho excedente, instaurados "por meio do poder político, jurídico e militar" ou, nos termos de Brenner, da "propriedade politicamente constituída", na Inglaterra, vai acontecer uma incomum separação entre a esfera da política e da economia. Ainda que entendamos que seja impossível separar totalmente essas duas esferas – e o capital prova isso de várias maneiras – passaram a existir "novas regras de produção". E a autora é contundente, afirmando que essa é "a diferença básica entre todas as sociedades pré-capitalistas e o capitalismo", isto é:

> Somente no capitalismo é que o modo de apropriação dominante baseia-se na desapropriação dos produtores diretos legalmente livres, cujo trabalho excedente é apropriado por meios puramente "econômicos". Como os produtores diretos, no capitalismo plenamente desenvolvido, são desprovidos de propriedade, e como seu único acesso aos meios de produção, aos requisitos de sua própria reprodução e até aos meios de seu próprio trabalho é a venda de sua capacidade de trabalho em troca de um salário, os capitalistas podem apropriar-se do trabalho excedente dos trabalhadores sem uma coação direta (WOOD, 2001, p. 78).

Apesar disso, a autora mostra não desconsiderar o papel da violência física e jurídica nesse processo que era "puramente econômico", desde que "o Estado inglês, singularmente centralizado e unitário, ***garantisse*** a posição e a propriedade dos latifundiários ingleses" (WOOD, 2001, p. 55, grifo nosso), por um lado e, pelo outro, vale lembrar que no contínuo processo de desapropriações, "essas forças econômicas foram auxiliadas, sem dúvida, pela intervenção coercitiva direta para expulsar os ocupantes da terra ou extinguir seus direitos consuetudinários" (WOOD, 2001, p. 86).

A obra de Ellen Wood *A origem do capitalismo* (2001), publicada originalmente em 1999, nos serve aqui de roteiro para a breve apresentação de alguns dos diferentes pontos de vista dos principais debates sobre a transição. Segundo o modelo mercantil, as várias formas comerciais que aconteceram tanto na Europa ocidental quanto na oriental, sobretudo no lado ocidental, levariam necessariamente ao desenvolvimento do mercado e da concorrência, sendo o capital industrial apenas uma consequência lógica e natural do desenvolvimento de toda e qualquer forma mercantil. Parece que não. E, segundo Marx, foi justamente a Inglaterra que reuniu as condições materiais (que envolviam uma importante construção de rede de estradas que unificavam a ilha inteira à Londres, a maior cidade da Europa naquele momento, conectada com redes de comércio legatárias da importante Liga Hanseática, bem como um Estado solidamente unificado em comparação com seus vizinhos, com uma imensa concentração de

terras na mão de poucos, desde pelo menos a conquista normanda no século 11), onde os interesses econômicos dos arrendatários capitalistas e latifundiários não eram decisivamente conflitantes com os interesses aristocráticos dos que dirigiam o Estado – caso diferente da França, como vimos, onde os burgueses "propriamente ditos" eram, em geral, funcionários públicos e profissionais liberais, e o seu interesse econômico se chocava diretamente com os interesses da nobreza, da aristocracia feudal parasitária cobradora de impostos.

Agora, os arrendatários, a antessala do capitalista industrial, ficaram conceitualmente também conhecidos como burgueses, ainda que a etimologia da palavra informe mais diretamente acerca do fato dele ser morador da cidade, do burgo, do alemão "*burg*", uma cidade minimamente fortificada. Isso acabou gerando a confusão de que ele sempre esteve na cidade. Na Inglaterra, esse sujeito que vem antes do capitalista industrial plenamente desenvolvido, está, no primeiro momento, no campo e, em condições muito particulares, desde pelo menos o longo século 16. Este, para Marx, é um ser híbrido.

Marx falou um pouco sobre as formas "antediluvianas" de capital, mais especificamente as formas "comercial" e "usurária" de capital, que veremos mais à frente, pressuposto básico para explicar o paradoxo metodológico que o autor apresenta em sua obra magna. Isto é, o capital, para ser capital, já precisa ser capital antes de sê-lo. Rompe com a explicação liberal e idílica de Adam Smith e da economia política clássica apresentando sua própria interpretação da "assim chamada acumulação primitiva de capital". Por isso, uma acumulação primeira, ou primeva, no sentido de original, mas também conhecida como "primitiva" – tradução mais popular, que em nossa opinião não ajuda muito na demonstração da análise.

Ellen Wood, por exemplo, vai chamar de "capitalismo agrário" a relação da tríade apontada por Marx, a saber: "latifundiários, arrendatários capitalistas e trabalhadores do campo assalariados", com o contexto histórico mediado pelo papel singular do Estado inglês, bem como das cidades inglesas e seu mercado interno e metropolitano no entorno de Londres. O novo padrão de produção e consumo de produtos alimentícios e têxteis, baratos e massificados da Inglaterra, pelas suas próprias novas "leis de movimento" econômico, irá precisar se expandir, exportando tais relações através de mecanismos produtivos, comerciais, bélicos e diplomáticos, reorientando toda a geopolítica europeia, colonial e, por fim, mundial a partir de um determinado momento histórico, servindo de base para o nascente capitalismo industrial.

Entretanto, é importante olhar para esse processo, a partir do ponto de vista do trabalhador que está sendo expropriado, pelas famigeradas relações "puramente econômicas".

O camponês era um produtor direto, pois possuía seus próprios meios de produção, ou seja, sua terra, matérias primas e ferramentas, para seu próprio sustento. É exatamente na necessidade de destruir esta segurança em relação à posse da terra por parte do camponês, que se fundamenta a base sobre a qual caminha todo o período da acumulação primitiva, a partir da separação do produtor direto de seus meios de produção, através da violenta expropriação da terra que antes pertencia aos camponeses.

Segundo Marx (2013, p. 787-788):

> A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica.

E, pelo caminho argumentativo de Ellen Wood, não nos parece ser coincidência que, a singularidade do caso inglês esteja associada com o fato – pelos diversos fatores objetivos concernentes a este acontecimento – de ser também cronologicamente o primeiro lugar a experimentar essas novas relações econômicas. Vale sinalizar que Marx, também apontou o pioneirismo das cidades-Estado italianas nesse processo. Entretanto, nos parece que ele está se referindo mais diretamente à aurora da "Era capitalista". O caso inglês é outro, é o momento singular do "capitalismo propriamente dito", o "caso clássico", do surgimento histórico do capitalismo industrial. Precisava ter, objetivamente, um lugar concreto onde a qualidade específica, particular e singular, de tais relações econômicas, existisse. Isto é, o capital, para ser capital, já precisa ser capital antes de sê-lo. Para a autora, o capital agrário é o capital que antecedeu o capital industrial. Se tomarmos esta formulação como pressuposto, relacionando-a com o paradoxo marxiano, o capital agrário vira uma peça que se encaixa muito bem. Vejamos: o "capital" (dito de forma genérica ou universal, sem adjetivações que o particularizassem, portanto o "capital propriamente dito", isto é, o capital industrial), antes de ser ele mesmo, já era "capital" (também dito de forma genérica, só que somente ***aparentemente universal***, na verdade, ***singular***. Dito de outra forma, o capital agrário seria uma ***particularidade*** que tem a qualidade de reunir em si mesma elementos materiais constitutivos que aparentam a própria totalidade da coisa, mas não é.). Por isso o capital agrário, é e não é capital. E, pelo mesmo motivo, o paradoxo se mostra equacionado, onde o capital (industrial) precisa ser e foi capital (agrário) antes mesmo de sê-lo (industrial), como condição lógica para que ele pudesse sequer ter existido e existir, infelizmente, ainda hoje. Existiu um ponto de partida: a agricultura inglesa. Seu movimento expansionista, enquanto uma necessidade econômica própria dessas "leis de movimento" econômico, encontrou no mercado transportador feudal existente e nas relações

coloniais, imperiais e escravistas da época, o campo de batalha (econômico: comercial, industrial, bélico e diplomático) para exportar seus "melhoramentos" para o mundo inteiro, legitimados pela vontade de Deus, tornando as terras férteis do mundo todo produtivas e... lucrativas.

Por óbvio este caminho não foi linear e sem muitos obstáculos, já que, apesar do capital agrário ter se aproveitado largamente dos vários processos que já estavam em curso e que no futuro convergiram com o seu movimento de maneira condicionada[34], muito conflitos e algumas derrotas, surgimento de rivais, colônias potentes e rebeldes, foram situações provocadas justamente por conta dessa rede de Estados que já estava em conexão antes, mas agora cada vez mais interdependente, com avanços e recuos nesse sentido, através de suas relações competitivas, comerciais e bélicas. O capitalismo agrário da Inglaterra alçou seus interesses de classe, Estado e nação, por diversas vezes, em posições vantajosas neste cenário. O acontecimento da Revolução Industrial, que teria por base o capitalismo agrário, é um dos maiores adventos da vida humana na terra, para bem e para mal, sem qualquer precedente mais ou menos semelhante. O resultado vivemos desde então. E, o pressuposto básico, fundamental, desse processo para Marx, se encontra justamente nas relações de propriedade e na violência generalizada contra os produtores diretos, trabalhadores e trabalhadoras, causada pela novidade expropriadora e concentradora de quantidades inimagináveis de terras, através de seus métodos "melhoradores" que "clareavam e cercavam" as terras, que antes eram consuetudinárias, isto é, comuns. Dentre outras coisas, o fundamento histórico-político da luta comunista, é a transformação das relações de propriedade da terra, para que voltem a ser comuns. Mas não se trata de rodar a roda da história para trás, isto é, para um conjunto de leis feudais consuetudinárias, mas para frente, por isso, uma enorme superação, incorporando o que tiver que ser salvo, e negando com prazer o que tiver que ser jogado fora, na lata de lixo da história humana.

Marx vai afirmar que "a velha nobreza feudal fora aniquilada pelas grandes guerras feudais" e que "a nova nobreza era uma filha de sua época, para a qual o dinheiro era o poder de todos os poderes" (MARX, 2013, p. 790). Contudo, no feudalismo, nem sempre o dinheiro teve todo esse poder que conhecemos hoje.

> Mas, não se necessitava diariamente de dinheiro para adquirir coisas? Não, porque quase nada era comprado [...] Se alguém perguntar quanto pagamos por um casaco novo, a proporção é de 100 para 1 como você responderá em termos de dinheiro. Mas

[34] Não como uma teleologia da história, pois só é possível afirmar que o desenvolvimento do comércio das sociedades pré-capitalistas serviu enquanto pressuposto para o comércio capitalista olhando da frente para trás, do mesmo jeito que é o fato de existir o homo sapiens que nos permite saber que viemos dos macacos e não o contrário. Para Marx, "a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco" (MARX, 2011, p. 58)

> se essa mesma pergunta fosse feita no início do período feudal, a resposta provavelmente seria: "Eu mesmo o fiz." (HUBERMAN, 1972, p. 26).

Vários obstáculos tornavam o comércio nos mercados feudais pequeno e local, bem como as péssimas condições das estradas, que eram enlameadas e de difícil acesso, com possibilidade constante de assaltos e/ou da cobrança de impostos por senhores feudais, alegando o tráfego por dentro de suas terras. Outro obstáculo era o fato de o dinheiro ser escasso e as moedas variarem muito conforme a região, problema que só pode ser resolvido pela existência de um forte Estado nacional com poder centralizado, questão que somente se revolve depois. Porque, apesar da já existência da figura do rei, este ainda é nada mais do que um grande senhor feudal, inclusive muitas vezes, arrendatário de terras de outro rei mais forte[35]. O poder de fato, é exercido localmente, pelos grandes barões, senhores feudais de cada região e também pelos sacerdotes da igreja e seus guerreiros. Mas, se o comércio era pequeno nos mercados feudais locais: "Não permaneceu pequeno. Chegou o dia em que o comércio cresceu, e cresceu tanto que afetou profundamente toda a vida da Idade Média. O século XI viu o comércio andar a passos largos; o século XII viu a Europa ocidental transformar-se em consequência disso." (HUBERMAN, 1972, p. 27).

Para o autor, o que possibilitou esse salto de qualidade no comércio dos pequenos mercados feudais, foram, sobretudo, as Cruzadas. Segundo Huberman (1972, p. 27):

> As Cruzadas levaram novo ímpeto ao comércio. Dezenas de milhares de europeus atravessaram o continente por terra e mar para arrebatar a Terra Prometida aos muçulmanos. Necessitavam de provisões durante todo o caminho e os mercadores os acompanhavam a fim de fornecer-lhes o de que precisassem. Os cruzados que regressavam de suas jornadas ao Ocidente traziam com eles o gosto pelas comidas e roupas requintadas que tinham visto e experimentado [...] Frequentemente, as guerras fronteiriças contra os muçulmanos, no Mediterrâneo, e contra as tribos da Europa oriental eram dignificadas pelo nome de Cruzadas quando, na realidade, constituíam guerras de pilhagem e por terras. A igreja envolveu essas expedições de saque num manto de respeitabilidade, fazendo-as aparecer como se fossem guerras com o propósito de difundir o Evangelho ou exterminar pagãos, ou ainda defender a Terra Santa.

[35] "O senhor do feudo, como o servo, não *possuía* a terra, mas era, ele próprio, arrendatário de outro senhor, mais acima na escala. O servo, aldeão ou cidadão "arrendava" sua terra do senhor do feudo que, por sua vez, "arrendava" a terra de um conde, que já a "arrendara" de um duque, que, por seu lado, a "arrendara" do rei. E, às vezes, ia ainda mais além, e um rei "arrendava" a terra a um outro rei! Essa estruturação do poder está bem patenteada no seguinte excerto dos arquivos de um tribunal de justiça da Inglaterra em 1279: 'Roger de St. Germain arrenda uma casa e suas dependências [faixa de terra] de Robert de Bedford, obrigado ao pagamento de 3 d. ao já mencionado Robert de quem ele arrenda, e ao pagamento de 6 d. a Richard Hylchester, em lugar do citado Robert que deste arrenda. E o mencionado Robert arrenda de Alan de Chartres, pagando-lhe 2 d. por ano, e Alan, de William, o Mordomo, e o mesmo William de lord Gilbert de Neville, e o mesmo Gilbert, de lady Devorguilla de Baliol, e Devorguilla, do rei da Escócia, e o mesmo rei, do rei da Inglaterra." (HUBERMAN, 1972, p. 18-19).

A verdadeira força desse movimento religioso estava fundamentada nas vantagens que poderiam ser conquistadas por determinados grupos. À igreja católica romana – a maior proprietária de terras no período feudal – interessava a possibilidade de converter pessoas ao cristianismo, além de garantir mais terras à sua posse; à igreja bizantina, sediada em Constantinopla no Mediterrâneo, interessava conter o avanço muçulmano. Nobres e cavaleiros saqueavam para honrar dívidas ou garantir a possibilidade de herança aos filhos mais novos, ameaçadas por conta de um intenso período de guerras e disputas. Mas este momento interessava, sobretudo, aos comerciantes das cidades italianas de Veneza, Gênova e Pisa. Cidades que eram essencialmente comerciais, pois estavam localizadas estrategicamente numa península e "qualquer cidade localizada num arquipélago[36] a isso era obrigada". Por isso essas cidades desejavam obter com As Cruzadas "privilégios especiais de comércio com as cidades ao longo da costa da Ásia Menor." (HUBERMAN, 1972, p. 29). E foi assim que:

> A Terceira Cruzada teve por objetivo não a reconquista da Terra Santa, mas a aquisição de vantagens comerciais para as cidades italianas. Os cruzados atravessaram Jerusalém, em demanda das cidades comerciais ao longo da costa. A Quarta Cruzada começou em 1201. Dessa vez, Veneza desempenhou o papel mais importante e lucrativo. (HUBERMAN, 1972, p. 29).

Neste sentido, conclui o autor:

> Do ponto de vista religioso, pouco duraram os resultados das Cruzadas, já que os muçulmanos, oportunamente, retomaram o reino de Jerusalém. Do ponto de vista do comércio, entretanto, os resultados foram tremendamente importantes. Eles ajudaram a despertar a Europa de seu sono feudal, espalhando sacerdotes, guerreiros, trabalhadores e uma crescente classe de comerciantes por todo o continente; intensificaram a procura de mercadorias estrangeiras; arrebentaram a rota do Mediterrâneo das mãos dos muçulmanos, e a converteram, outra vez, na maior rota comercial entre o Oriente e o Ocidente, tal como antes. (HUBERMAN, 1972, p. 30).

Para Marx (2013, p. 824) é "a supremacia industrial [que] traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial". Não à toa, foi justamente na Itália "onde a produção capitalista se desenvolveu mais cedo, foi também o primeiro país a manifestar a dissolução das relações de servidão." (MARX, 2013, p. 788). Mas a questão para nós, neste momento, é que:

> A situação se modificara. O mercado crescera tanto que qualquer colheita superior às necessidades do camponês e do senhor poderia ser vendida. Em troca, o camponês podia obter dinheiro. Ainda não estava muito acostumado ao seu uso, mas familiarizava-se com ele, e sabia da existência de uma nova classe de pessoas, os comerciantes, que não se enquadravam no velho esquema de coisas [...] Mas o senhor estava pronto a trocar o trabalho do servo pelo dinheiro. Também ele se havia familiarizado com o dinheiro e com seu valor num mundo em transformação. Tinha muita necessidade dele para pagar as belas roupas do Oriente que comprara na feira há alguns meses. E havia também uma cota antiga do armador, pela bonita cota de malha comprada para a última expedição guerreira. O senhor tinha muito em que

[36] Península Itálica ou Apenina.

> empregar qualquer dinheiro que o servo lhe pudesse pagar. Estava pronto a concordar que, a partir de então, seu servo lhe pagasse um tanto por hectare anualmente, ao invés de trabalhar dois ou três dias por semana, como até então. (HUBERMAN, 1972, p. 54-55).

Com um comércio minimamente consistente existindo, sobretudo através das grandes feiras que aconteciam nas cidades que então se formavam, onde existiam os "burgos", uma zona fortificada que assegurava proteção aos mercadores; e com o dinheiro passando a mediar as relações de troca já nesta sociedade, cresce sobremaneira a influência desses comerciantes, porém não sem resistência por parte dos senhores feudais.

> Ora, se recapitularmos o estabelecimento da sociedade feudal, veremos que a expansão do comércio, trazendo em consequência o crescimento das cidades, habitadas sobretudo por uma classe de mercadores que surgia, logicamente conduziria a um conflito. *Toda a atmosfera do feudalismo era a da prisão, ao passo que a atmosfera total da atividade comercial na cidade era a da liberdade.* As terras da cidade pertenciam aos senhores feudais, bispos, nobres, reis. Esses senhores feudais, a princípio, não viam diferença entre suas terras na cidade e as outras terras que possuíam, Esperavam arrecadar impostos, desfrutar os monopólios, criar taxas e serviços, e dirigir os tribunais de justiça, tal como faziam em suas propriedades feudais. Mas isso não poderia acontecer nas cidades. Todas essas práticas eram feudais, baseadas na propriedade do solo, e tinham de ser modificadas, no que se relacionasse às cidades. As leis e a justiça feudais se achavam fixadas pelo costume e eram difíceis de alterar. Mas o comércio, por sua própria natureza, é dinâmico, mutável e resistente às barreiras. Não se podia ajustar à estrutura feudal. A vida na cidade era diferente da vida no feudo e novos padrões tinham de ser criados. (HUBERMAN, 1972, p. 37, grifo nosso).

Apesar da nítida filiação de Huberman (1972) ao "modelo mercantil", consciente ou inconscientemente, como é possível de se notar no grifo supracitado, este conflito entre comerciantes e senhores feudais foi um dos fatores importantes, dentre muitos outros, que explicam o longo e espaçado surgimento dos Estados nacionais, "período que vai do século X ao século XV" (HUBERMAN, 1972, p. 79). Alguns, como os Estados germânicos e futura Alemanha, muito mais tarde ainda, somente no século 19. Os comerciantes precisavam se livrar das cobranças de altas taxas de pedágio, além de proteção contra os constantes assaltos que sofriam. Se no passado a proteção era dada pela nobreza, pelos senhores feudais, neste momento não poderiam ser estes a saída, já que era justamente contra eles que as cidades lutavam. Era a presença de diferentes senhores nos vários trechos das estradas comerciais que dificultavam os negócios. Por isso surge a necessidade de um Estado nacional, com um poder centralizado. Este papel coube ao rei.

> O rei fora um aliado forte das cidades na luta contra os senhores. Tudo o que reduzisse a força dos barões fortalecia o poder real. Em recompensa pela sua ajuda, os cidadãos estavam prontos a auxiliá-lo com empréstimos de dinheiro. Isso era importante, porque com o dinheiro o rei podia dispensar a ajuda militar de seus vassalos. Podia contratar um exército pronto, sempre a seu serviço, sem depender de lealdade de um senhor. Seria também um exército melhor, porque tinha uma única função: lutar. Os

> soldados feudais não tinham preparo, nem organização regular que lhes permitisse atuar em conjunto, com harmonia. Por isso, um exército pago para combater, bem treinado e disciplinado, e sempre pronto quando dele se necessitava, constituía um grande avanço. (HUBERMAN, 1972, p. 81).

É exatamente neste momento que precisamos retomar a lista em que apresentamos os principais impulsos para a expropriação das terras dos camponeses e, consequentemente, sua separação dos seus meios de produção. Comerciantes e monarca estabelecem uma relação de apoio mútuo. Os primeiros patrocinavam o fortalecimento de um poder centralizado, via empréstimos, que permitiam, sobretudo, a criação de melhores exércitos, mais bem preparados. O monarca, por sua vez, auxiliava na criação de leis que melhor viabilizassem a vida comercial, favorecendo os comerciantes em relação às dificuldades impostas pelo poder local dos grandes senhores feudais. Colocado isso, Marx, vai afirmar que:

> Embora o poder real, ele mesmo um produto burguês, em sua ânsia pela conquista da soberania absoluta tenha acelerado violentamente a dissolução desses séquitos, ele não foi, de modo algum, a causa exclusiva dessa dissolução. Ao contrário, foi o grande senhor feudal que, na mais tenaz oposição à Coroa e ao Parlamento, criou um proletariado incomparavelmente maior tanto ao expulsar brutalmente os camponeses das terras onde viviam e sobre as quais possuíam os mesmos títulos jurídicos feudais que ele quanto ao usurpar-lhes as terras comunais. (MARX, 2013, p. 790).

Já sabemos que o próximo episódio dessa história vai se dar somente dentro da Inglaterra. Mas, de maneira ainda geral, como dissemos, o maior e mais poderoso "senhor feudal" da época era a Igreja, justamente porque era ela a maior proprietária de terras. "Tratava-se de uma era religiosa e a Igreja, sem dúvida, tinha um poder e prestígio espiritual tremendos. Mas além disso, tinha riqueza, no único sentido que prevalecia na época – em terras." (HUBERMAN, 1972, p. 22). Continua o autor, afirmando que a igreja era:

> Tremendamente rica. Calcula-se que possuía um terço e metade de toda a terra – e, não obstante, recusava-se a pagar impostos ao governo nacional. Os reis necessitavam de dinheiro, parecia-lhes que a fortuna da Igreja, já então enorme e aumentando sempre, devia ser taxada para ajudar a pagar as despesas da administração do Estado. (HUBERMAN, 1972, p. 87)

É deste processo que surge a necessidade de reformar a Igreja, e "Lutero e os reformadores que o seguiram, não comprometeram o apoio da classe dominante pregando doutrinas perigosas de igualdade" (HUBERMAN, 1972, p. 90). Por isso, para este autor:

> Uma das razões, portanto, do êxito de Lutero foi não cometer o engano de tentar derrubar os privilegiados. Outra razão importante para o advento da Reforma naquele preciso momento está no fato de que Lutero, Calvino e Knox apelavam para o espírito nacionalista de seus adeptos, num período em que esse sentimento crescia. Como a oposição a Roma coincidia com os interesses do nascente Estado nacional, tinha possibilidade de êxito. (HUBERMAN, 1972, p. 91).

Antes, a igreja era a organização central de todo o poder, possuía não só as terras e dinheiro, mas também o controle da educação e por isso, era ela quem possuía os intelectuais da época capazes de conduzir os negócios do Estado. Com a emergência do forte comércio e da nascente nova classe média, surgem escolas independentes nas cidades e, portanto "o soberano podia confiar numa nova classe de pessoas treinadas no movimento comercial e consciente das necessidades do comércio e da indústria do país" (HUBERMAN, 1972, p. 92). A igreja, uma das principais representantes do poder na idade média, se transformou num enorme obstáculo para o desenvolvimento do país e precisava ser superada. E "antes que a classe média pudesse apagar o feudalismo em cada país, tinha de atacar a organização central – a Igreja." Justamente neste sentido, foi o que essa nova classe fez. "A luta tomou um disfarce religioso. Foi denominada Reforma Protestante. Em essência, constituiu a primeira batalha decisiva da nova classe média contra o feudalismo." (HUBERMAN, 1972, p. 92). É por isso que Marx (2013, p. 793) vai afirmar que:

> Um novo e terrível impulso ao processo de expropriação violenta das massas populares foi dado, no século XVI, pela Reforma e, em consequência dela, pelo roubo colossal dos bens da Igreja. Na época da Reforma, a Igreja católica era a proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos monastérios etc. lançou seus moradores no proletariado. Os próprios bens eclesiásticos foram, em grande parte, presenteados aos rapaces favoritos do rei ou vendidos por um preço irrisório a especuladores, sejam arrendatários ou habitantes urbanos, que expulsaram em massas os antigos vassalos hereditários e açambarcaram suas propriedades. A propriedade, garantida por lei aos camponeses empobrecidos, de uma parte dos dízimos da Igreja foi tacitamente confiscada.

E vai contundentemente concluir que, "a propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade da terra. Com a ruína daquela, estas não podiam se manter." (MARX, 2013, p. 794). Apesar disso, em meados do século XVIII, ainda existiam resquícios de propriedade comunal, onde os assalariados rurais ainda eram juridicamente coproprietários.

É aqui que o Estado cumpre seu papel determinante. Agora, sob a condução dos proprietários fundiários, grandes latifundiários, começa a instituição legal da usurpação. Aqui é finalmente abolido o regime feudal da propriedade da terra. Segundo Marx (2013, p. 795), estes "liberaram esta última [a propriedade da terra] de seus encargos estatais", com isso "'indenizaram' o Estado por meio de impostos sobre os camponeses e o restante da massa do povo", e, neste sentido "reivindicaram a moderna propriedade privada de bens, sob os quais só possuíam títulos feudais". Este processo supracitado se deu através da Revolução Gloriosa (1688).

> A *"Gloriuous Revolution"* (Revolução Gloriosa) conduziu ao poder, com Guilherme III de Orange, os extratores de mais-valor, tanto proprietários fundiários como capitalistas. Estes inauguraram a nova era praticando em escala colossal o roubo de domínios estatais que, até então, era realizado em proporções modestas. Tais terras foram presenteadas, vendidas a preços irrisórios ou, por meio de usurpação direta, anexadas a domínios privados. Tudo isso ocorreu sem a mínima observância da etiqueta legal. O patrimônio do Estado, apropriado desse modo fraudulento, somado ao roubo das terras da Igreja – quando estas já haviam sido tomadas durante a revolução republicana –, constituem a base dos atuais domínios principescos da oligarquia inglesa. Os capitalistas burgueses favoreceram a operação, entre outros motivos, para transformar o solo em artigo puramente comercial, ampliar a superfície de grande exploração agrícola, aumentar a oferta de proletários absolutamente livres, provenientes do campo etc. Além disso, a nova aristocracia fundiária era aliada natural da nova bancocracia, das altas finanças recém-saídas do ovo e dos grandes manufatureiros, que então se apoiavam sobre tarifas protecionistas. (MARX, 2013, p. 796).

No início deste processo de separação dos produtores diretos dos seus meios de produção, ainda sob a condução dos velhos poderes estatais feudais, "a legislação se aterrorizou com esse revolucionamento" (MARX, 2013, p. 790), principalmente com o resultado da transformação das terras aráveis em pastagens de ovelha. E mais do que se aterrorizar, legislou durante 150 anos contra este processo. Para ilustrar este momento, Marx coloca uma citação de Francis Bacon acerca da situação:

> "Naquele tempo" (1489) "aumentaram as queixas sobre a transformação de terras de lavoura em pastagens" (para criação de ovelhas etc.), "fáceis de vigiar com poucos pastores; e as propriedades arrendadas temporária, vitalícia ou anualmente (dos quais vivia a grande parte dos *yeomen*[37]) foram transformados em domínios senhoriais. Isso provocou uma decadência do povo e, em decorrência, uma decadência das cidades, igrejas, dízimos [...] Na cura desse mal, foi admirável, naquela época, a sabedoria do rei e do Parlamento [...]. Adotaram medidas contra essa usurpação que despovoava os domínios comunais (*depopulation inclousers*) e o despovoador regime de pastagens (*depopulation pasture*) que o acompanhava. (BACON apud MARX, 2013, p. 791).

As casas camponesas, os *cottages*, possuíam, em média, uma faixa de terra de 15 a 20 hectares, ou acres, como já vimos, mas este número inviabilizava o nascente processo, pois além de ocupar espaços que poderiam virar pastagens, tornava os produtores muito independentes; e o que estava em curso era justamente a destruição dessa relação direta dos trabalhadores com os meios de produzir a vida. A velha legislação tentou sustentar esses números de acres, tentando, ao mesmo tempo, conter o crescente número de ovelhas nas pastagens. Como fica claro, por exemplo, nestas passagens:

> Uma lei de Henrique VII, de 1489, c. 19[38], proibiu a destruição de toda casa camponesa que tivesse pelo menos 20 acres de terra. Numa lei 25[39], de Henrique VIII,

[37] "*Yeomen, yeomanry,* assim se chamava um extrato de pequenos camponeses ingleses, não sujeitos a prestações feudais, que desapareceram aproximadamente em meados do século XVIII, dando lugar aos pequenos proprietários fundiários." (MARX, 2013, p. 790).
[38] A 19º lei promulgada naquele ano.
[39] Uma lei promulgada no 25º ano do reinado de Henrique VIII.

> confirma-se a disposição legal anterior. Diz-se, entre outras coisas, que: *"muitos arrendamentos e grandes rebanhos de gado, especialmente de ovelhas, concentram-se em poucas mãos, provocando um aumento considerável das rendas fundiárias e, ao mesmo tempo, uma grande diminuição das lavouras (tillage) e a demolição de igrejas e casas, de maneira que enormes massas populares se veem impossibilitadas de sustentar a si mesmas e suas famílias."* (MARX, 2013, p. 791, grifo do autor).

Por isso, a lei ordenava:

> A reconstrução das propriedades rurais arruinadas, determina a proporção entre campos de cereais e pastagens etc. Um decreto de 1533 se queixa de que um número considerável de proprietários possuíam 24 mil ovelhas e restringe seu número a 2 mil. As queixas populares e a legislação, que desde Henrique VII, e durante 150 anos, condenou a expropriação dos pequenos arrendatários e camponeses, foram igualmente infrutíferas. O segredo de seu fracasso nos é revelado por Bacon, sem que ele se aperceba disso: *"A lei de Henrique VII" – diz ele em seus Essays, Civil and Moral (seção 29) – "foi profunda e admirável por ter estabelecido explorações agrícolas e casas rurais de determinado padrão, isto é, por ter garantido aos lavradores uma parcela de terra que os capacitava a trazer ao mundo súditos dotados de uma riqueza suficiente e de condição não servil, conservando o arado nas mãos de proprietários e não de trabalhadores mercenários"* (MARX, 2013, p. 791, grifo do autor).

Bacon nos revela o segredo do fracasso dessas leis, ainda que sem se aperceber disso, porque o que o nascente sistema capitalista exigia era, ao contrário do que ele argumenta, justamente uma posição servil das massas populares. Servil não mais em relação a sua condição de servo de um senhor feudal, mas servil em relação ao mercado, ou seja, a transformação destas massas em trabalhadores mercenários e a de seus meios de produção em capital. Apesar destas infrutíferas tentativas legais das velhas leis feudais, "ainda na primeira metade do século XVIII havia queixas quando o *cottage* do trabalhador agrícola não dispunha, como complemento, de 1 ou 2 acres de terra." E ironicamente conclui o autor, afirmando que hoje, "tal trabalhador está feliz quando sua casa é dotada de uma pequena horta ou quando pode arrendar, longe dela, umas poucas varas de terra (MARX, 2013, p. 792). Nos dias atuais, a "felicidade" pode ser encontrada na posse de um pequeno vaso de planta apoiado na janela de uma quitinete. Mas, estas leis foram infrutíferas porque a superestrutura jurídica só pode ser, em última instância, expressão de uma determinada estrutura econômica, das relações sociais de produção. Estas estavam se alterando, logo, isto vai precisar se expressar, também, juridicamente. Este é o papel jurídico do Estado, que não existe sem o papel militar coercitivo.

Por isso, este cenário se altera radicalmente com o advento da Revolução Gloriosa e a subsequente chegada dos proprietários fundiários ao comando do Estado. Novas leis, conhecidas como as leis para o cercamento da terra comunal, vão ser impostas e isto vai proporcionar um gigantesco "progresso" a partir XVIII. Segundo Marx (2013, p. 796):

> Vimos como a violenta usurpação dessa propriedade comunal, em geral acompanhada da transformação das terras de lavoura em pastagens, tem início no final do século XV e prossegue durante o século XVI. Nessa época, porém, o processo se efetua por

> meio de atos individuais de violência, contra os quais a legislação lutou, em vão, durante 150 anos. O progresso alcançado no século XVIII está em que a própria lei se torna, agora, o veículo do roubo das terras do povo, embora os grandes arrendatários também empreguem paralelamente seus pequenos e independentes métodos privados. A forma parlamentar do roubo é a das "*Bills for Inclousers of Commons*" (leis para o cercamento da terra comunal), decretos de expropriação do povo.

Já no século XIX, "perdeu-se até mesmo a lembrança do nexo entre lavrador e a propriedade comunal". Este século vai assistir o último grande processo de expropriação que privou os lavradores da terra, que ficou conhecido como o "clareamento" das propriedades rurais. "O que significa, na verdade, varrê-las de seres humanos". Na situação moderna, onde praticamente já não mais havia camponeses independentes a serem varridos, "passou-se ao 'clareamento' dos *cottages*, de modo que os trabalhadores agrícolas já não encontram o espaço necessário para suas moradias, nem mesmo sobre o solo cultivado por eles." (MARX, 2013, p. 800). Para exemplificar mais especificamente o que era um "clareamento", Marx nos sugere observar os métodos "idílicos" utilizados por ordem da duquesa de Sutherland. Vamos aos fatos:

> Essa pessoa, instruída em matérias econômicas, decidiu, logo ao assumir o governo, aplicar um remédio econômico radical, transformando em pastagens de ovelhas o condado inteiro, cuja população já fora reduzida a 15 mil em consequência de processos de tipo semelhante. De 1814 até 1820, esses 15 mil habitantes, aproximadamente 3 mil famílias, foram sistematicamente expulsos e exterminados. Todos os seus vilarejos foram destruídos e incendiados; todos os seus campos transformados em pastagens, Soldados britânicos foram incumbidos da execução dessa tarefa e entraram em choque com os nativos. Uma anciã morreu queimada na cabana que ela se recusara a abandonar. Desse modo, a duquesa se apropriou de 794 mil acres de terras que desde os tempos imemoriais pertenciam ao clã. (MARX, 2013, p. 802).

Não satisfeita, a duquesa foi além:

> Movida por seu nobre sentimento, a duquesa chegou ao ponto de arrendar o acre de terra por 2 xelins e 6 *pence* às pessoas do clã que por séculos haviam vertido seu sangue pela família Sutherland. Toda a terra roubada do clã foi dividida em 29 grandes arrendamentos, destinados à criação de ovelhas; cada arrendamento era habitado por uma só família, em sua maioria servos ingleses de arrendatários. No ano de 1825, os 15 mil gaélicos já haviam sido substituídos por 131 mil ovelhas, A parte dos aborígenes jogada na orla marítima procurou viver da pesca. Tornaram-se anfíbios, vivendo como diz um escritor inglês, metade sobre a terra, metade na água e, no fim das contas, apenas metade em ambas. (MARX, 2013, p. 802).

É exatamente desta forma "puramente econômica" – "branda e idílica" – que se criaram as condições para o surgimento dessa enorme massa de trabalhadores livres, expulsos dos séquitos feudais pela expropriação violenta e intermitente de suas terras. O problema é que essa enorme massa não podia ser absorvida pelas manufaturas na mesma velocidade em que era expropriada. Ainda existiam aqueles que não conseguiam se adaptar às novas condições

impostas pelo nascente capitalismo. É neste momento que muitos destes trabalhadores vão virar mendigos, "vagabundos" e assaltantes[40]. Não à toa, vai surgir uma legislação sanguinária para se combater o resultado do próprio processo que estava em curso. Ou seja, os trabalhadores foram duplamente violentados. Além de expropriados, foram duramente castigados pela lei após a primeira violência.

> Isso explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do século XV e ao longo do século XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. Os pais da atual classe trabalhadora foram inicialmente castigados por sua metamorfose, que lhes fora imposta, em vagabundos e *paupers*. A legislação os tratava como delinquentes "voluntários" e supunha depender de sua boa vontade que eles continuassem a trabalhar sob as velhas condições, já inexistentes. (MARX, 2013, p. 806).

O adjetivo "sanguinário" não é nem um pouco exagerado. Apenas como exemplo, vejamos alguns dos absurdos que foram impostos aos trabalhadores livres, que agora proletarizados e pauperizados ao limite, perambulavam pelas ruas:

> Henrique VII, 1530: mendigos, velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contrapartida, açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos. Estes devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem; em seguida, devem prestar juramento de retornarem à sua terra natal ou ao lugar onde tenham residido durante os últimos três anos e de "se porem a trabalhar" (*to put himself to labour*). Que ironia cruel! Na lei 27 Henrique VIII, reitera-se o estatuto anterior, porém diversas emendas o tornam mais severo. Em caso de segunda prisão por vagabundagem, o indivíduo deverá ser novamente açoitado e ter metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o réu deve ser executado como grave criminoso e inimigo da comunidade. (MARX, 2013, p. 806).

Toda a violência deste longo processo faz com que a nascente classe trabalhadora, "por educação, tradição e hábito, reconheça as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista quebra toda a resistência." (MARX, 2013, p. 808). Neste ponto da reflexão, Marx nos sinaliza como as ideologias estão intimamente ligadas à base material de produção da vida. Portanto, é por isso que:

> A constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda, exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar no trabalhador às "leis naturais da produção", isto é, à

[40] Neste momento, Marx mostra que, como qualquer pessoa, é fruto de seu próprio tempo e prova também que ninguém está isento das influências da ideologia dominante de sua época. Ainda que o autor afirme que estes trabalhadores viraram mendigos, vagabundos e assaltantes "na maioria dos casos" por força das circunstâncias, vai também, estranhamente afirmar – estranhamente pelo caminho lógico que veio construindo, afirmando e provando até então; e também pelo conjunto de toda a sua obra – que estes trabalhadores escolheram este caminho da "vagabundagem", em partes, por "predisposição". Ora, isso nada mais é do que a força da própria ideologia operando, ou seja, naturalizando o que é social e, ninguém melhor do que o próprio Marx para saber disso.

> dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada. (MARX, 2013, p. 808-809).

A violência extraeconômica, direta, nunca deixa de ser utilizada, mas, apenas excepcionalmente, pois agora a violência econômica aparece de forma velada, ocultada pela naturalização destas leis, o que difere bastante do momento de gênese do capital. Violência direta até internalizar o novo momento, uma vez assimilado, as coisas passam a acontecer "naturalmente", mas o medo permanente será necessário para lembrar o que acontece com aqueles ou aquelas que, por ventura, resolverem resistir, como a velha anciã gaélica, serão sumariamente exterminados. Nos idos da segunda metade do século XIV e também no século XV, momento em que começa a surgir a classe trabalhadora, ela é ainda pequena, sua posição ainda era, em partes, protegida, no campo pela economia camponesa e nas cidades pelas corporações de ofício. Neste momento "a subordinação do trabalho ao capital era apenas formal, isto é, o próprio modo de produção não possuía ainda um caráter especificamente capitalista". Os capitalistas burgueses precisaram e usaram da força do Estado para "regular" o salário, "isto é, para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valor, a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o trabalhador num grau normal de dependência." Por isso afirma Marx, "esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva." (MARX, 2013, p. 809). O Estado punia, por exemplo, aqueles que pagassem um salário muito alto, e punia mais severamente ainda aqueles que o aceitassem. "O Estado impõe um salário máximo, mas de modo algum um mínimo". (MARX, 2013, p. 810). Somente muito tempo depois um "salário mínimo" será possível. O proletariado começa a questionar estes absurdos, sobretudo nos espaços da Câmara dos comuns. Começam a se organizar para reclamar. Formam as *trade unions*, ou sindicatos; fazem greves, e são duramente reprimidos. É a partir daí que surgem, também, as leis anticoalizão. O Estado pode tardar, mas não falha. Mas o proletariado mostra que esta luta será encarniçada. Estas leis, então, só são derrubadas, ainda que parcialmente, "diante da atitude ameaçadora do proletariado" (MARX, 2013, p. 811).

Se esta foi a forma pela qual surgiu a gigantesca massa de trabalhadores livres, é preciso apontar também como surgiram os capitalistas. Porque a expropriação do camponês de sua terra cria diretamente o proprietário fundiário, ou latifundiário, como vimos, não o capitalista. Segundo Marx, este é um processo lento, que se arrasta pelos séculos. Mas os germes deste

"arrendatário capitalista", na Inglaterra[41], se encontram em um tipo de servo da gleba específico, o *bailiff*, uma espécie de "capataz", a quem o *landlord*, ou senhor feudal, provia o mínimo de estrutura para que ele fiscalizasse o resto dos trabalhadores camponeses, também já assalariados. "Sua situação não é muito distinta da do camponês. Ele apenas explora mais trabalho assalariado". (MARX, 2013, p. 813). Esta posição permite que este *bailiff* se torne, em parte do tempo, um meeiro, uma espécie de comerciante intermediário, sem deixar de ser ainda um arrendatário. Ele, junto do senhor feudal, também investe capital agrícola, e ambos dividem entre si o produto global, por óbvio em proporção, estabelecida por contrato, ficando a maior parte para o senhor feudal. Mas esta situação não dura muito tempo, e este *bailiff* acaba por virar um arrendatário capitalista propriamente dito, "que valoriza seu capital próprio por meio do emprego de trabalhadores assalariados e paga ao *landlord*, como renda da terra, uma parte do mais-produto, em dinheiro ou *in natura*." (MARX, 2013, p. 814).

A revolução agrícola e a ideologia do melhoramento estão nas bases deste processo específico, e, enriqueceu sobremaneira o arrendatário, na mesma proporção com que empobreceu os camponeses, mas é no século XVI que se soma a esse fato, segundo Marx (2013, p.814), "mais um elemento de importância decisiva". Continua o autor:

> Naquela época, os contratos de arrendamento eram longos, frequentemente por 99 anos. A contínua queda no valor dos metais nobres e, por conseguinte, do dinheiro, rendeu frutos de ouro ao arrendatário. Ela reduziu, abstraindo as demais circunstâncias anteriormente expostas, o nível do salário. Uma fração deste último foi incorporada ao lucro do arrendatário. O constante aumento dos preços do cereal, da lã, da carne, em suma, de todos os produtos agrícolas, inchou o capital monetário do arrendatário sem o concurso deste último, enquanto a renda da terra, que ele tinha de pagar, estava contratualmente fixada em valores monetários ultrapassados. Desse modo, ele se enriquecia, a um só tempo, à custa de seus trabalhadores assalariados e de seu *landlord*. Não é de admirar, pois, que a Inglaterra, no fim do século XVI, possuísse uma classe de "arrendatários capitalistas", consideravelmente ricos para os padrões da época. (MARX, 2013, p. 814-815).

Para nós, este processo descrito por Marx, busca encontrar justamente os momentos germinais ou embrionários do arrendatário capitalista, onde a renda era fixada, por lei ou por costume, favorecendo duplamente este tipo específico. Entretanto, com o desenvolvimento das novas "leis de movimento" econômico, a própria competição mercadológica se impôs. Segundo Wood, a terra imensamente concentrada assumiu "cada vez mais, a forma de arrendamentos pagos em dinheiro, cujos valores não eram fixados pela lei ou pelos costumes, mas respondiam

[41] Na França, por exemplo, Marx vai apontar que os germes do capitalista se encontram no *régisseur*, o coletor de tributos ao senhor feudal. "Não tarda a se converter num *homme d'affaires* [homem de negócios], que, mediante extorsão, fraude, etc. ascende maliciosamente à posição de capitalista". Marx (2013, p. 815) ainda vai apontar, de forma mais geral, o papel que cumpre o intermediário na história, afirmando que "Aqui já se evidencia como, em todas as esferas da vida social, a parte do leão cabe ao intermediário".

às condições do mercado. Poder-se-ia dizer até que existia um mercado de arrendamentos" (WOOD, 2001, p. 52-53). Mas, concentrando a análise nesse primeiro momento, se por um lado a renda da terra (ou o valor monetário do arrendamento) se mantém fixo (pois os contratos eram normalmente de 99 anos) e, pelo outro lado, sobem os preços dos produtos agrícolas, o arrendatário lucra, ao mesmo tempo, em cima tanto dos trabalhadores assalariados quanto do senhor feudal. Mas, porque sobem os preços?

Este aumento dos preços está diretamente ligado à queda no valor dos metais preciosos e, consequentemente, à desvalorização do dinheiro. Sobre esta contínua queda no valor dos metais nobres ou preciosos mencionada por Marx, Leo Huberman vai apresentar duas causas. Uma delas parece estar correta, a outra é pura vulgarização mercantilista. Dinheiro nesta época é basicamente metal precioso, sobretudo ouro e prata, onde a própria moeda circulante é feita de ouro ou prata. Para se produzir ouro e prata é preciso certa quantidade de trabalho, como qualquer outra mercadoria, por isso elas possuem valor e podem funcionar como equivalentes gerais, sobretudo o ouro, pois "todas as experiências históricas nesse terreno se limitam simplesmente a constatar que, onde duas mercadorias exercem por lei a função de medida de valor, apenas uma delas ocupa, de fato, esse lugar" (MARX, 2013, p. 172).

Dito isto, podemos apresentar a base dos equívocos mercantilistas de Leo Huberman. Segundo este autor, uma das formas de desvalorizar o dinheiro é diminuir a quantidade destes metais preciosos nas moedas, embutindo nelas uma parte de outro metal qualquer, não precioso, de base e praticamente sem valor – pois a quantidade de trabalho humano para sua produção é bem pouca, por isso pouco ou nenhum valor. Esta é a primeira causa apresentada pelo autor. Assim feito, o valor real da moeda diminuiria e, isto significava dizer que, para trocar algo com esta desmonetização em curso, seria preciso mais dinheiro para comprar o que antes se comprava com menor quantidade de dinheiro, pois a medida do valor real havia caído. Dito em outras palavras: a desvalorização da moeda fazia subir os preços, pela diminuição aquisitiva do dinheiro. Não à toa, para este autor, "os reis da Idade Média que desejavam ter o dom de Midas, de transformar tudo em ouro, recorriam à desvalorização da moeda como substitutivo adequado para conseguir dinheiro" (HUBERMAN, 1972, p. 93). Aparentemente, faz sentido, mas este processo parece ser um pouco mais complexo.

Já a segunda causa apresentada, é um equívoco mercantilista mais explícito do autor, quando afirma que "o aumento no total de dinheiro em circulação teve o mesmo efeito", ou seja, de diminuição do valor do dinheiro, pois, segundo o mesmo, "quando ele se torna abundante em relação às coisas pelas quais é trocado, seu valor caíra em termos dessas coisas

– ou seja, os preços se elevarão [...] Essa modificação é provocada pela abundância ou escassez do dinheiro em circulação". Isto se deu, segundo Leo Huberman, "em consequência do influxo de metais preciosos para a Europa" e, justamente por isso "os preços se elevaram – e quanto!" (HUBERMAN, 2013, p. 109). Este argumento é falso, porque se temos que valor é *quantidade de trabalho humano abstrato*, o aumento ou a diminuição de valor de alguma coisa tem que estar relacionado ao *tempo, socialmente necessário*, que se leva para produzir esta mercadoria, não com a quantidade dela em circulação. Passemos a palavra a Marx (2013, p. 191):

> No século XVII, e principalmente no século XVIII, uma observação unilateral dos fatos que se seguiram à descoberta das novas fontes de ouro e prata levou à conclusão equivocada de que os preços das mercadorias haviam aumentado pelo fato de que uma quantidade maior de ouro e prata havia passado a funcionar como meio de circulação.

É por isso que, para o velho Mouro:

> Ao contrário, a ilusão de que os preços das mercadorias são determinados pela quantidade do meio de circulação, e de que esta última é, por sua vez, determinada pela quantidade de material de dinheiro que se encontra num país tem suas raízes, em seus primeiros representantes, na hipótese absurda de que, ao entrarem em circulação, as mercadorias não possuem preços e o dinheiro não possui valor. (MARX, 2013, p. 197).

Portanto, ao passo que as mercadorias entram em circulação, ao contrário do que muitos afirmam, já possuem preços; e o dinheiro, por sua vez, já possui valor. O autor afirma isso porque, de antemão, ambos são fruto, ou representação, de certa quantidade de trabalho humano. Pois, o "dinheiro, como medida de valor, é a forma necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias: o tempo de trabalho" (MARX, 2013, p. 169) e, seguindo neste mesmo raciocínio, "o preço é a denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria. Por isso, a equivalência entre a mercadoria e a quantidade de dinheiro – cujo nome é seu preço – é uma tautologia", justamente porque "a expressão de valor de uma mercadoria é sempre a expressão de equivalência entre duas mercadorias" (MARX, 2013, p. 176).

Além destes, outro elemento de desvalorização do dinheiro nesta época, está no fato de que o ouro não era ainda propriamente um signo do valor; onde ele é representado por um símbolo, uma cédula, que nada mais é do que um pedaço de papel sem valor, mas que representa valor. O dinheiro circulante era o próprio ouro, e/ou a prata. Isto quer dizer que com o passar do tempo, este metal se desgastava e, portanto, perdia valor real. Este foi um dos grandes problemas na Idade Média e, segundo Marx, "a história dessas confusões forma a história monetária da Idade Média e da época moderna até o século XVIII". Esta questão só vai se resolver mais tarde, através do Direito, ou do papel jurídico do Estado.

> A tendência natural-espontânea do processo de circulação de transformar o ser-ouro [*Goldsein*] da moeda em aparência de ouro ou de converter a moeda num símbolo de seu conteúdo metálico oficial é reconhecida pelas leis mais modernas que fixam o grau de perda do metal suficiente para invalidar ou desmonetizar uma moeda de ouro. (MARX, 2013, p. 199).

Este processo de fixação do grau de perda do metal e a subsequente determinação por lei[42] do peso metálico oficial da moeda constitui a primeira forma do caráter puramente simbólico do dinheiro. Ou seja, a própria moeda de ouro, que iria naturalmente se desgastar com o tempo na circulação e, portanto, perder valor, passou a ter, por lei, um peso fixo, e por isso também um valor monetário fixo – mas, ainda que estabelecido por lei (para a tristeza daqueles que acreditam cegamente nas leis) na verdade, não mais condizia com o valor real dela após o desgaste. Por isto, era o ouro em sua função de moeda, representando a si mesmo enquanto equivalente geral da medida de valor. "Nas fichas metálicas, o caráter puramente simbólico ainda se encontra de certo modo escondido. No papel-moeda, ele se mostra com toda evidência. Como se vê, *ce n'est que le premier pas que coûte* [difícil é apenas o primeiro passo]." (MARX, 2013, p. 200).

Por fim, como ouro e prata se tornavam equivalentes universais na maioria dos lugares e regiões, mediando trocas por todo o nascente mercado mundial[43], sobretudo após as grandes navegações e a subsequente vigência do sistema colonial, o modo de produzir estes metais passou, inevitavelmente, por um relativamente rápido processo de evolução e desenvolvimento. Leia-se: as técnicas e tecnologias de extração; as ferrovias e o sistema de transporte e circulação; a maquinaria moderna e o combustível; além das novas e imensas minas descobertas nas Américas, o que, no geral, proporcionou um contínuo aumento de sua produtividade; sobretudo da prata, por conta de suas próprias características naturais[44]. Tudo isso se desenvolveu através

---

[42] "Como o padrão monetário é, por um lado, puramente convencional, mas, por outro, necessita de validade universal ele é, por fim, regulado por lei. Uma porção determinada de peso de um metal precioso, por exemplo, 1 onça de ouro, é oficialmente dividida em partes alíquotas, que a lei batiza com nomes tais como libra, táler etc. Essa parte alíquota, que então passa a valer como a verdadeira unidade do dinheiro, é subdivida em outras partes alíquotas que a lei batiza com outros nomes, como xelim, *penny etc."* (MARX, 2013, p. 175).

[43] "Na esfera da circulação interna, apenas uma mercadoria pode servir como medida de valor e, desse modo, como dinheiro. No mercado mundial, tem-se o domínio de uma dupla medida de valor: o ouro e a prata" (MARX, 2013, p. 216).

[44] "Encontramo-nos novamente numa época de forte variação no valor relativo do ouro e da prata. Há cerca de 25 anos, a razão que expressava o valor do ouro em relação à prata era de 15 ½ para 1; hoje ela é de aproximadamente 22 para 1, e a prata continua a cair em relação ao ouro. Isso é essencialmente a consequência de uma revolução no modo de produção dos dois metais. Anteriormente, o ouro era obtido quase exclusivamente por sua lavagem em camadas de depósitos aluviais, produtos da erosão de pedras auríferas. Hoje esse método não é mais suficiente e é substituído pelo processamento dos veios de quartzo que contêm ouro, modo de extração que era, antes, de importância secundária, embora já fosse conhecido pelos antigos (Diodoro Sículo, *Historische Bibliothek*, Sttugart, 1828, livro III, 12-14, p. 258-261). Além disso, não só foram descobertos novos depósitos imensos de prata na América do Norte, na parte oeste das montanhas rochosas, como essas novas minas, juntamente com as minas de

do extermínio e da escravização de milhões de nativos dos povos originários das Américas e, sobretudo, através do sequestro, da compra e do subsequente tráfico de muitos milhões de negros do continente africano. Estes trabalhavam de maneira coordenada e organizada, sob a égide da "nobre" violência "idílica". Ao aumentar a produtividade, se diminui o tempo da produção; menos tempo de trabalho socialmente necessário para produzir algo, menor quantidade de valor.

> Vimos que a esfera da circulação das mercadorias tem uma abertura através da qual o ouro (ou a prata, em suma, o material do dinheiro) nela adentra como mercadoria de um dado valor. Esse valor é pressuposto na função do dinheiro como medida de valor e, portanto, com a determinação do preço. Se, por exemplo, diminui o valor da própria medida do valor, isso se manifesta primeiramente na variação de preço daquelas mercadorias que, na fonte de produção dos metais preciosos, são trocados imediatamente por elas como mercadorias. (MARX, 2013, p. 191).

Dito isso, continua o autor:

> Especialmente em condições menos desenvolvidas da sociedade burguesa ocorre que uma grande parte de todas as outras mercadorias continua por mais tempo a ser estimada de acordo com o valor da antiga medida de valor, tornado obsoleto e ilusório. Ocorre que uma mercadoria contagia a outra por meio da relação de valor entre elas, de modo que seus preços, expressos em ouro ou em prata, são gradualmente equalizados nas proporções determinadas por seus próprios valores, até que por fim, os valores de todas as mercadorias são estimados de acordo com o novo valor do metal monetário. (MARX, 2013, p. 191).

Parece que Marx está nos dizendo que, em condições menos desenvolvidas da sociedade burguesa, o tempo de circulação das mercadorias é maior para se realizar, e, por isso, a grande parte das mercadorias continua, por mais tempo, ainda sendo estimada de acordo com o antigo

---

prata mexicanas, ganharam novo impulso com as ferrovias, que possibilitaram o transporte de maquinaria moderna e combustível, e, com isso, a extração de prata em grande escala e a custos baixos. Há, no entanto, uma grande diferença no modo como os dois metais ocorrem nos veios das rochas. O ouro é na maioria das vezes puro, porém encontra-se espalhado no quartzo em quantidades diminutas, de modo que é preciso moer o veio inteiro para então extrair o ouro por lavagem ou mediante o uso de mercúrio. De 1.000.000 de gramas de quartzo costuma-se extrair de 1 a 3, muito raramente de 30 a 60 gramas de ouro. A prata dificilmente é encontrada pura, porém ocorre num quartzo relativamente fácil de separar da rocha e que normalmente contém de 40% e 90% de prata; ela pode, ainda, ser encontrada, em quantidades menores nas pepitas de cobre, chumbo etc. metais que apresentam em si mesmos vantagens para sua extração. A partir disso já se pode perceber que o trabalho despendido na produção de ouro aumentou, ao passo que o despendido na produção de prata diminuiu fortemente, o que explica muito naturalmente a queda do valor deste último metal. Essa queda do valor se expressaria numa queda de preços ainda maior se o preço da prata não fosse elevado por meios artificiais, como ainda ocorre atualmente. Porém, as ricas minas de prata da América apenas começaram a ser exploradas, o que permite prever que o valor da prata ainda permanecerá em queda por um longo tempo. Um fator ainda mais decisivo para essa queda é a diminuição relativa da demanda de prata para artigos de uso e de luxo, substituindo-os por mercadorias folhadas, como alumínio etc. Pode-se, assim, avaliar o utopismo da nação bimetalista de que uma cotação internacional compulsória aumentará o valor da prata para sua antiga razão de valor de 1 por 15 $^{1}/_{2}$. Mais provável é que a prata perca cada vez mais sua qualidade de dinheiro no mercado mundial". (MARX, 2013, p. 216).

valor, ainda não desvalorizado, ou desmonetizado, da medida de valor, que é o ouro[45]. Por isso, podemos afirmar que o valor da antiga medida de valor se tornou obsoleto e ilusório. Nessas condições, em um primeiro momento, só as mercadorias que se trocam diretamente na fonte da produção de metais preciosos são estimadas pelo valor real da medida de valor, já desmonetizado. Mas, com o tempo, esse processo se equaliza.

> Esse processo de equalização é acompanhado pelo aumento contínuo dos metais preciosos, que afluem em substituição às mercadorias que por eles são diretamente trocadas. Assim, na mesma medida em que se universaliza o processo de conferir às mercadorias seus preços corretos, ou em que seus valores são estimados de acordo com o valor até certo ponto decrescente do metal, já está dada de antemão a quantidade de metal necessária para a realização desses novos preços. (MARX, 2013, p. 191).

E, se partimos do pressuposto de que "o preço das mercadorias varia em proporção inversa ao valor do dinheiro"[46] (MARX, 2013, p. 190), temos a seguinte equação: se o valor do dinheiro sobe, o preço das mercadorias cai e, se o valor do dinheiro cai, o preço das mercadorias sobe. Portanto, a queda contínua do valor dos metais preciosos, que era a medida do valor do dinheiro, aumentou o preço das mercadorias, sobretudo aquelas que são necessárias à subsistência do trabalhador. Lembremos novamente: "*o constante aumento dos preços do cereal, da lã, da carne, em suma, de todos os produtos agrícolas, inchou o capital monetário do arrendatário sem o concurso deste último*" (MARX, 2013, p.814). Num primeiro momento, somente as mercadorias trocadas já na fonte da produção de metais preciosos eram trocadas pelo valor do dinheiro já desmonetizado, mas, depois, esta situação passou por um processo de equalização, como vimos, gerando este aumento generalizado no preço das mercadorias.

Tal equalização, segundo Marx (2013) é acompanhada pelo contínuo aumento de metais preciosos, que passam imediatamente para a circulação. Ao passo que os preços reais – mais caros – se generalizam, ou, que seus valores monetários são estimados pelo valor real – decrescente – do metal precioso, "já está dada de antemão a quantidade de metal necessária para a realização desses novos preços" (MARX, ANO, p.191). Isto causou uma significativa diminuição do valor real do salário, porque, feito isso, teria que ser gasto muito mais dinheiro por parte do trabalhador para garantir a compra das mercadorias de primeira necessidade, fundamentais à sua própria reprodução, que, no caso, estariam com um preço bem mais elevado. Como o dinheiro gasto pelo trabalhador, através do seu salário, na compra dessas mercadorias,

[45] "O ouro só pode servir como medida do valor porque ele próprio é produto do trabalho e, portanto, um valor que pode ser alterado" (MARX, 2013, p. 173).

[46] É fundamental lembrar que existe "a possibilidade de uma incongruência quantitativa entre preço e grandeza de valor, ou o desvio do preço em relação à grandeza de valor, reside, portanto, na própria forma-preço. Isso não é nenhum defeito dessa forma, mas, ao contrário, aquilo que faz dela a forma adequada a um modo de produção em que a regra só se pode impor como a lei média do desregramento que se aplica cegamente" (MARX, 2013, p. 177).

refluía para a mão do próprio arrendatário – já que era ele quem detinha o direito dos lucros da produção destas mesmas mercadorias agrícolas – o arrendatário capitalista lucrava duplamente com este processo e, no contexto inicial desse processo, também por conta do contrato fixo de arrendamento da terra do senhor feudal, para sua utilização. Este longo contrato fixava a renda da terra, paga ao senhor, em valores monetários completamente defasados. Justamente por isso, "não é de admirar, pois, que a Inglaterra, no fim do século XVI, possuísse uma classe de 'arrendatários capitalistas', consideravelmente ricos para os padrões da época" (MARX, 2013, p. 814-815).

Este é um dos motivos econômicos da grande importância que o sistema colonial cumpriu para a gênese do capitalismo. Segundo Marx (2013, p. 821):

> A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e o saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco.

Diferente do arrendatário capitalista, o surgimento do capitalista industrial, ou do capitalista propriamente dito, "não se deu de modo tão gradativo como a do arrendatário", porque "a marcha lenta desse método não correspondia em absoluto às necessidades comerciais do novo mercado mundial, que fora criado pelas grandes descobertas do fim do século XV". Isso só foi possível, porque antes do capital industrial, a Idade Média deixou de legado duas formas, "antediluvianas"[47], de capital, ou seja, "duas formas distintas do capital, que amadureceram nas mais diversas formações socioeconômicas e, antes da era do modo de produção capitalista, já valiam como capital *quand même* [em geral]: o capital comercial[48] e o

[47] "Compreende-se, assim, por que, em nossa análise da forma básica do capital, forma na qual ele determina a organização econômica da sociedade moderna, deixamos inteiramente de considerar suas formas populares e, por assim dizer, antediluvianas: o capital comercial e o capital usurário" (MARX, 2013, p. 239).

[48] "É no genuíno capital comercia que a forma D-M-D', comprar para vender mais caro, aparece de modo mais puro. Por outro lado, seu movimento inteiro ocorre no interior da esfera da circulação. Mas como é impossível explicar a transformação de dinheiro em capital – isto é, a criação do mais-valor – a partir da própria circulação, o capital comercial aparenta ser impossível, uma vez que se baseia na troca de equivalentes, de modo que ele só pode ter sua origem na dupla vantagem obtida, tanto sobre o produtor que compra quanto sobre o produtor que vende, pelo mercador que se interpõe como um parasita entre um e outro. Nesse sentido, diz Franklin: 'Guerra é roubo, comércio é trapaça'. Se é evidente que a valorização do capital comercial não pode ser explicada pela mera trapaça entre os produtores de mercadorias, um tratamento devido dessa questão exigiria uma longa série de elos intermediários, de que carecemos no presente estágio de nossa exposição, ainda dedicado inteiramente à circulação de mercadorias e seus momentos simples" (MARX, 2013, p. 239).

capital usurário[49]" (MARX, 2013, p. 820)[50]. Como falamos anteriormente, a assim chamada acumulação primitiva tem vários impulsos, diferentes momentos e alguns métodos. Para Marx (2013, p. 821):

> Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda a sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova, ela mesma é uma potência econômica.

Apesar de Marx falar bastante no importante papel que cumpriu o "capital comercial", ele chamou, por vezes, esse momento específico da transição de "período manufatureiro", com supremacia comercial. E, "a base material em que se fundamentava essa economia nacional emergente era a agricultura inglesa, que se singularizava de diversas maneiras" (WOOD, 2001, p. 82). Foram vários fatores e impulsos para que as transformações nas relações de propriedade produzissem novas leis de movimento econômico, mas a concentração de terras na mão de poucos em paralelo com estabilidade política, em boa medida, fruto de guerras e conquistas que centralizaram também o poder, é um fator decisivo e, claro, vai se expressar ideologicamente. "Essa concentração da propriedade significava que os latifundiários ingleses podiam usar sua propriedade de novas maneiras". E, sendo assim:

> Os poderes extra-econômicos relativamente reduzidos dos grandes proprietários significavam que eles dependiam menos de sua capacidade de arrancar uma renda maior de seus arrendatários, através de meios coercitivos diretos, do que da produtividade destes. Nesse arranjo, os latifundiários tinham um forte incentivo para estimular – e, sempre que possível, obrigar – seus arrendatários a descobrirem meios de aumentar a produção. (WOOD, 2001, p. 83).

Criou-se, portanto, uma "agricultura altamente produtiva":

> Capaz de sustentar uma grande população não dedicada à produção agrícola, mas criou também uma massa crescente de não-proprietários, que viria a constituir uma grande força de trabalho assalariada e um mercado interno para bens de consumo baratos – um tipo de mercado que não tinha precedentes históricos. Foram esses os antecedentes da formação do capitalismo industrial inglês. (WOOD, 2001, p. 86).

---

[49] "O que dissemos sobre o capital comercial vale ainda mais para o capital usurário. No capital comercial, os dois extremos – o dinheiro que é lançado no mercado e o capital que é retirado do mercado – são, ao menos, mediados pela compra e venda, pelo movimento da circulação. Já no capital usurário, a forma D-M-D' é simplificada nos extremos imediatos D-D', como dinheiro que se troca por mais dinheiro, uma forma que contradiz a natureza do dinheiro e, por isso, é inexplicável do ponto de vista de mercadorias" (MARX, 2013, p. 239).

[50] No original, este trecho em que Marx cita as duas formas antediluvianas, a ordem da redação – e não a ordem historicamente cronológica das duas formas – está invertida. Primeiro, a forma usurária e depois a comercial. Invertemos, apenas para fins de exposição, em ordem lógico-cronológica das duas notas de rodapé supracitadas.

Esse processo, por fim, produziu uma racionalidade específica, uma forma necessária de encarar aquilo que virou o "setor agrário mais produtivo do que qualquer outro na história", se consolidando como o conjunto das ideias dos dominadores daquela época e lugar, ou a nova dominação em formato de ideias, isto é, a ideologia dominante, que foi chamada de "melhoramento", isto é, "o aumento da produtividade da terra com vistas ao lucro". Para a historiadora:

> A própria palavra "melhorar" [*improve*], em sua acepção original, não significava apenas "tornar melhor", num sentido geral, mas sim, literalmente, fazer alguma coisa com vistas ao lucro monetário [...] No século XVII, a palavra "melhorador" [*improver*] estava solidamente estabelecida na língua, para se referir àquele que tornava a terra produtiva e lucrativa, especialmente cercando-a ou tornando cultiváveis as terras abandonadas [...] Ao mesmo tempo, essa palavra foi adquirindo um significado mais geral, no sentido como a conhecemos hoje (e seria interessante pensar nas implicações de uma cultura em que a palavra correspondente a "tornar melhor" enraíza-se no termo que corresponde a lucro monetário) [...] No início da era moderna, a produtividade e o lucro estavam inextricavelmente ligados no conceito de melhoramento, que resume bem a ideologia de um capitalismo agrário em ascensão. (WOOD, 2001, p. 88-89).

Neste século 17, decisivo para o surgimento do capitalismo industrial, a ideologia do melhoramento teve a sua fase "científica", processo que acelerou sobremaneira o desenvolvimento de "novas técnicas de cultivo, ou até de simples refinamentos e aperfeiçoamentos dos antigos: cultura mutável ou itinerante, alternando períodos de cultivo com períodos de alqueive; rotação de culturas; drenagem de pântanos e terras aráveis etc." (WOOD, 2001, p. 89). Tal caminho de desenvolvimento, de um "novo *corpus* bibliográfico", contou com a participação dos "melhores nomes" disponíveis na sociedade inglesa. O melhoramento:

> Foi também uma grande preocupação da Royal Society, que reunia alguns dos cientistas mais destacados da Inglaterra (Isaac Newton e Robert Boyle eram membros dela) com alguns dos membros mais progressistas das classes dominantes do país – como o primeiro conde de Shaftesbury, mentor do filósofo John Locke, e o próprio Locke, ambos profundamente interessados no melhoramento agrícola. (WOOD, 2001, p. 89).

Locke tinha uma teoria da propriedade, que se fundamentava em dois princípios: Deus e Trabalho. Partia do princípio de que Deus "concedeu a terra em comum a todos os homens", mas, entretanto, seria legítimo o homem se apropriar dos produtos do trabalho realizado pelas suas próprias mãos, de homem (e como nos lembra Ellen Wood, tratava-se literalmente de homens) na qualidade de propriedades privadas e exclusivas. Esse seria um direito natural, "concedido por Deus". Já que, quando ele, o homem, "mistura seu trabalho" com a natureza ou qualquer coisa, "ele a retira de seu estado natural ou modifica sua condição natural". Para a

historiadora "toda a tese de Locke sobre a propriedade gira em torno da ideia do melhoramento". Já que, para ele, a terra existe para se tornar produtiva, sempre no sentido de lucrativa e, seria justamente por isso que "a propriedade privada, que emana do trabalho, suplanta a posse comum" e é o trabalho que de fato "*instaura a diferença de valor* em tudo quanto existe". É notório que Marx incorpora criticamente algumas formulações de Locke, mas tal incorporação só foi possível por conta do método, para conseguir ler para além da ideologia que estava entranhada nela mesma e assim, radicalizá-la.

Para Locke, não tem importância a diferença entre quem possui, arrenda ou gerencia as terras, "empreendendo criativamente" novas técnicas e processos produtivos com aqueles e aquelas que nela trabalhavam de fato, diretamente, isto é, camponeses e trabalhadores assalariados, já que, em última instância, tal como o escravo para Aristóteles, os trabalhadores aparecem como meras ferramentas "animadas". Onde essas pessoas vão viver, em que condições etc., não parece ter qualquer importância, já que o que importa é produzir na terra – nem que tenha que ser a conquistando – beneficiando lucrativamente um círculo muito restritivo de pessoas, em comparação com a destruição do caminho. Para o "pai do liberalismo":

> Um acre de terra na América não cultivada, que pode ser tão fértil em termos naturais quanto um acre na Inglaterra, não vale um milésimo do acre inglês, se calcularmos "todo o lucro que o *índio* aufere dele" (II.43). O que Locke pretende dizer, e que, não por coincidência, está impregnado de um desdém colonialista, é que a terra não melhorada é um deserto, donde qualquer homem que a tire da posse comum e se aproprie dela – que retire terras da área comunal e as cerque – para melhorá-la, está *dando* algo à humanidade, e não retirando. (WOOD, 2002, p. 93)

A formulação é grotesca, tal como o próprio capital, e seu pensamento acaba por homogeneizar as muitas variadas relações sociais de existência dos povos indígenas única e exclusivamente pelas lentes do lucro, nos termos deles do "melhoramento" e, nos nossos termos, da ideologia do melhoramento. Segundo Wood (2001, p. 94): "ele não fala do gasto de esforço e trabalho do índio, mas de sua incapacidade de gerar lucros. A questão, em outras palavras, não é o trabalho de um ser humano, mas a *produtividade da propriedade* e sua aplicação ao lucro comercial". "Incapacidade" de gerar lucro, que se – e ainda se faz – capaz através da escravidão e outras formas. O ponto desta questão é o fato de que "trata-se, antes, de que o latifundiário que confere à sua terra um uso produtivo, que a melhora, mesmo que seja através do trabalho de terceiros, está sendo *diligente*, não menos – e talvez mais – do que o criado que labuta. (WOOD, 2001, p. 94). Para a historiadora, pensar no uso comum da língua na contemporaneidade, é revelador. Para nós também. Vejamos:

> Quando as páginas financeiras dos jornais diários falam de produtores, em geral não pretendem referir-se aos trabalhadores. Na verdade, é provável que falem de conflitos, por exemplo, entre produtores de automóveis e trabalhadores da indústria

> automobilística ou seus sindicatos. Os empregadores de mão-de-obra, em outras palavras, recebem o crédito para possibilitá-lo. As classes dominantes tradicionais das sociedades pré-capitalistas, que se apropriavam passivamente da renda dos camponeses dependentes, jamais pensariam em si mesmas como "produtoras". O tipo de apropriação que se pode chamar de "produtor" é capitalista. (WOOD, 2001, p. 94)

William Petty, outro economista e filósofo inglês, considerado por muitos o "pai da economia política", também sugeriu uma "teoria trabalhista do valor" no século 17: "E, mesmo assim, no contexto do capitalismo agrário – uma teoria que ele pôs à prova como agente imperialista na Irlanda, do mesmo modo que Locke e seu mentor, o primeiro conde de Shaftesbury, encaravam as colônias norte-americanas como laboratório do melhoramento"[51] (WOOD, 2001, p. 95).

Isso tudo influenciou sobremaneira e acabou por transformar o já existente sistema comércio mundial "transportador" no "único, durante muito tempo – a se basear no comércio de meios de sobrevivência e auto-reprodução para um mercado de massa cada vez maior, e não de bens suntuários para um mercado restrito". Desta maneira:

> Assim como a antiga rede de comércio mundial originário da Grã-Bretanha, e especialmente de Londres [...] Os instrumentos característicos produzidos pelo sistema comercial interno inglês – letras de câmbio e, especialmente, as "letras de Londres" – tornaram-se também os instrumentos do comércio internacional. Quando a Inglaterra conquistou uma ascendência inequívoca no comércio internacional, no que é às vezes chamado de "capitalismo mercantil" do século XVIII, seu sucesso ergueu-se sobre os alicerces do sistema comercial interno anterior – e até o poderio militar, poderio naval maciço que garantiu a preeminência britânica, enraizou-se claramente na riqueza criada pelo capitalismo agrário (WOOD, 2001, p. 107).

A Grã-Bretanha, por fim, criou um novo tipo de imperialismo. Aquilo que começou com a expropriação dos camponeses ingleses, trabalhadores e trabalhadoras do campo, foi exportado artificialmente, primeiro para a Irlanda, como o primeiro grande laboratório da ideologia do melhoramento, "para se testar os efeitos da transformação das relações de propriedade, fossem quais fossem as consequências para as multidões de despossuídos" (WOOD, 2001, p.108). Esse processo é uma das bases do conflito histórico entre irlandeses e ingleses, por exemplo. Sem sombra de dúvidas, o imperialismo britânico contribuiu decisivamente para o advento da Revolução Industrial da Inglaterra, ainda que não tenha sido sua "causa primária". Justamente porque "outras grandes potências europeias – a França, a Espanha e Portugal – acumularam uma grande riqueza com a escravidão e com o tráfico de produtos viciadores, como o tabaco, os quais, segundo se argumenta, alimentaram o comércio

[51] "Agradeço essa observação sobre Petty a uma dissertação doutoral da autoria de Cathy Livingstone, da Universidade York, em Toronto, Canadá" (WOOD, 2001, p. 134).

de seres humanos vivo"[52], entretanto, foi somente na Inglaterra que o capitalismo propriamente dito surgiu e, a partir dali se espalhou pelo mundo, exportando suas relações e transformando em capital tudo aquilo que estava no caminho. Alguns Estados e colônias específicas vão transitar mais rapidamente do que se chama de subsunção formal (basicamente pré-capitalista) à subsunção real (já com relações propriamente capitalistas), sobretudo algumas potências europeias ocidentais e, principalmente, a principal colônia inglesa, isto é, as Treze Colônias (futuro EUA).

Por fim, segundo Ellen Wood, "os historiadores marxistas têm mostrado convincentemente, opondo-se a muitos argumentos em contrário, que o maior crime do imperialismo europeu, a escravidão, deu uma grande contribuição para o desenvolvimento do capitalismo Industrial" (WOOD, 2001, p. 108-109). Dentre eles, os mais destacados, citados pela autora são: C.L.R. James e o seu *Os Jacobinos Negros*, de 1938, publicado em português pela Editora Boitempo (2000), bem como Eric Williams e o seu *Capitalismo e Escravidão*, de 1944, publicado em português pela Editora Cia das Letras (2012). Para darmos continuidade a reflexão proposta, será necessário observar mais de perto o sistema colonial, que, segundo Marx, baseia-se na violência mais brutal. O sistema colonial enquanto um dos momentos mais determinantes do período da assim chamada acumulação primitiva de capital está na base do capitalismo industrial, mas, também do que chamamos de escravismo colonial e, consequentemente, do racismo. Agora, olharemos o processo de formação do capital industrial de outra forma, isto é, do ponto de vista das colônias.

1.5. O sistema colonial e a escravidão moderna

"Sobre o tratamento dado aos escravos [...]
é preciso estudar essa questão em detalhe,
para ver o que o burguês faz de si mesmo
e do trabalhador, lá onde tem plena liberdade,
para moldar o mundo segundo sua própria imagem."
Karl Marx

[52] Tese essa defendida por Robin Blackburn, autor que veremos brevemente mais à frente.

Qual é a imagem do burguês a qual Marx se refere? Como vimos, só pode ser a própria violência! Então, portanto, a liberdade é a liberdade para exercer esta violência livremente em vias de garantir a manutenção do lucro. Pois é ela, a violência, quem está na base de todo o processo da acumulação primitiva de capital que, por sua vez, possibilitou o surgimento do capitalismo em nível planetário. No processo de expansão ultramarina e o subsequente sistema colonial colocado em prática, esta violência vai ganhar contornos mais brutais. Para o trinitário-tobagense Eric Williams (2012), a violência utilizada não é um fim em si mesmo, ou motivada apenas por questões morais ou raciais; mas ao contrário, os interesses e necessidades econômicas prescindiram da violência mais abjeta como meio para a sua plena realização.

> A escravidão no Caribe tem sido identificada com o negro de uma forma demasiada estreita. Com isso deu-se uma feição racial ao que é basicamente um fenômeno econômico. A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão. O trabalho forçado no Novo Mundo foi vermelho, branco, preto e amarelo; católico, protestante e pagão. O primeiro caso de tráfico e trabalho escravos que se desenvolveu no Novo Mundo dizia respeito, em termos raciais, não ao negro, mas ao índio. (WILLIAMS, 2012, p. 34-35).

A questão é que o capital, enquanto uma relação social econômica, é violento desde suas origens, passando pela sua fase de desenvolvimento até os dias de hoje. A violência é estrutural e estruturante deste sistema. Contudo, a primeira consideração a ser feita, é que isto não deve e nem pode nos impedir de retirar juízos morais condenatórios deste brutal e repugnante processo, pelo contrário; muito menos de que esta escravidão foi essencialmente negra e especialmente violenta, como Eric Williams vai também afirmar. A segunda deve ser de ordem metodológica, sobretudo porque, uma vez estabelecida esta base, sobre ela se erguem ideias, valores e juízos, que formam e moldam a consciência de um tempo histórico. Como afirmou o próprio autor, "a escravidão criara a perniciosa tradição segundo a qual o trabalho braçal era o símbolo do escravo e a esfera de atividade do negro" (WILLIAMS, 2012, p. 61). Esta consciência passa a atuar na vida concreta, passando também a determinar o movimento do real, ainda que sem deixar de ser determinada. Por isso, o estudo da questão racial é também central para a compreensão do movimento do real, onde as questões econômicas explicam a base, mas não a totalidade do processo, que passou a ser também racial.

Williams vai fazer importantes afirmações, baseadas, sobretudo, nas teses de Marx acerca do período da acumulação primitiva e, ainda que este não seja citado no texto, a inspiração marxista das hipóteses de Williams são flagrantes, como nos afirma Rafael de Bivar Marquese, um dos principais historiadores contemporâneos do Brasil colonial, no prefácio à edição brasileira do livro, publicado pela editora Companhia das Letras: "nisso reside uma das mais originais contribuições de Eric Williams e C.L.R. James: com base na leitura de Marx,

eles estiveram entre os primeiros historiadores a conectar a formação do capitalismo europeu à escravização em massa dos africanos do Novo Mundo." E, ainda completa: "A escravidão negra, assim, foi alçada ao coração da gênese do mundo moderno." (MARQUESE in WILLIAMS, 2012, p. 21). Segundo Eric Williams, seu livro, que é fruto de sua tese de doutoramento de 1938 em Oxford, vai ter como objetivo "colocar em perspectiva histórica a relação entre o início do capitalismo, exemplificado pela Grã-Bretanha, e o tráfico negreiro, a escravidão negra e o comércio colonial geral dos séculos XVII e XVIII" (WILLIAMS, 2012, p. 25). Além disso, vai afirmar que seu estudo "é, estritamente um estudo econômico do papel da escravidão negra e do tráfico negreiro como fornecedores do capital que financiou a Revolução Industrial na Inglaterra" (WILLIAMS, 2012, p. 26). Pois, como vinha nos afirmando Marx:

> O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo. As "sociedades *Monopolia*"[53] (Lutero) foram alavancas poderosas da concentração de capital. Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiam um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital. (MARX, 2013, p. 823).

As manufaturas trilhavam um caminho de ascensão. Neste momento, portanto, o monopólio do mercado era determinante. Como já havíamos citado anteriormente, para Marx, "a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial", mas, "no período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial" (MARX, 2013, p. 824). Essa supremacia comercial era garantida através do monopólio do mercado, onde impera a lei do "comprar mais barato para vender mais caro". Para Marx (2013, p. 239):

> É no genuíno capital comercial que a forma D-M-D', comprar para vender mais caro, aparece de modo mais puro. Por outro lado, seu movimento inteiro ocorre no interior da esfera da circulação. Mas como é impossível explicar a transformação de dinheiro em capital – isto é, a criação do mais-valor – a partir da própria circulação, o capital comercial aparenta ser impossível, uma vez que se baseia na troca de equivalentes, de modo que ele só pode ter sua origem na dupla vantagem obtida, tanto sobre o produtor que compra quanto sobre o produtor que vende, pelo mercador que se interpõe como um parasita entre um e outro. Nesse sentido, diz Franklin: "Guerra é roubo, comércio é trapaça". Se é evidente que a valorização do capital comercial não pode ser explicada pela mera trapaça entre os produtores de mercadorias, um tratamento devido dessa questão exigiria uma longa série de elos intermediários, de que carecemos no presente estágio da exposição, ainda dedicado inteiramente à circulação de mercadoria e seus momentos simples.

[53] "Sociedades que detinham o monopólio legal para a exploração de certos ramos de indústria e comércio (N.T.)." (MARX, 2013, p. 823).

Nesta parte do texto, anterior ao capítulo sobre a acumulação primitiva, Marx (2013) está nitidamente mencionando o paradoxo que apresentamos e desenvolvemos nos itens anteriores. Ou seja, está ainda construindo o argumento que destrói a tese liberal de que o mais-valor surge na circulação – ainda que também ocorra na circulação, como vimos – através do lucro obtido pela trapaça comercial, comprar barato para vender mais caro. Esta se dá fundamentalmente na esfera da produção. A longa série de elos intermediários a qual Marx (2013) se refere foi o que buscamos introduzir nestes itens anteriores. Neste momento do trabalho, apenas olharemos mais especificamente o papel central do sistema colonial, da escravidão negra e do tráfico negreiro, principalmente através das contribuições de Eric Williams. Para este autor, que também se debruçou mais detidamente sobre o caso particular da Inglaterra com as suas colônias no Novo Mundo, tudo isso ocorreria dentro de um grande sistema comercial colonial, ao qual Eric Williams cunhou de comércio marítimo triangular; é a partir deste ponto que o papel da escravidão negra e do tráfico negreiro ganham destaque. Neste comércio, a metrópole, principalmente a Inglaterra, entrava com os navios e as manufaturas para exportação; a África entrava com a mercadoria humana, o negro; e as colônias, com as matérias-primas. Williams (2012, p. 90) vai detalhar melhor este sistema:

> O navio negreiro saía da metrópole com uma carga de artigos manufaturados. Estes eram trocados com lucro por negros na costa da África, os quais eram vendidos nas fazendas com mais lucro, em troca de uma carga de produtos coloniais que seriam levados de volta ao país de partida. Aumentando o volume do tráfico, o comércio triangular foi suplementado, mas nunca suplantado, por um comércio direto entre a Inglaterra e as Índias ocidentais [Caribe], na qual as manufaturas de produção interna eram trocadas diretamente por produtos coloniais. (grifo nosso).

Toda essa lógica de funcionamento do comércio marítimo triangular, dominante durante um bom tempo, influenciou diretamente na criação das bases para o gigantesco desenvolvimento da indústria britânica no século 19, o século da supremacia industrial. Segundo o autor, este comércio triangular deu um triplo estímulo para o crescimento da indústria britânica:

> Os negros eram comprados com artigos britânicos; transportados para as fazendas, eles produziam açúcar, algodão, anil, melaço e outros produtos tropicais, cujo processamento criava novas indústrias na Inglaterra; e, enquanto isso, a manutenção dos negros e seus donos nas fazendas fornecia mais um mercado à indústria britânica, à agricultura da Nova Inglaterra e aos pesqueiros da Terra Nova. Em 1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio colonial triangular ou direto. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos da acumulação do capital que, na Inglaterra, financiou a Revolução Industrial. (WILLIAMS, 2012, p. 90).

Devemos nos perguntar, portanto, porque esta escravidão moderna foi majoritariamente negra. Eric Williams (2012) apresenta algumas hipóteses que tem por base critérios

econômicos. Começa o seu percurso argumentativo apresentando o questionamento, do ponto de vista da Inglaterra, França e Holanda sobre a possessão das terras do Novo Mundo por parte apenas de Portugal e Espanha, que disputavam o território tendo o Papa e a Igreja católica – que eram o centro do poder na Idade Média – como mediadores desta disputa. Comecemos, portanto, com a descoberta das Américas.

> Em 1492, ao descobrir o Novo Mundo em nome da monarquia espanhola, Cristóvão Colombo desencadeou a longa e acirrada disputa internacional pelas possessões coloniais que até hoje, passados 450 anos, continua sem solução. Portugal, que iniciara o movimento de expansão internacional, reivindicou os novos territórios alegando que se enquadravam nos termos de uma bula papal de 1455, autorizando o Reino a reduzir todos os povos infiéis à servidão. (WILLIAMS, 2012, p. 29).

Continua o autor:

> Depois de avaliar cuidadosamente as ambições rivais, o papa lançou uma série de bulas em 1493, estabelecendo uma linha de demarcação entre as possessões coloniais dos dois Estados: as terras a leste ficariam para Portugal, as terras a oeste, com a Espanha. Mas a partilha não satisfez as aspirações portuguesas, e no ano seguinte as partes em conflito chegaram a um acordo mais satisfatório, o Tratado de Tordesilhas, que retificava a decisão papal e permitia que Portugal ficasse com o Brasil. A arbitragem papal e o tratado formal não pretendiam valer para as outras potências, e de fato ambos foram rejeitados. (WILLIAMS, 2012, p. 29-30).

Ficar de fora desta oportunidade de ouro não era uma opção para as outras potências. Todos protestaram: França, Dinamarca, Holanda, mas foi a Inglaterra quem realizou o primeiro ato prático de contestação. Pouco tempo depois, respondeu com a ida de Cabot, em 1497, à América do norte. "A Inglaterra, a França e mesmo a Holanda começaram a contestar o Eixo Ibérico e a reivindicar seu lugar ao sol", neste interim, "o negro também teria seu lugar, mesmo sem pedir: era o sol escaldante das fazendas de cana-de-açúcar, tabaco e algodão do Novo Mundo" (WILLIAMS, 2012, p. 30).

Uma vez de posse de abundantes terras férteis, era preciso coloniza-las. Segundo Williams, as colônias britânicas podem ser divididas em duas grandes categorias gerais: a primeira é aquela onde a agricultura é de subsistência, com uma economia de policultura, diversificada, de pequenos agricultores sitiantes, "'meros rapadores de terra', como ridicularizava Gibbon Wakefield". A segunda, "é a colônia com facilidades para produzir uma agricultura comercial em grande escala para um mercado de exportação" (WILLIAMS, 2012, p. 30). Segundo o autor:

> Na primeira categoria enquadravam-se as colônias no norte do continente americano; na segunda, as colônias de tabaco no continente e as ilhas canavieiras do Caribe. Nessas colônias, como apontou Merivale, a terra e o capital não teriam nenhuma utilidade se não houvesse um trabalho de grupo sob comando. O trabalho precisa ser constante e deve funcionar, ou ser obrigado a funcionar, em cooperação. (WILLIAMS, 2012, p. 31).

Nas colônias do norte do continente americano, o trabalho era disperso e individual, e agora este tipo de colônia a qual Williams enquadrou em um dos dois tipos gerais de colônia, não poderia mais ter lugar nessa história, já que era necessário trabalho de grupo, em cooperação e constante, ainda que forçado. Por isso:

> O entranhado individualismo do agricultor de Massachusetts [uma colônia do norte], praticando sua agricultura intensiva e arrancando com o suor do rosto magros frutos de um solo renitente, devia ceder lugar à disciplina das turmas de trabalhadores braçais do grande capitalista praticando uma monocultura extensiva em grande escala. Sem o trabalho compulsório, o lavrador se entregaria à sua tendência natural de trabalhar a terra para si mesmo. (WILLIAMS, 2012, p. 31, grifo nosso).

Neste trecho, se faz necessária uma ressalva importante. Williams (2012) se refere aos colonos ingleses, fazendeiros no Novo Mundo americano, bem como aos comerciantes europeus, enquanto capitalistas. Vai fazer isso ao longo da obra. Como vimos, para Marx, estes só podem se tornar capitalistas propriamente ditos enquanto capitalistas industriais, o que ainda não possuía lugar na história, apenas em germes. Estes fazendeiros são e estão, na verdade, diretamente vinculados ao capital comercial que passava a se tornar mundial. O que comprova, mais uma vez, que o capital não é uma coisa, e sim uma relação social.

> Inicialmente, Wakefield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas. (MARX, 2013, p. 836).

Neste momento, Williams (2012) retoma uma história, em forma de anedota, contada também por Marx em *O Capital*, sobre o "capitalista" inglês, Sr. Peel, que embarcou para as terras australianas com 50 mil libras no bolso e três mil trabalhadores a tira colo. Ao chegar à colônia de Rio Swan, as terras abundantes foram muito mais atraentes para os trabalhadores do que trabalhar sob seu jugo de patrão. Estes milhares de trabalhadores, homens, mulheres e crianças, preferiram trabalhar por conta própria, como pequenos sitiantes, ao invés de assalariados do "capitalista" Sr. Peel, que "ficou sem nenhum criado para fazer sua cama ou buscar-lhe água do rio. Desditoso Sr. Peel, que previu tudo, menos a exportação das relações inglesas de produção para o rio Swan" (MARX, 2013, p. 836).

Para evitar este tipo de situação nas colônias americanas, a solução foi a escravidão, este é o argumento de Eric Williams. E, "mesmo que fosse um 'recurso odioso', como disse Merivale, a escravidão foi uma instituição econômica de primeira importância". Segundo o autor, esta instituição tinha sido "a base da economia grega e erguera o Império Romano. Nos

tempos modernos, forneceu o açúcar para as xícaras de chá e café do mundo ocidental. Produziu o algodão que foi a base do capitalismo moderno" (WILLIAMS, 2012, p. 32). Para Williams (2012, p.32), ainda que o fundamento desta esteja diretamente vinculado aos interesses econômicos, em uma perspectiva histórica, esta faz parte "daquele quadro geral de tratamento cruel imposto às classes desfavorecidas, das rigorosas leis feudais e das impiedosas leis dos pobres", e conclui afirmando que também compunha este quadro geral a "indiferença com que a classe capitalista em ascensão, estava 'começando a calcular a prosperidade em termos de libras esterlinas e [...] se acostumando com a ideia de sacrificar a vida humana ao deus do aumento da produção" (WILLIAMS, 2012, p. 32).

O historiador trinitário-tobagense introduz Adam Smith enquanto o "paladino intelectual da classe média industrial" (2012, p.32), com sua doutrina da liberdade, onde afirmava abertamente que o trabalho assalariado livre era bem mais rentável que o escravizado. Não somente pela necessidade de sustento dos mesmos, mas, sobretudo pelo fato de não serem consumidores, e, segundo Adam Smith, justamente por isso a experiência universal demonstrava conclusivamente que: "O trabalho feito por escravos, embora pareça custar apenas o sustento deles, no final é o mais caro de todos. Uma pessoa que não pode adquirir bens não terá outro interesse senão comer o máximo e trabalhar o mínimo possível." (SMITH apud WILLIAMNS, 2012, p. 32).

Smith, portanto, partia do pressuposto, com razão, de que existia uma grande superioridade econômica do trabalho assalariado em relação ao trabalho escravo. Então porque a necessidade de trabalho escravo e não de trabalho assalariado? Sabemos, como já vimos, que a cruel instituição da escravidão cumpriu importante tarefa no processo de acumulação primitiva de capital, mas não só exatamente nesta fase. Williams (2012) vai afirmar que o fim da escravidão se deu, centralmente – apesar da atuação do importante movimento abolicionista e da luta organizada dos escravizados, processos também estudados pelo autor – por conta do surgimento do capitalista industrial e sua luta pelo fim do monopólio comercial.

> Enquanto no século XVIII todos os setores econômicos importantes na Inglaterra se alinhavam com o monopólio e o sistema colonial, após 1783[54] todos eles, um a um, passaram a investir contra o monopólio e o sistema escravista das Índias Ocidentais. As exportações britânicas para o mundo consistiam em produtos manufaturados que só podiam ser pagos em matérias-primas: o algodão dos Estados Unidos; o algodão, o café e o açúcar do Brasil; o açúcar de Cuba; o açúcar e o algodão da Índia [...] O monopólio das Índias ocidentais britânicas, proibindo a importação de açúcar proveniente da cana plantada em colônias não britânicas para o consumo interno, era um entrave. Todos os setores importantes da economia – os fabricantes de têxteis de algodão, os armadores, os refinadores de açúcar; todas as cidades industriais e

[54] Tratado de Paris, onde o Reino da Grã-Bretanha reconhece a independência dos Estados Unidos após a Revolução Americana (1776 – 1783).

> comerciais importantes, Londres, Manchester, Liverpool, Birmingham, Sheffield, o West Riding de Yorkshire – aliaram-se no ataque à escravidão e ao monopólio das Índias Ocidentais. (WILLIAMS, 2012, p. 215).

Com isso, conclui o autor:

> O capitalismo mercantil do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. Mas, com isso, ajudou a criar o capitalismo industrial do século XIX, que se virou e destruiu a força motriz do capitalismo mercantil, a escravidão, e todo seu funcionamento. (WILLIAMS, 2012, p. 284).

Contudo, ainda seria possível afirmar, junto com os teóricos da "segunda escravidão"[55], que esta escravidão, agora não mais colonial, mas ainda negra, também foi determinante no fortalecimento do já operante capitalismo industrial inglês ao longo do século 19, principalmente através da manutenção da gigantesca escravização de negros nos estados do sul dos Estados Unidos, do Império brasileiro e da colônia espanhola cubana. Onde, respectivamente, o mercado de algodão, café e açúcar – tendo por base as importações britânicas do algodão branco, colhido por mãos negras, das fazendas estadunidenses – continuaram impulsionando a crescente indústria têxtil inglesa. O longo período da chamada segunda escravidão (1790-1888) dá seus primeiros passos com a vitória dos escravizados na Revolução de Saint-Domingue[56] (1791), ex-colônia francesa e fortíssima na produção de produtos agrícolas. A vitória dos escravizados, liderados por Toussaint L'Overture (1743-1803), auxilia na necessidade de um impulso da produção no Brasil, Cuba e sul dos Estados Unidos; inicia seu fim com a derrota do sul escravista na Guerra de Secessão americana (1861-1865), justamente por ser este o esteio central deste período; e se encerra, formalmente, com a abolição da escravidão no Brasil, em 1888. Este escravismo tardio, prolongado, vai deixar profundas e diferentes marcas na formação social destes três Estados nacionais. O Brasil – diferentemente da república norte-americana, que já possuía há algumas décadas um hemisfério norte inteiro basicamente abolicionista – tinha, ainda, na escravidão, a sua base econômica

[55] O conceito foi cunhado por Dale Tomich, ainda na década de 1980, em um conjunto de artigos coletivos, que aparecerão em livro – *Pelo Prisma da Escravidão* – apenas em 2004. Mais recentemente, o professor Rafael Marquese, o já citado prefaciador de *Capitalismo e Escravidão* (2012), tem avançado em pesquisas através da chave da "segunda escravidão" a partir do ponto de vista da produção cafeeira brasileira. Segundo outro autor desta escola, se assim pudermos chamar: "O termo 'segunda escravidão' tem sido adotado por historiadores dos regimes escravistas que floresceram nas Américas no século XIX, sobretudo no Sul dos Estados Unidos, no Brasil e em Cuba entre 1800 e 1860, e que encontraram sua ruína pouco tempo depois (1865-1888). Tal termo evidencia o fato de que a escravidão nas Américas não se enfraqueceu e terminou no período pós-colonial. Outra maneira de colocar a questão seria afirmar que a industrialização e o advento da modernidade não representaram automaticamente o fim da escravidão, mas que, ao invés disso, a intensificaram e difundiram. O resultado foi uma nova escravidão americana, que reformulou e reorganizou a instituição" (BLACKBURN, 2016, p. 13).

[56] Hoje conhecida como Revolução Haitiana. Para o aprofundamento no tema, recomendamos a leitura de um dos mais importantes clássicos sobre o tema, *Os Jacobinos Negros*, do marxista negro C.L.R. James.

nacional em todos os seus pontos cardinais, tendo por isso nela a sua força motriz econômica, sendo ainda o último dos três países a aboli-la. No caso particular dos Estados Unidos, tal processo também deixa marcas profundas pela força e importância econômica mundial que o sul escravista detinha, mas que seria, e foi, subsumido pelo norte industrial. As cicatrizes desse processo – as leis segregacionistas *Jim Crow* e o forte racismo que se manteve após o fim dessas leis – seguem em aberto até hoje. A máxima de Marx (2013), sobre a relação de determinação entre o capital industrial e comercial (escravista), encontra aqui um nítido exemplo. A questão é que sentimos seus profundos efeitos até hoje. Para os teóricos da "segunda escravidão", o que justifica chamá-la assim, enquanto uma "nova" escravidão, ainda que guardando muitas semelhanças com a primeira fase da escravidão moderna, a chamada escravidão colonial, é que esta "segunda" já se dava sobre as bases do capitalismo industrial nas metrópoles, e, tirando Cuba, esses Estados já haviam se libertado do julgo colonial das metrópoles europeias. Fazendo com que a escravidão ainda tivesse uma fase ascendente já sobre o predomínio industrial no mundo. Clóvis Moura (1994b) por sua vez, ao olhar diretamente para o Brasil, não vai chamar a primeira fase da escravidão moderna de "escravidão colonial" e a segunda fase, ou a nova escravidão, de "segunda escravidão". Vai afirmar que o período do escravismo colonial no Brasil, se subdivide em duas fases distintas: escravismo pleno e escravismo tardio, também uma "nova" escravidão. Além disso, o pioneirismo de detectar a existência de uma "nova" escravidão, num período muito semelhante ao que os teóricos da "segunda escravidão" detectam, nega, portanto, a tese de um bloco monolítico do período escravista brasileiro. A questão é que, para Moura, esta "nova" escravidão não vai representar uma fase ascendente, e sim descendente, enquanto uma fase de transição do escravismo – chamado por ele de "tardio" – para o capitalismo dependente. Para Moura (1994b, p. 15):

> A escravidão teve duas fases distintas não apenas no seu aspecto demográfico, mas, também no social, econômico, político e cultural. Uma fase ascendente, até 1850, quando foi extinto o tráfico internacional de escravos. Outra descendente, de desagregação paulatina. Começa com a Lei Eusébio de Queiroz, que estrangula a dinâmica demográfica via tráfico internacional, garantindo o seu desaparecimento efetivo. A esses dois períodos que se articulam, reestruturam e se desarticulam de acordo com a dinâmica específica de cada um chamamos, respectivamente, *escravismo pleno e escravismo tardio*.

Para Clóvis Moura (1994b), o fim do monopólio comercial com a metrópole – que no Brasil se dá com a chegada de Dom João VI ao país e a subsequente abertura dos portos em 1808 – era apenas mais um dos elementos, mas não o determinante. Segundo o autor:

> Essa liberdade de comércio bem pouco significou para o Brasil no nível de livre escolha de mercado, pois todas as nações que poderiam ser clientes dos nossos produtos estavam envolvidas nas guerras napoleônicas, restando-nos a Inglaterra

> como última alternativa. O processo de desenvolvimento interno desse período irá acontecer superestruturalmente, preservando-se a forma fundamental de trabalho que continua a produzir todo o valor da economia. (MOURA, 1994b, p. 46).

A forma fundamental de trabalho após o fim do monopólio não apenas se preservou, bem como se desenvolveu e se complexificou. Na verdade, esta forma, segundo o autor, acaba por se consolidar entre o período de 1808 até a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850. Por isso, nos parece possível afirmar que, já dentro do período da chamada "segunda escravidão", Clóvis Moura também considera esta fase da escravidão ascendente. Ele simplesmente não dá outro nome a ela, continuando a considerá-la no período do escravismo pleno, apesar de pontuar as diferenças centrais dentro deste mesmo período, sobretudo a complexificação e consolidação do escravismo. A mudança fundamental para ele está no fim do tráfico internacional de escravos, não no fim do monopólio. Como podemos ver:

> A chegada de D. João VI, bem como a proclamação da Independência não alteraram a estrutura social e econômica do Brasil que continuou repondo satisfatoriamente o seu plantel de escravos e produzindo, do mesmo modo, aquelas matérias para o mercado externo, agora mais diversificado e complexo. Pelo contrário, consolidou-se. (MOURA, 1994b, p. 47).

Vejamos alguns números da realidade brasileira à época, uma das três potências escravistas do período, junto com o sul dos Estados Unidos e Cuba:

> Em 1798, dez anos antes da chegada de D. João VI ao Brasil, a sua população escrava era de 1.582.000, perfazendo 47,9% do seu total. Em 1818, três anos antes do seu regresso (26 de abril de 1821) tinham entrado 350.000 escravos africanos, elevando, com isto para 52,5% o seu percentual no total da população brasileira. Durante o reinado de D. Pedro I o tráfico dinamizou-se ainda mais e os traficantes tornaram-se personalidades importantes no Rio de Janeiro. José Honório Rodrigues escreve a respeito que "(...) Maria Graham obteve dados de mais de 21.000 e quase 30.000 negros importados entre 1821 e 1822. O oficial alemão Schilichthorst fez o mesmo cálculo: 20 a 30 mil escravos eram importados e vendidos no Rio de Janeiro e cercanias. Era um negócio muito animado, no qual os traficantes investiam grandes capitais, especialmente por estarem temorosos de que a Grã-Bretanha acabasse por impor o fim da importação. Disse ele que quando chegava um negro bronco entre 15 e 20 anos era comprado por 150 mil réis; uma rapariga valia menos. Um ano depois, o mesmo negro valia 200 mil réis. O alemão chegou em abril de 1824 e em 1825 já a importação devia ter subido a níveis mais altos. Os traficantes eram os negociantes mais ricos da cidade, e muitas de suas casas podiam ser consideradas verdadeiros palácios" (MOURA, 1994b, p. 47).

Neste trecho, onde Moura (1994b) cita os números recuperados pelo historiador José Honório Rodrigues, que, mesmo após o fim do monopólio, a forma fundamental do trabalho, escravizado, se desenvolveu, quantitativa (em números absolutos e relativos) e qualitativamente (em termos de valor de troca desta mercadoria humana). Portanto, para este autor:

> Somente com a Lei Eusébio de Queiroz – proibindo o tráfico internacional – concretamente surgirá o embrião de uma burguesia epidérmica que nasce muito tarde como classe e que não podia desempenhar aquelas funções dinamizadoras atribuídas

> a uma burguesia clássica nos moldes europeus. Aquilo denominado por Caio Prado Jr. De *O Império escravocrata e a aurora burguesa (1850-1889)* é o período no qual o escravismo entra em crise progressiva e a que denominamos de *escravismo tardio*. (MOURA, 1994b, p. 47).

Dito isto, conclui Clóvis Moura (1994b, p. 47):

> Essa burguesia que se inicia no segundo e último período do escravismo era uma burguesia auxiliar, condicionada, dependente, apêndice e colaboradora dos interesses dos compradores, vendedores ou investidores da Nova Metrópole: a Inglaterra. Os seus espaços econômicos, sociais e culturais já estavam tomados, as iniciativas pioneiras acumuladoras de capitais já haviam sido ocupadas e funcionavam independente da sua liderança. Passou, a partir daí, a ser uma burguesia subalterna, que desempenharia funções caudatárias, porém, jamais assumiria o seu papel social e político de transformadora de uma nova etapa histórica da nossa sociedade através de uma proposta de nova ordenação social.

Clóvis Moura (1994b) afirma contundentemente que o caminho do sistema colonial em nosso caso, funda, inevitavelmente, o capitalismo dependente brasileiro, ou seja, um capitalismo que tem nas suas raízes um longo período colonial atrelado organicamente ao trabalho escravizado negro enquanto sua força de trabalho fundamental, sua força motriz, e, concomitantemente, atrelado ao racismo que daí deriva, política, jurídica e ideologicamente; deriva e se consolida enquanto um complexo social que passa, também, a determinar no movimento do real. Portanto, passa a fazer parte, desde sua origem, da estrutura da nascente sociedade, ou melhor, auxiliando determinantemente nas condições para emersão desta nova sociedade. Dito de outra forma: o racismo é estrutural e estruturante do/no capitalismo dependente brasileiro[57].

[57] Dependente inicialmente e, sobretudo, da Inglaterra, como podemos ver através deste exemplo que Clóvis Moura vai trazer à baila a partir de uma citação de Nelson Werneck Sodré sobre as dificuldades e limitações do banqueiro e industrial brasileiro, Visconde de Mauá: "Companhias de gás de propriedade inglesa, no ano de 1876 havia no Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Salvador, Fortaleza e Rio Grande do Sul. Na medida em que o Brasil se urbanizava, os ingleses se instalavam e dominavam a produção de bens de consumo obrigatório. Não havia brecha em que as necessidades de modernização (consumo) aparecessem sem que os ingleses nelas não se instalassem e a dinamizassem em proveito próprio. Mas, os ingleses não apenas dinamizavam a *modernidade* brasileira, como, em contrapartida, procuravam impedir o desenvolvimento da nossa economia, especialmente no setor bancário, ferroviário e industrial nascentes. No particular do setor industrial é significativo como procederam quando alguns brasileiros procuraram competir com eles na área onde estavam interessados em investir. O exemplo de Mauá é ilustrativo porque iniciou a sua carreira sob a proteção dos ingleses e teve a sua falência decretada por solicitação deles em consequência de sua projeção como capitalista e investidor nacional. No particular, escreve o historiador Nelson Werneck Sodré: 'Mauá não lutaria apenas com a resistência do latifúndio, levantada pelos seus representantes políticos; lutaria também contra os investimentos britânicos que disputavam agora a renda nacional, buscando instalar-se nas áreas mais rentáveis, sob o regime de integrais garantias, e particularmente as de transporte, marítimo e terrestre, e dos serviços públicos. Suas iniciativas, por isso mesmo, vão sendo dificultadas e transferidas para os ingleses. Num só caso, o da *Botanican Garden Rail Company* a americanos. Pleiteia garantia de juros para a sua ferrovia e não obtém. Obtém-na os ingleses para as suas empresas ferroviárias na Bahia e no São Francisco e de Pernambuco e ao São Francisco. A sua companhia de iluminação do Rio, passará a ser a *The Rio de Janeiro Gas Company Limited*; a sua companhia de navegação no Amazonas passará a ser a *Amazon Stream Navegation*; a sua concessão para lançamento do seu cabo submarino, vai servir à *Brazilian Submarine Telegraph*

Retornando à citação anterior, com relação aos números apresentados sobre o aumento no tráfico de escravos para o Brasil e o caminho argumentativo utilizado por Clóvis Moura (1994b) acerca do papel não determinante, ainda que inicial e aparentemente, do fim do monopólio comercial, apesar das diferenças, acaba por ter pontos de contato com a proposta teórica da escola da "segunda escravidão", ao mesmo tempo em que se distancia, em partes, do caminho trilhado por Eric Williams (2012). Robin Blackburn (2016, p. 17), por exemplo, em seu texto *Por que segunda escravidão?* vai afirmar que:

> Algumas críticas à escravidão colonial alegavam que sua prática só era comercialmente viável graças à proteção mercantilista. O historiador e líder nacional trinitário Eric Williams defendeu essa ideia em seu influente livro *Capitalism and Slavery*, lançado em 1944. Contudo, o foco dessa alegação era muito limitado. Os senhores de escravos britânicos das Índias Ocidentais prosperaram graças às taxas aplicadas sobre o açúcar de outras partes, que lhes davam acesso privilegiado ao mercado britânico. O desmantelamento do mercantilismo na sequência da Revolução Americana e de outras revoluções atlânticas levou alguns escravistas à ruína, porém ofereceu incentivo e mercados crescentes a muitos outros. Os senhores britânicos e franceses, que haviam sido os mais ricos do hemisfério, viram-se rebaixados e marginalizados. Mas quando as restrições ao comércio foram retiradas, os plantadores de algodão nos Estados Unidos, de cana-de-açúcar em Cuba, e de café no Brasil prosperaram.

Mas, nada disso invalida as grandes contribuições do pensador trinitário-tobagense, inclusive porque nos parece que Williams fez uma afirmação mais geral, a partir do caso da Inglaterra – que não nos parece equivocada, entendendo que a escravidão e o "mercantilismo"

Company; os seus esforços para a construção da ferrovia do Rio a Minas, terminarão pela organização, em outras mãos, da *The Minas and Rio de Janeiro Railwery Company*, com a diferença de tratamento: enquanto o projeto ou empresa é nacional, crescem as dificuldades, faltam as garantias; quando passam à gestão externa, acabam as dificuldades, crescem as garantias. O caso mais característico é o da estrada de ferro de Santos à São Paulo, prolongada depois a Jundiaí. A autorização para a construção foi dada a Mauá, em 1856; o privilégio era de 33 anos, com garantia de juros de 5% sobre o capital 2.900 mil libras, garantia provincial posterior de 2%, e auxílio direto do governo de 100 mil libras. A Bahia ao São Francisco conseguira, a contar de 1856, quando apenas organizada, garantia imperial de juros de 7% para o capital de 1.800 mil libras, prazo de concessão de 90 anos e privilégio de zona de 5 léguas de cada lado em igual período; a Pernambuco ao São Francisco conseguira a garantia de 5% *sobre o capital que fosse necessário*, prazo de 90 anos e privilégio de zona em igual período, mas eram em ambas, desde o início, empresas britânicas. Mauá mandou realizar os estudos técnicos da ferrovia ligando Santos a São Paulo, organizou a empresa, levantando o capital necessário ao início das obras. Logo, nas palavras do próprio Mauá, surgiu uma dificuldade imprevista: os agentes financeiros do Brasil os srs. N. M. Rothschild & Sons, que haviam anteriormente *consentido* que sua firma aparecesse no *prospectus* para dar prestígio à combinação criada *exigiam* então, pagamento daquela concessão de 20 mil libras dos primeiros fundos recolhidos do público efetivamente, tendo de Castro consultado o Sr. Penedo e assegurando-lhe este ser o meio de *garantir* a *subscrição*, teve de Castro de ceder a mais esta exigência, realizando-se em seguida a subscrição das ações, (...) Começaram as obras e surgem novas dificuldades: os empreiteiros ingleses Robert Sharp e Filhos, estão às portas da falência, há uma dívida da ordem de 200 mil libras, os capitalistas ingleses, conluiados com os empreiteiros, negam os pagamentos feitos por Mauá e cerceiam-lhe o crédito em Londres. Mauá leva a questão aos tribunais brasileiros, ganha na instância superior, mas cumpre-se decisão contrária de instância inferior: é a justiça inglesa que deve decidir, e esta decide, muitos anos depois pela prescrição e sem entrar no mérito'. Por este caso isolado, mas significativo, podemos ver como os ingleses além de se apoderarem daquilo que havia de mais dinâmico e lucrativo na economia brasileira, bloqueavam o desenvolvimento brasileiro através, entre outras coisas, do protecionismo governamental que os beneficiava de forma acintosa". (MOURA, 1994b, p. 59-60, grifo do autor).

criaram, de fato, as bases para o desenvolvimento do capital industrial –, e estes se davam mediante o monopólio comercial. Com o seu fim, se inicia o fim dos dois anteriores. Afirma isso, contudo, sem observar mais profundamente as diferentes particularidades da escravidão negra no Novo Mundo. E, neste sentido, os números não mentem. Porém, em linhas gerais, com o fim do monopólio mercantil, ainda que *em germes*, a destruição deste sistema começava, imperceptivelmente, a emergir, pois, segundo uma nota metodológica e conclusiva do autor, ele nos afirma que:

> Essas mudanças econômicas são graduais, imperceptíveis, mas têm um efeito cumulativo irresistível. Os homens, ao buscar seus interesses, raramente tem consciência dos resultados finais de suas ações. O capitalismo mercantil do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. Mas, com isso, ajudou a criar o capitalismo industrial do século XIX, que se virou e destruiu a força motriz do capitalismo mercantil, a escravidão, e todo seu funcionamento. Sem uma compreensão dessas mudanças econômicas, a história do período não tem sentido. (WILLIAMS, 2012, p. 284).

Neste momento, Williams (2012) parece estar operando com as leis da dialética com alguma propriedade, sobretudo com a lei da transformação da quantidade em qualidade, onde o amadurecimento interno da contradição se dá por um processo cumulativo e gradual, muitas vezes de forma silenciosa e imperceptível aos olhos de quem vive o processo, acabando por fim, realizando um salto de qualidade, enquanto uma quebra de continuidade. Ao final do trabalho, retornaremos às suas teses, aplicadas mais diretamente ao caso brasileiro.

Dito isto, retornemos aos argumentos de Eric Williams (2012) acerca dos porquês da escravidão moderna ter sido uma escravidão essencialmente negra. Ainda em comparação com o trabalho livre, "as razões da escravidão", escreveu Gibbon Wakefield (1849, p.323): "são condições não morais, e sim econômicas; dizem respeito não ao vício e à virtude, e sim à produção". As terras do Novo Mundo eram muito vastas, continentes inteiros, portanto, com a população reduzida da Europa no século XVI, não seria possível garantir a quantidade necessária de trabalhadores livres "para uma produção em grande escala de cana-de-açúcar, tabaco e algodão no Novo Mundo" (WILLIAMS, 2012, p.33). Para que esta instituição não desse prejuízo, os termos já estavam colocados: monocultura, trabalho coletivo, organizado e coordenado, e, sobretudo, constante, ainda que fosse compulsório. Evitando também reproduzir o mesmo erro em que o Sr. Peel incorreu; a escravidão se apresentou enquanto a melhor opção econômica, na verdade, uma necessidade econômica. "Por isso foi necessária a escravidão; e para conseguir escravos, os europeus recorreram primeiro aos aborígines e depois à África" (WILLIAMS, 2012, p.33). A partir desta lógica de funcionamento, com turmas de trabalho organizadas, o dono de escravos consegue ter um uso mais rentável da terra do que o camponês

proprietário ou pequeno agricultor; para estes, o grande lucro dos produtos agrícolas, compensam os custos mais altos do escravismo, ainda que, "o trabalho escravo [seja] mais caro do que o livre, sempre que exista uma abundância de trabalho livre" (WILLIAMS, 2012, p. 33). Tais afirmações ainda não tocam na questão negra da escravidão.

Os primeiros escravizados foram os nativos, pertencentes aos povos originários das terras do Novo Mundo, chamados de índios, o que, em última instância, homogeniza todas as diferentes culturas ali presentes dentro de uma única noção eurocêntrica do "outro", o "índio". O mesmo ocorreu com os africanos e toda a sua diversidade cultural, ficando preconceituosa e simplisticamente reduzidos à noção de "negros". Os "índios" foram os primeiros que se tornaram inicialmente escravos coloniais. Contudo:

> Nas colônias da Nova Inglaterra, a escravidão indígena não era lucrativa, pois aí nenhuma escravidão o era, visto que não se adequava à agricultura diversificada dessas colônias. Além disso, o escravo índio era ineficiente. Os espanhóis descobriram que um negro valia por quatro índios. Um importante funcionário colonial da Hispaniola insistiu em 1518 que "seja dada a permissão para trazer negros, raça robusta para o trabalho, em vez de nativos, tão fracos que só podem ser empregados em tarefas que não exijam resistência, como cuidar dos sítios ou dos milharais [...] O estoque indígena também era limitado, ao passo que o africano era inesgotável. Portanto, os negros foram roubados na África para trabalhar nas terras roubadas aos índios na América. (WILLIAMS, 2012, p. 36-37).

O porque os povos originários indígenas "não se adaptavam" à agricultura diversificada das colônias e ao trabalha escravizado vai ter relação direta, para alguns autores, com o modo de produção local das colônias, no caso, comunista original. No caso brasileiro, segundo Clóvis Moura (1988, p. 43-44):

> [...] O que acontece no particular, é que os indígenas, ainda na fase comunal-primitiva – como já tivemos oportunidade de comentar –, não puderam se adaptar à escravidão, principalmente quando aplicada de modo quase exclusivo à agricultura sedentária, dentro de latifúndios pertencentes a senhores estranhos ao processo de trabalho. A base da economia das tribos indígenas era recoletora. Todo o equipamento psicológico dos índios, portanto, foi atingido quando o tentaram escravizar. Daí a sua reação, coisa que não aconteceu com o negro que, oriundo de culturas já em estágio superior, conhecendo a agricultura e a escravidão, pôde alcançar nível técnico exigido pelo colonizador para os trabalhos agrícolas. No que também não vai nenhuma inferioridade do negro de ordem biológica, mas, pelo contrário, maior evolução social. A prova, no entanto, de que o negro também não foi elemento dócil ou adaptável à escravidão, veremos no decorrer deste trabalho.

Nos parece de suma importância problematizar tal visão. A primeira tem a ver com o conhecimento do território nativo por parte dos ameríndios e sua maior capacidade de resistência e fuga em seu *habitat* natural. Essa visão, supracitada na citação, parece ser legatária, segundo Gorender (2016), do missionário jesuíta Padro Antônio Vieira. Vejamos:

> Acontece, todavia, que, ao longo do tempo, cristalizou-se entre os colonizadores o estereótipo do índio como trabalhador débil e indolente. Em carta à Câmara do Pará,

> já em meados do século XVII, resumiu o Padre Antônio Vieira o que considerava as causas da ineficiência do índio como escravo em comparação com o africano: a) os índios são menos capazes de trabalho; b) são menos resistentes às doenças; c) fogem mais facilmente; d) morrem de saudades de sua vida original. O curioso é que historiadores até hoje pouco mais fizeram do que seguir as linhas explicativas indicadas por Vieira, aceitando-as sem exame crítico. As razões de Vieira são apenas parcialmente verdadeiras e, demais, ele não tocou nos aspectos mais profundos do problema. À época em que escrevia o célebre jesuíta, já se sabia que os africanos também costumavam ser dizimados por doenças infecciosas e que sua propensão à rebeldia e à fuga não era inferior à dos ameríndios, apesar da desvantagem do *habitat* estranho. A diferença não devia ser senão de gradação, de intensidade, nem sempre maior nos ameríndios. Mas onde a explicação de Vieira, acompanhada por tantos historiadores, mais se afasta da realidade é no referente à capacidade de trabalho e de aprendizagem dos índios. (GORENDER, 2016, p. 161).

Gorender (2016), apesar de mostrar que o ameríndio era capaz de realizar diversos trabalhos e de deter conhecimentos específicos que foram úteis a colonização, reafirma, porém, a "ineficiência do índio", ainda que somente em comparação ao africano. Segundo o autor: "A fim de apreender as razões profundas da *ineficiência* do índio, na relatividade de sua comparação com o africano e do ambiente escravista comum a ambos, precisamos ir além da explicação de Vieira, aliás ideologicamente comprometida." (GORENDER, 2016, p. 162).

O primeiro argumento do autor, "antes de tudo", era que o índio "parecia" débil no trabalho e "sucumbia com rapidez" ao trabalho escravo, porque se tornou uma mercadoria muito barata, "usada e gasta pelo dono sem cuidado". A partir daqui, retorna ao mesmo argumento de Moura, no que tange às relações desse processo com o modo de produção comunista primitivo dos indígenas, mas de maneira a positiva-las, no sentido da resistência às tentativas jesuítas – muitas vezes frustradas[58] – de aculturação religiosa dos mesmos. Para o autor: "o conjunto de representações ideais do índio, forma de consciência própria ao comunismo primitivo em pleno florescimento, resistiu com extremo vigor às imposições aculturativas" (GORENDER, 2016, p. 163). Ao contrário de nossos povos originários, "os africanos chegaram ao Brasil já destribalizados, arrancados do meio social originário e convertidos à força em indivíduos dessocializados". E, neste sentido, "o tráfico arrebanhou negros procedentes de numerosas etnias, heterogêneas do ponto de vista da evolução social, da

[58] "Mecenas Dourado, na obra citada, abordou um aspecto particular do fenômeno, ou seja, a extrema dificuldade dos missionários de inculcarem a religião cristã na mente dos indígenas. O *Diálogo da conversão do gentio*, cit., escrito pelo Padre Manuel da Nóbrega, manifesta as dúvidas e mesmo a angústia diante do problema, o que iria induzir o autor, bem como Anchieta e outros membros da Companhia de Jesus, a louvar os processos coercitivos para sujeição e aldeamento dos índios. Nos dias atuais, a consciência coletivista das tribos remanescentes, expressão de seu modo de vida tradicional, continua obstáculo insuperável pelas tentativas persuasivas de aculturação, o que leva a sociedade civilizada a aplicar os velhos métodos de desintegração tribal com o propósito de "integrar" o índio numa ordem social que não compreende e que o degrada, quando o absorve." (GORENDER, 2016, p. 163).

língua, das tradições, costumes etc.". Gorender (2016) também vai buscar afirmar uma maior evolução social dos povos de África, onde afirma que:

> Por sua evolução endógena – e não por influência árabe, como supõem historiadores racistas –, haviam esses povos negros alcançado notável progresso na agropecuária e no artesanato, principalmente no trabalho com os metais, especialidade em que, sob alguns aspectos, achavam-se mais adiantados do que os europeus da época (GORENDER, 2016, p. 164).

Entretanto, o que nos parece ser mais decisivo, não guarda relação direta com o(s) modo(s) de produção indígena(s) ou africano(s), mas com o caminho que representaria uma maior possibilidade de garantir vantagens comerciais, lucro e segurança de um desenvolvimento da colônia que estivesse nas mãos da Coroa portuguesa e não na formação muito rápida de uma "elite" local de colonos "brasileiros". Aqui parece entrar o papel dos bandeirantes e das bandeiras, milícias organizadas e especializadas na captura, escravização e comercialização de indígenas, sobretudo a partir da Vila de São Vicente, onde hoje se localiza o estado de São Paulo. As "guerras justas", aprovadas e autorizadas pela Carta Régia de 1570, deram o tom da vida colonial, no mínimo, até o começo do século 17 e, para alguns autores, até meados deste mesmo século, onde o perfil dos escravizados ainda era majoritariamente de indígenas. A Coroa precisou intervir e, de alguma maneira, frear o fortalecimento comercial dos bandeirantes, tirando maiores vantagens deste processo e, foi capaz de fazer isso, ampliando e conectando mais profundamente o Brasil ao acesso que já detinha da rede de comércio de escravizados negros[59], que já se encontrava organizada, há séculos, em África, por conta do tráfico transaariano dirigido até então pelos muçulmanos. "Não obstante, chama a atenção o fato de os colonos portugueses terem reclamado a introdução de africanos desde muito cedo, quando ainda a reserva populacional autóctone devia ser abundante"[60] (GORENDER, 2016, p. 160-161). Por fim:

> O estereótipo do índio incapaz convinha decerto à Coroa e aos traficantes, que tinham no comércio de africanos fabulosa fonte de lucros. Em termos atuais, poder-se-ia dizer que o estereótipo serviu a uma técnica de *marketing*. À qual teria contribuído,

[59] Segundo Clóvis Moura (2014, p. 177-178), Portugal: "era uma sociedade em plena decadência que ia suprir-se de riquezas nas colônias. Mas, não apenas de riquezas: também de trabalhadores que iam compulsoriamente para a Metrópole a fim de serem escravizados. Esse colonialismo endógeno de Portugal, conforme já frisamos, decorreu, de um lado, de sua decadência e despovoamento, e, de outro, da posse de territórios de além-mar capazes de enriquecer uma camada parasitária que vivia da ostentação e do fausto em cima da população local de pobres e miseráveis, mas incapaz de investir para dinamizar a economia de Portugal. Esse colonialismo endógeno surgiu da necessidade de Portugal repor os braços para o trabalho, subtraídos pelas guerras e aventuras, bem como da ocupação das colônias. E o negro africano foi levado e escravizado para suprir esse vácuo demográfico. [...] de 1441 a 1505, teriam sido levados da África para Portugal 'pelo menos umas 140.000 cabeças humanas possivelmente 150.000'".

[60] "Ver, por exemplo, os reclamos dos donatários Pero de Góis (Carta a Martim Ferreira, 18 ago. 1545) e Duarte Coelho (Carta a D. João II, 27 abr. 1542). In: *HCPB*, v.3, p.262 e 314." (GORENDER, 2016, p. 161).

> deliberadamente ou por coincidência, segundo sugere Maurício Goulart, a política do Vaticano de proteção aos índios americanos e de aprovação da escravidão dos negros.

De volta ao caso das índias ocidentais, pelo caminho de Williams, o sequestro e a compra de escravos em África não se deram imediatamente após a escravização indígena, antes disso, teve lugar na história o trabalho do branco pobre, o "engajado" (*indentured servants*), uma espécie de servidão ou "escravidão" contratual temporária, paga em serviços pelo custeio da passagem para o Novo Mundo[61]. Ainda existiram também os "quitadores", aqueles que "combinavam com o capitão do navio que pagariam a passagem na chegada ou dentro de um determinado prazo a contar da chegada; se não cumprissem o acordado, o capitão os venderia em hasta pública". E, como vimos no item da acumulação primitiva de capital, em decorrência da expropriação, cercamento e clareamento das terras dos camponeses europeus, surgiu uma enorme massa de mendigos, "vagabundos" e assaltantes, que eram enviados ao Novo Mundo "por política deliberada do governo para trabalhar por um período de tempo estipulado". (WILLIAMS, 2012, p. 37-38). Este movimento geraria uma dupla vantagem, e isto aparece em um documento oficial entregue a Jaime I[62] em 1606, por Francis Bacon, que afirmou que com a emigração destes se ganharia "uma dupla vantagem, evitando gente aqui e usando-a lá" (WILLIAMS, 2012, p. 38).

A questão é que a política do engajamento de brancos pobres cresceu e se fortaleceu, chegando a se desenvolver um tráfico regular destes:

> Entre 1654 e 1685, só de Bristol partiram 10 mil deles, sobretudo para as Índias Ocidentais e a Virgínia. Em 1683, os engajados brancos correspondiam a um sexto da população da Virgínia. Dois terços dos imigrantes da Pensilvânia no século XVIII eram engajados brancos; em quatro anos, só a Filadélfia recebeu 25 mil deles. Calcula-se que, durante o período colonial, mais de 250 mil pessoas pertenciam a essa categoria, e provavelmente correspondiam à metade de todos os imigrantes ingleses. (WILLIAMS, 2012, p. 38-39).

Neste momento, surge a figura do "engajador", ou seja, do sequestrador, ficando conhecido como "espírito", que andava pelas sombras, aliciando adultos com álcool; crianças com doces; mulheres com promessas de uma vida melhor longe da opressão do marido; estas eram incentivadas a abandonar seus respectivos maridos, com a promessa de uma vida melhor nas Américas. Além disso, a legislação feudal, como vimos, contribuiu em grande escala para este processo, passando a considerar o desterro como punição para vários tipos de crime, como por exemplo, "em 1745, a punição para o roubo de uma colher de prata e um relógio de ouro

[61] Do ponto de vista cronológico, tal experiência não aconteceu desta forma no Brasil, onde o "engajamento branco" se deu, em escala bastante reduzida, no século XIX. É possível ver mais sobre o tema em Rosa (2021).
[62] Jaime Stuart, Rei da Escócia e depois da Inglaterra nos séculos XVI e XVII.

foi o desterro". A questão é que, para Williams (2012, p. 41): "O grande problema num país novo é a mão de obra, e o trabalho dos degradados, como assinalou Merivale, equivalia a um presente que o governo dava de graça aos moradores das colônias, que não precisavam arcar com as despesas da importação.".

Os problemas políticos, civis e religiosos intensificaram o tráfico de engajados. "Tal foi o destino de muitos prisioneiros irlandeses de Cromwell[63], que foram enviados para as Índias Ocidentais [...] os irlandeses, porém, eram peões pobres, odiavam os ingleses, estavam sempre prontos a ajudar os inimigos da Inglaterra" (WILLIAMS, 2012, p. 41-42). Marx irá tratar especificamente desta questão entre irlandeses e ingleses; veremos isto mais a frente. O tráfico de engajados, "diz-se, contava com a participação da própria rainha" (WILLIAMS, 2012, p. 42). O seu transporte não era exatamente igual ao transporte de africanos, um dos maiores crimes da humanidade, que eram os navios negreiros, mas guardava semelhanças importantes:

> O transporte de engajados brancos mostra à sua verdadeira luz os horrores da Rota do Meio – não algo incomum ou desumano, mas parte integrante da época. Os emigrantes iam comprimidos como sardinhas. Segundo Mittelberger, para cada um deles era designado um espaço de sessenta centímetros de largura por 1,80 metro de comprimento na horizontal. As embarcações eram pequenas; a viagem, longa; a comida, à falta de refrigeração, ruim; as doenças, inevitáveis. Uma petição ao Parlamento em 1659 descreve como 72 engajados ficaram trancafiados sob o convés durante toda a viagem, por cinco semanas e meia, 'entre cavalos, de forma que, pelo calor e umidade sob o trópico, suas almas desfaleceram'. (WILLIAMS, 2012, p. 42-43).

As semelhanças também existiram do ponto de vista do açoite, segundo Williams (2012, p.47): "expressou-se a esperança de que os engajados brancos fossem poupados ao açoite tão prodigamente distribuído entre seus camaradas negros. Não tiveram tanta sorte". A razão para isso estava no contrato temporário, portanto, o fazendeiro precisava explorar o máximo de trabalho possível destes engajados durante este espaço de tempo, já que estes se diferenciavam dos negros africanos, que eram servidores perpétuos, por isso, escravizados. Os fazendeiros viam os engajados enquanto "lixo branco" e "eram agrupados com os negros na mesma condição de trabalhadores braçais". O Conselho de Montserrat declarou, em 1680, que: "nenhuma dessas colônias teve ou terá qualquer melhoria considerável sem um abastecimento de negros e engajados brancos" (WILLIAMS, 2012, p.48). Esses trabalhadores brancos, para Edmund Burke eram um "rebanho miserável"; para Voltaire, nada mais do que a "ralé". Tudo isso levou Daniel Defoe, escritor e jornalista inglês da época, a considerar o trabalhador engajado branco também enquanto um escravo, tal qual o negro. Não era!

[63] Líder político e militar setecentista da Inglaterra.

> A privação da liberdade do engajado era por tempo limitado, o negro era escravo por toda a vida. A condição do engajado não se transmitia aos filhos, os filhos dos negros herdavam a condição da mãe. O senhor jamais teve controle absoluto sobre a pessoa e a liberdade do engajado, tal como tinha sobre o escravo. O engajado possuía direitos – limitados, mas reconhecidos por lei e especificados em contrato. Tinha por exemplo, um direito limitado à propriedade. Na lei positiva, o engajado nunca foi equiparado a um bem móvel ou imóvel [...] Assim, o engajado europeu podia esperar na América uma liberdade que a servidão feudal não lhe concedia. (WILLIAMS, 2012, p. 48).

Portanto, até o "lixo branco" se encontrava em condições privilegiadas em relação às do povo negro, este sim, literalmente escravizado. Neste exato sentido, a política do tráfico de engajados brancos apresentava limites, por que ao se desobrigarem do contrato, estes trabalhadores se tornavam pequenos sitiantes e, pela indiscutível experiência brutal a qual haviam passado, se tornavam "uma força democrática numa sociedade de grandes fazendeiros aristocráticos, e foram os pioneiros na expansão para o Oeste" (WILLIAMS, 2012, p. 49). Somado a isso, o fornecimento estava ficando cada vez mais difícil, já que "a demanda das fazendas superava o número de condenações na Inglaterra" (WILLIAMS, 2012, p. 49). Além disso, por conta das características fenotípicas, era muito mais fácil para o engajado branco fugir e, em certas condições, permanecer a salvo. Para o negro era ao contrário e, ainda que alforriado, por autodefesa, preferia permanecer nas redondezas onde as pessoas o conheciam, porque em outra localidade poderia ser tido enquanto fugitivo ou "vagabundo", sendo forçado a regressar a condição de escravizado. Segundo Williams (2012, p. 49-50):

> Com as diferenças raciais ficava mais fácil justificar e racionalizar a escravidão negra, arrancar uma obediência mecânica como a um boi de tração ou um cavalo de carga, exigir aquela resignação e aquela completa sujeição moral e intelectual indispensáveis para a existência do trabalho escravo. Por fim, e este era o fato decisivo, o escravo negro era mais barato. O dinheiro por dez anos de serviço de um branco comprava toda a vida de um negro. Como declarou o governador de Barbados, os fazendeiros locais descobriram pela experiência que "três pretos trabalham melhor e mais barato do que um branco".

Contudo, o tráfico de engajados brancos constituiu uma das primeiras bases de experiência que teve um papel importante para o tráfico internacional de escravizados negros.

> O sequestro na África não enfrentava as dificuldades que surgiam na Inglaterra. Os capitães e os navios tinham a experiência de um para orientá-los no outro. Bristol, o centro do tráfico de engajados, tornou-se um dos centros do tráfico de escravos. O capital acumulado num financiou o outro. O serviço forçado branco foi a base histórica sobre a qual se edificou a escravidão negra. Os feitores dos degradados nas fazendas não tiveram dificuldade em se tornar feitores de escravos. Escreve o professor Phillips: "Em larga medida, os africanos chegaram depois, inserindo-se num sistema já desenvolvido". (WILLIAMS, 2012, p. 50).

Com isso, conclui o autor:

> Eis aí, portanto, a origem da escravidão negra. A razão foi econômica, não racial; não teve a ver com a cor da pele do trabalhador, e sim com o baixo custo da mão de obra.

> Comparada ao trabalho indígena e branco, a escravidão negra era muito superior [...] Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características "sub-humanas" tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato. Não era uma teoria; era uma conclusão prática extraída da experiência pessoal do fazendeiro. Ele iria até a Lua, se precisasse, para conseguir mão de obra. A África ficava mais perto do que a Lua, mais perto também do que as terras mais populosas da Índia e da China. Mas estas também teriam sua vez. (WILLIAMS, 2012, p. 50-51).

Outro fator determinante, não apresentado pelo autor, é o fato de que, bem anterior à chegada dos europeus, já existia em África um enorme sistema de escravidão. Esta se apresentava em algumas regiões do continente, onde as elites locais e os governantes escravizavam os pobres e despossuídos, e/ou perdedores de guerras, mas, este não foi o fator determinante. O tráfico de escravos entre África e o mundo árabe foi o principal fator para a existência de um grande sistema de escravidão em África que serviu também de base para o posterior tráfico em direção ao oceano atlântico, rumo ao Novo Mundo. Segundo o escritor congolês Elikia M'Bokolo (2009, p. 211): "Uma primeira corrente do tráfico, provavelmente a mais importante, ligava a costa oriental da África com a Arábia. Os escravos apareciam aí como uma das mercadorias, contando entre as mais procuradas, sendo as outras o marfim, o ouro e até a madeira.".

Durante esta relação, que se inicia por volta do século VII, uma mudança brusca vai ocorrer com o advento do Islã e as pregações do profeta Muhammad, como nos afirma o autor:

> As longas relações da Arábia com a África, pelo mar Vermelho e pelo Oceano Indico, explicam que os árabes se encontrem em lugar de destaque na vasta galeria dos negreiros. Este comércio, começado em pequena escala e certamente nos dois sentidos antes do Islã, conheceu uma brusca mudança de escala após a pregação do profeta Muhammad e a expansão árabe na África do Norte. (M'BOKOLO, 2009, p. 211).

Este tráfico de escravos entre África e Arábia – que antes se dava em via de mão dupla – se alterou com a morte do profeta Muhammad[64] (571-632); com a criação do Califado[65]; com a expansão militar e da nova religião islâmica, o tráfico de escravos deixa de ser marginal no continente africano e ganha importância nas estruturas locais. Este tráfico em específico contribuiu em larga escala para a chegada dos europeus séculos mais tarde:

> Por um lado, abriram caminho aos tráficos europeus, o do Atlântico e do Oceano Indico, que se inscreveram na sua esteira. Por outro lado, contribuíram para dar forma e depois para transmitir aos europeus as percepções e imagens dos africanos suas atitudes e seus preconceitos, suas crenças e suas convicções sem as quais este "comércio pouco comum" não se teria tornado tão comum (M'BOKOLO, 2009, p. 211).

[64] Mais conhecido como Maomé, foi um líder religioso, militar e político árabe, que conseguiu unificar muitas tribos árabes, permitindo a criação do Califado.
[65] O termo significa "sucessão", ou aqueles que governarão após o profeta. Esta figura é o Califa.

Esta base escravocrata prévia contribuiu (mas não determinou, como veremos) para dar forma às percepções e preconceitos europeus e, ao passo que foram adentrando a costa atlântica africana, ao longo dos vários séculos de tráfico negreiro para as Américas – onde "a escravidão criara a perniciosa tradição segundo a qual o trabalho braçal era o símbolo do escravo e a esfera de atividade do negro" (WILLIAMS, 2012, p. 61) –, com isso se consolidou, objetivamente, a imagem universalista e ao mesmo tempo centrista dos europeus – ou eurocêntrica – em relação ao "outro", o bárbaro, o não civilizado, o inferior, o não humano.

Este caminho que trilhamos até aqui, sobretudo a partir da situação colonial, é o que vai explicar e "justificar" qualquer intervenção econômica para manutenção e ampliação das taxas de lucro, que se deu e sempre se dará, também, através da violência (física ou simbólica). Pois, se "a violência é a parteira de toda a sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova, ela mesma é uma potência econômica" (MARX, 2013, p. 821), isso quer dizer que, por este caminho da citação, entendendo a violência ela mesma enquanto uma potência econômica, ela não é somente a parteira; é também a babá, na infância do capital; a professora, na juventude; a patroa na vida adulta; e segue sendo hoje a cuidadora do asilo, na velhice atual do capital. Por isso, também, terá que ser ela, a violência, a coveira deste sistema que já apodrece.

Igualmente para Frantz Fanon, um psiquiatra nascido na Martinica, ex-colônia e hoje região administrativa da França, a violência teve papel central neste sistema. Para este autor, que foi um dos mais importantes militantes das lutas pela libertação colonial em África e no mundo, tendo destacado papel, sobretudo na Revolução Argelina, é necessário dizer que:

> Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É o colono que *fez* e *continua* a *fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial. (FANON, 1968, p. 26).

Neste caminho, continua o autor:

> Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de "desorientadores". Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. (FANON, 1968, p. 28).

E é justamente por isso que a conclusão do autor, não poderia ser diferente:

> Não se desorganiza uma sociedade, por mais primitiva que seja, com tal programa se não se está decidido desde o início, isto é, desde a formulação mesma deste programa, a destruir todos os obstáculos encontrados no caminho. O colonizado que resolve cumprir este programa, tornar-se o motor que o impulsiona, está preparado sempre

> para a violência. Desde seu nascimento percebe claramente que este mundo estreito, semeado de interdições, não pode ser reformulado senão pela violência absoluta. (FANON, 1968, p. 27).

O sistema colonial criou, portanto, ao mesmo tempo, o colonizador (ou colonialista) e o seu oposto, o colonizado. O branco europeu "civilizador" e o "bárbaro" não-branco/não-europeu; em nosso caso, o "bárbaro" preto africano. Ou seja, o opressor e o oprimido. O francês Jean-Paul Sartre, prefaciador da obra *Os Condenados da Terra* (1961), de Fanon, que acabamos de citar, vai detalhar mais um pouco a violência deste sistema:

> Com o trabalho forçado, dá-se o contrário: nada de contrato; além disso, é preciso intimidar; patenteia-se, portanto a opressão. Nossos soldados no ultramar rechaçam o universalismo metropolitano, aplicam ao gênero humano o *numerus clausus;* uma vez que ninguém pode sem crime espoliar seu semelhante, escravizá-Io ou matá-Io, eles dão por assente que o colonizado não é o semelhante do homem. Nossa tropa de choque recebeu a missão de transformar essa certeza abstrata em realidade: a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga. A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-Ios. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-Ios pela fadiga. Desnutridos, enfermos; se ainda resistem, o medo concluirá o trabalho; assestam-se os fuzis sobre o camponês; vêm civis que se instalam na terra e o obrigam a cultivá-Ia para eles. Se resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade. (SARTRE, 1968, p. 9).

Toda essa violência, necessária a viabilidade do sistema colonial, em última instância, demonstrava também as suas fraquezas, no exato sentido de que um ser humano reduzido à condição animal, domesticado, acaba por sair mais caro do que produtivo, como já vimos.

> A coisa é conduzida a toque de caixa, por peritos: não é de hoje que datam os "serviços psicológicos". Nem a lavagem cerebral. E, no entanto, malgrado tantos esforços, o objetivo não é atingido em parte nenhuma: no Congo, onde se cortavam as mãos dos negros, nem em Angola onde, bem recentemente, furavam-se os lábios dos descontentes para os fechar com cadeados. E não afirmo que seja impossível converter um homem num animal; digo que não se chega a tanto sem o enfraquecer consideravelmente; as bordoadas não bastam, é necessário recorrer à desnutrição. É o tédio, com a servidão. Quando domesticamos um membro de nossa espécie, diminuímos o seu rendimento e, por pouco que lhe demos, um homem reduzido à condição de animal doméstico acaba por custar mais do que produz. (SARTRE, 1968, p. 9-10).

Apesar disso, foi exatamente desta forma, "reduzidos à condição de animais domésticos" que milhões e milhões de negros e negras; povos nativos e originários colonizados, viveram. Esta forma de se relacionar socialmente tem consequências, e hoje estamos diante delas, tentando explicar, muitas vezes, apenas o que elas – aparentemente – são. É preciso mergulhar um pouco mais fundo, sobretudo no campo da ideologia, enquanto expressão fenomênica de uma base material concreta.

1.6. Albert Memmi e a ideologia colonial

Sartre é também prefaciador de outro clássico sobre o sistema colonial, a obra *Retrato do Colonizado precedido do Retrato do Colonizador*, publicada em 1957, pelo tunisiano naturalizado francês Albert Memmi. Memmi, de origem judaica, nasceu em 1921 e trabalhou nos campos de concentração de trabalho forçado da Tunísia, ex-colônia francesa, localizada no norte da África, quando esta foi dominada pelos nazistas na década de 1940. A obra deste autor nos revela profunda e dramaticamente a dialética entre colonizador e colonizado. Para Memmi, o fato colonial é fundamentalmente econômico, mas não só. Talvez seja essa a grande contribuição da obra, ou seja, partindo de uma base que só poderia ser econômica, conseguir desvelar o colonialismo enquanto um fenômeno próprio.

> Assim censuraram-me por não ter construído retratos exclusivamente sobre uma estrutura econômica. A noção de *privilégio*, como no entanto repeti com frequência, está no cerne da relação colonial. Privilégio econômico, sem dúvida nenhuma; e aproveito a ocasião para reafirmá-la vigorosamente: o aspecto econômico da colonização é para mim fundamental. O livro não se inicia com a denúncia de uma pretensa missão moral ou cultural da colonização e com a demonstração de que a noção de lucro é nela essencial? Não destaquei com frequência que inúmeras carências do colonizado são o resultado quase direto das vantagens nelas encontradas pelo colonizador? [...] Mas o *privilégio colonial não é unicamente econômico*. (MEMMI, 2007, p. 16-17).

Esta afirmação de Memmi (2007) nos parece bastante acertada. Como já afirmamos anteriormente, a estrutura econômica de uma determinada sociabilidade vai, necessariamente, se expressar em uma superestrutura política, jurídica e ideológica, conformando, portanto, a consciência de um determinado tempo histórico a partir da predominância das ideias da classe dominante. Uma vez conformada esta superestrutura, ela também incide objetivamente sobre o real, ainda que permaneça sendo determinada pela estrutura econômica. Não à toa, Memmi (2007) não irá colocar em xeque as "descobertas marxistas", como ele mesmo irá afirmar, ainda que faça duríssimas críticas aos Partidos Comunistas de sua época, sobretudo ao Partido Comunista Francês, que, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, de fato, cometeu alguns erros gravíssimos. Segundo o autor:

> Quando observamos o convívio entre o colonizador e o colonizado, logo descobrimos que tanto a humilhação cotidiana do colonizado quanto seu esmagamento objetivo não são apenas econômicos; o triunfo permanente do colonizador não é apenas econômico. O pequeno colonizador, o colonizador pobre, também se considerava, e em um certo sentido realmente o era, superior ao colonizado; objetivamente, e não apenas em sua imaginação. A descoberta marxista da importância da economia em toda relação opressiva não está em causa. Mas essa relação apresenta outros traços, que creio ter descoberto na relação colonial. (MEMMI, 2007, p. 17).

Duas considerações devem ser feitas neste momento. A primeira é que, bem como o fato colonial não se restringe apenas ao aspecto econômico; "a descoberta marxista", também não se restringe apenas ao aspecto econômico. Assim o querem aqueles que acabam por vulgarizar a teoria social de Marx (o que não achamos que seja o caso de Memmi). A segunda consideração é que, ao afirmar que "a colonização é primeiramente uma exploração político-econômica", Albert Memmi vai acrescentar que esta exploração, porém, "é uma relação de *povo a povo*, e não de *classe a classe*". E isto, segundo o autor, é o que constitui, a seu ver, "o aspecto *específico* da opressão colonial." (MEMMI, 2007, p. 17). Em primeiro lugar, o próprio Memmi (2007), chegando ao final de seu livro, consciente ou inconscientemente, acaba por relativizar a tese da relação de "povo a povo", como também veremos. Dito isso, ao longo da obra, Memmi (2007) vai se utilizar largamente do debate da ideologia, através de uma embocadura que, no mínimo, se aproxima daquela utilizada por Marx (2007), demonstrando com as suas próprias descobertas – e o caminho pelo qual as obteve – que as descobertas marxistas vão muito para além das econômicas. Todas essas questões que agora levantamos não diminuem em nada a enorme contribuição que esta poderosa arma teórica tem a nos oferecer. Vamos as suas contribuições.

Partindo da base econômica, da busca pelo lucro, o colonizador "percebe que esse [o lucro] só é tão fácil por ser arrancado de outros" (MEMMI, 2007, p. 41). Aí está a base do privilégio do colonizador. Que só pode emergir do necessário rebaixamento dos colonizados, em todos os sentidos. Ao chegar às novas terras, ele não apenas encontra um lugar para si, mas toma aquilo que pertencia aos povos originários, portanto, é também um usurpador. E é assim que "estas três descobertas – lucro, privilégio, usurpação –, estes três progressos da consciência do colonizador, vão moldar sua figura" (MEMMI, 2007, p. 43). Ao diferenciar o "colonial", enquanto um europeu vivendo na colônia sem privilégios, do "colonizador", vai afirmar que, em última instância, o "colonial" não existe; já que "ora, vamos dizer logo, a despeito da aparência ultrajante da afirmação: *o colonial assim definido não existe, pois todos os europeus das colônias são privilegiados"* (MEMMI, 2007, p. 44, grifo do autor). Basta lembrarmo-nos da diferença entre os escravizados negros e os engajados brancos. Ainda que estes últimos, apesar de brancos, tenham sofrido com viagens de navio em condições desumanas; que também tenham sido colocados em regimes de trabalho forçado (temporário); ainda tinham certos direitos garantidos, tinham contratos que estipulavam um prazo limite deste trabalho, tendo acesso, inclusive, a um pedaço de terra posteriormente. Esta é a diferença.

> Pois o privilégio é relativo: em maior ou menor grau, todo colonizador é privilegiado, na medida em que o é *comparativamente* ao colonizado, e em detrimento dele. Se os

> privilégios dos poderosos da colonização são espantosos, os reduzidos privilégios do pequeno colonizador, mesmo o menor deles, são inúmeros. Cada gesto de sua vida cotidiana o põe em relação com o colonizado, e a cada gesto ele se beneficia de reconhecida vantagem. (MEMMI, 2007, p. 45).

É possível o colonizador buscar o caminho da negação do privilégio, e o autor vai dedicar uma seção inteira do livro a esta possibilidade, ou seja, "o colonizador que recusa a si mesmo" (MEMMI, 2007)[66], e, neste sentido, afirma coerentemente, que é difícil fugir da ideologia colonial (eurocêntrica, xenofóbica e racista), pois as determinações materiais ainda são as mesmas. A solução deste problema, ou seja, do colonizador humanitário, que apoiou os movimentos de libertação, só pode se dar, efetivamente, na quebra total deste ciclo, na destruição da situação colonial. Antes disso, o colonizador de "boa vontade", ou não, vai também buscar justificar seus privilégios, pois:

> Não é tão fácil fugir, pelo espírito, de uma situação concreta, recusar a ideologia dessa situação e ao mesmo tempo continuar a viver suas relações objetivas. Sua vida se encontra desde então sob o signo de uma contradição que surge a cada um de seus passos, e que retirará dela toda coerência e toda tranquilidade. (MEMMI, 2007, p. 56).

Aqui ele se refere, sobretudo, aos colonizadores que vivem na colônia e se beneficiam diretamente dela. O autor vai afirmar que quem dá o tom da colônia é a mediocridade, ou seja, o colonizador médio, porque os "bons", sempre partem de volta à metrópole, "seja por ética: não suportam se beneficiar da injustiça cotidiana. Seja simplesmente por orgulho: porque decidem que são de melhor estirpe que o colonizador médio" (MEMMI, 2007, p. 85). Dito pelas suas próprias palavras:

> É o medíocre, enfim, que impõe o tom geral da colônia. É ele o verdadeiro parceiro do colonizado, pois é quem mais precisa de compensação e da vida colonial. É entre ele e o colonizado que se criam as relações coloniais mais típicas. Ele se apegará ainda mais firmemente a essas relações, ao fato colonial, a seu *status quo*, que na medida em que sua existência colonial – ele o pressente – depende disso. Ele apostou fundo, e definitivamente, na colônia. (MEMMI, 2007, p. 88).

É aqui que o autor apresenta o que cunhou chamar de "complexo de Nero"[67], ou seja, a necessária aceitação de si mesmo enquanto um privilegiado não legítimo, portanto, um

---

[66] Para discutir este item do trabalho em sua devida profundidade, precisaríamos desviar um pouco de nosso assunto, e por isso, não o faremos.

[67] Nero foi um dos imperadores de Roma, considerado por muitos historiadores um grande tirano e, sobretudo, um usurpador, por ter ascendido ao poder, que, pela sucessão, seria de seu irmão Britannicus, o filho legitimo do imperador Claudio. Sua mãe, Agripina, que não era mãe de Britannicus, fez Claudio adotar seu filho Nero e, enquanto foi imperatriz, garantiu que Britannicus fosse educado "como um ninguém". No fim, Agripina assassina as pessoas que rodeavam Britannicus, mata o próprio imperador Claudio, assim permitindo Nero ascender ao poder. Ao chegar, Nero passa a perseguir seu irmão Britannicus, que passou a ser tido por todos como louco. Assim, Nero acaba por matar seu irmão e sua própria mãe. Segundo Memmi (2007, p. 91): "Nero, figura exemplar

usurpador. Desta aceitação, segundo o autor, "decorrerão de fato vários traços que podem ser agrupados em um conjunto coerente. Propomos chamar essa constelação de *papel do usurpador* (ou ainda de *complexo de Nero*)" (MEMMI, 2007, p. 89). É a forma pela qual se constrói, subjetivamente, do ponto de vista do colonizador, a aceitação de sua própria ilegitimidade, de sua usurpação; a construção da mentira que fundamenta a sua glória, passando assim, a condição de verdade única.

> Aceitar a si mesmo como colonizador seria essencialmente, como dissemos, aceitar-se como privilegiado não legítimo, isto é, como usurpador. O usurpador, é claro, reivindica seu lugar, e, quando necessário, o defenderá por todos os meios. Ele reivindica, porém, como admite, um lugar usurpado. Isso significa que admite, no próprio momento em que triunfa, que dele triunfa uma imagem que ele mesmo condena. Sua vitória *de fato* jamais o preencherá: resta-lhe inscrevê-la nas leis e na moral. Seria necessário para isso que convencesse os outros, se não a si próprio. Ele precisa, em suma, lavar-se de sua vitória, e das condições em que ela foi obtida. Daí sua obstinação, espantosa em um vencedor, em relação a aparentes futilidades: ele se esforça para falsificar a história, faz com que os textos sejam reescritos, apagaria memórias se necessário. Qualquer coisa, para conseguir transformar sua usurpação em legitimidade. (MEMMI, 2007, p. 90).

Este é o complexo de Nero e ele só poderia se materializar pelo duplo mecanismo que já mencionamos: uma permanente auto-elevação de si próprio, ao mesmo tempo em que rebaixa por completo o colonizado:

> Demonstrar os méritos eminentes do usurpador, tão eminentes que pedem uma recompensa como essa; ou insistir nos deméritos do usurpado, tão profundos que só podem suscitar uma desgraça como essa. E esses dois esforços são de fato inseparáveis. A inquietação do usurpador, sua sede de justificação exige dele, ao mesmo tempo, que se auto-eleve às nuvens, e que afunde o usurpado para baixo da terra. (MEMMI, 2007, p. 90).

No exemplo de Nero, o usurpador romano, a fatalidade da própria usurpação "o arrasta irresistivelmente para esta suprema tentação: a supressão moral e física do usurpado" o levando a assassinar Britannicus, seu próprio irmão. Mas, no caso do colonizador, existe um limite. Porque o colonizado é necessário para que ele exista enquanto colonizador. Ainda que ele desejasse, não poderia, de qualquer forma, eliminar completamente os colonizados. Ao menos, não completamente. Basta eliminar o suficiente para manter o medo atuando permanente e preventivamente em sua ausência. Pois, se pudesse eliminar completamente, quem realizaria as funções mais "desprezíveis" – ou no caso, produtivas e essenciais – que cabem

---

do usurpador, é assim levado a perseguir raivosamente Britannicus, a acossá-lo. Mas quanto mais fizer o mal, mais coincidirá com esse papel atroz que escolheu para si. E quanto mais mergulhar na injustiça, mais odiará Britannicus e mais buscará atingir sua vítima, que o transforma em carrasco. Não contente por ter lhe roubado o trono, tentará privá-lo do único bem que lhe resta, o amor de Junie. Não se trata nem de ciúme puro nem de perversidade: é a fatalidade da usurpação que o arrasta irresistivelmente para esta suprema tentação: a supressão moral e física do usurpado".

majoritariamente aos colonizados? E, no caso do Brasil, majoritariamente aos negros? É por isso que Memmi (2007, p. 92) vai afirmar que:

> Para alguma coisa a desgraça serve: a existência do colonialista é ligada demais à do colonizado, ele jamais poderá ultrapassar essa dialética. Com todas as suas forças, ele precisa negar o colonizado, e, ao mesmo tempo, a existência de sua vítima é indispensável para que ele continue a existir. Uma vez que escolheu manter o sistema colonial, deve empregar mais vigor para defendê-lo do que lhe teria sido necessário para recusá-lo. Uma vez que tomou consciência da injusta relação que o une ao colonizado, precisa aplicar-se sem trégua à absolvição de si mesmo [...] ele é levado a aumentar ainda mais essa distância, a opor irremediavelmente as duas figuras, a sua tão gloriosa, a do colonizado, tão desprezível [...] essa autojustificação culmina em uma verdadeira reconstrução ideal dos dois protagonistas do drama colonial. Nada é mais fácil do que reunir os supostos traços desses dois retratos, propostos pelo colonialista.

Após apresentar mais algumas características do colonizador, como o patriotismo, o conservadorismo e os germes da tentação fascista, o autor resume essa relação colonizador/colonizado enquanto uma relação racista. Segundo Memmi (2007, p. 107, grifo do autor): "É notável que o racismo faça parte de todos os colonialismos, sob todas as latitudes. Não é uma coincidência: *o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado*". Do ponto de vista do colonialista, aquele colonizador que vive na colônia, não se trata de um racismo doutrinal, ou científico, pois seria, "aliás, difícil; o colonialista não gosta de teoria e de teóricos". Já que, "aquele que se sabe em má postura ideológica ou ética se vangloria em geral de ser um homem de ação, que retira suas lições da experiência". Este racismo colonial aparece ao lado daquele dos colonizadores que vivem na Europa e, este, "dos doutrinários europeus aparece como transparente, gelado em ideias, à primeira vista quase sem paixão". Por isso, o racismo colonial em geral, aparece como:

> [Um] conjunto de comportamentos, de reflexos aprendidos, exercidos desde a mais tenra infância, fixado, valorizado pela educação, o racismo colonial é tão espontaneamente incorporado aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das estruturas mais sólidas da personalidade colonialista [...] um esforço constante do colonialista consiste em explicar, justificar e manter, tanto pelo verbo quanto pelo comportamento, o lugar e a sorte do colonizado, seu parceiro no drama colonial, e, portanto, seu próprio lugar. (MEMMI, 2007, p. 107).

Albert Memmi (2007, p. 108) vai afirmar que a análise da atitude racista do colonizador, revela três importantes elementos:

1. Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado.
2. *Valorizar* essas diferenças em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado.
3. Levar essas diferenças ao *absoluto* afirmando que são definitivas e agindo para que passem a sê-lo.

Estes três itens são, de fato, bastante reveladores. Pois, pressupondo que o autor construiu a sua argumentação tendo como ponto de partida o aspecto econômico, material, e não o aspecto moral ou cultural, ele parte para o campo das ideias, recomeçando pela necessidade, por parte do colonizador, de descobrir e pôr em evidência as diferenças entre colonizadores e colonizados – o que vale diretamente para a relação entre brancos e negros, seja do ponto de vista fenotípico ou ainda cultural – feito isso, a necessidade de valorizar essas diferenças em benefício próprio e em detrimento dos colonizados e/ou negros, através dos comportamentos; costumes; traços físicos; e, sobretudo, regulamentar essas diferenças nas leis, como ele já havia pontuado. Feito isso, o autor precisa retornar a dimensão prática da ideologia, onde o colonizador leva essas diferenças ao absoluto e *age* para que essas diferenças passem a operar no real, seja coletiva e formalmente, através do Estado, ou individualmente, no corriqueiro cotidiano. Ainda vai reafirmar, diferentemente de outros teóricos, que *não* está na questão da *diferença em si*, o problema, inclusive por que: "O primeiro procedimento não é o mais revelador da atitude mental do colonialista. Estar à espreita do traço diferencial entre duas populações não é uma característica racista em si. Mas tem seu lugar e assume um sentido particular em um contexto racista." (MEMMI, 2007, p. 108).

Aqui nós temos mais um importante apontamento de que a base do racismo é econômica e não fenotípica e cultural. Estes dois últimos aspectos passam a ser os determinantes marcadores raciais para justificar esta base anterior, passando também a incidir objetivamente no real. Na continuidade da argumentação, o autor parece operar a sua crítica ao racismo, se utilizando de ferramentas metodológicas, de uma crítica à ideologia, similares à qual Marx desenvolveu conjuntamente com Engels na obra *A Ideologia Alemã* (1846). Vejamos:

> E nessas diferenças, sempre infamantes para o colonizado e gloriosas para si, encontra a justificação de sua recusa. Mas talvez o mais importante seja o seguinte: uma vez isolado o traço dos costumes, o fato histórico ou geográfico que caracteriza o colonizado e o opõe ao colonizador, é preciso impedir que se tape o fosso. O colonialista retirará o fato da história, do tempo, e, portanto, de uma evolução possível. O fato sociológico é batizado como biológico, ou melhor, como metafísico. Declara-se que pertence à *essência* do colonizado, fundada na maneira de ser, essencial, dos dois protagonistas, torna-se uma *categoria definitiva*. Ela é o que é porque eles são o que são, e nem um nem outro jamais mudará. (MEMMI, 2007, p. 108).

Primeiro a violência, por motivos econômicos, depois a justificação e a auto-absolvição; com isso, a naturalização das condições degradantes dos colonizados, ou seja, tratando o que é social enquanto natural; a partir da retirada arbitrária do fato – que teve um começo datado – da história, o reapresentando enquanto imutável, eterno, próprio da essência daquele ser. Este

mecanismo exige, portanto, uma melhor compreensão do racismo que emerge do sistema colonial:

> Não como um detalhe mais ou menos acidental, mas como um elemento ***consubstancial*** ao colonialismo. Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição *sine qua non* da vida colonial, como fundamenta sua *imutabilidade*. Só o racismo autoriza a afirmar para a eternidade, substantivando-a, uma relação histórica que teve um começo datado. Daí o seu extraordinário desenvolvimento na colônia; e a coloração racista do menor procedimento, intelectual ou ativo, do colonialista e até mesmo de todo colonizador. E não apenas dos homens da rua: um psiquiatra de Rabat[68] ousou afirmar para mim, após vinte anos de profissão, que as neuroses norte-africanas podiam ser explicadas pela *alma norte-africana*. Essa alma, ou essa etnia ou esse psiquismo dá conta das instituições de um outro século, da ausência de desenvolvimento técnico, da necessária submissão política, da totalidade do drama, enfim. Ela demonstra luminosamente que a situação colonial era irremediável e será definitiva. [Grifo nosso] (MEMMI, 2007, p. 111).

Memmi (2007) não considera a situação colonial, muito menos o racismo, enquanto fenômeno eterno, justamente pelo contrário, apenas está sendo irônico. Isto fica claro, por exemplo, quando logo na página seguinte afirma que, "como a servidão está inscrita na natureza do colonizado [fato que o autor obviamente discorda], e a dominação na sua, não haverá desenlace" (MEMMI, 2007, p.112). Está, na verdade, descrevendo o fenômeno como ele aparece e, não somente como ele aparece, mas, como ele passa a acontecer realmente – o que não quer dizer que sempre foi assim, pois, como vimos, este fenômeno "teve começo datado"; portanto, tampouco, ele assim sempre será. E nisso continua começando a fechar o retrato do colonizador: "Às delícias da virtude recompensada, ele acrescenta a necessidade das leis naturais. A colonização é *eterna*, ele pode considerar seu futuro sem qualquer preocupação" (MEMMI, 2007, p. 112). É aqui que emerge a figura paternalista do colonizador, ou seja, uma vez admitidos o racismo e a desigualdade, o colonizador se pretende "generoso" apesar deles; contudo, apenas até o momento em que o colonizado passa a questionar, reivindicar e se revoltar com a situação colonial, e, se isto acontecer, quem se revolta é o próprio colonizador:

> Pois o paternalismo mais aberto se revolta assim que o colonizado *reivindica* alguma coisa, seus direitos sindicais, por exemplo. Se ele aumenta o salário do colonizado, se sua mulher cuida dele, trata-se de doação, nunca de dever. Se ele reconhecesse que tem deveres, precisaria admitir que o colonizado tem direitos. Ora, está entendido, por tudo o que precede, que ele não tem deveres, e que o colonizado não tem direitos. (MEMMI, 2007, p. 112).

Antes de iniciar o retrato do colonizado, conclui o retrato do colonizador afirmando que "é preciso ainda que essa ordem jamais seja recolocada em questão pelos outros, sobretudo pelo

[68] Capital de Marrocos.

colonizado" (MEMMI, 2007, p. 112). Mas, como veremos, a revolta será inevitável. Antes disso, Memmi, de forma bastante semelhante com o início do capítulo 24 d'*O Capital* de Marx, sobre a assim chamada acumulação primitiva, onde Marx usa como exemplo o mito do pecado original, Memmi, por sua vez, vai apresentar o nascimento do mito da inferioridade do colonizado, fundamentado sobre o traço da preguiça deste em contraponto com o traço do trabalho do colonizador, que, justamente por "nata aptidão ao trabalho", o permitiu acessar, criar e acumular toda a riqueza que ele detém e, dessa forma, acabando por justifica-la. Vejamos pelas palavras do próprio autor:

> Assim como a burguesia propõe uma imagem do proletário, a existência do colonizador demanda e impõe uma imagem do colonizado. Álibis sem os quais o comportamento do colonizador e o do burguês, suas próprias existências, pareceriam escandalosos. Mas expomos a mistificação porque ela lhes convém bastante bem. Consideremos, nesse retrato-acusação, o traço da preguiça. Ele parece reunir a unanimidade dos colonizadores, da Libéria ao Laos, passando pelo Magreb. É fácil ver até que ponto essa caracterização é *cômoda*. Ela ocupa um lugar de destaque na dialética: enobrecimento do colonizador – rebaixamento do colonizado. Além disso, é *economicamente frutífera*. Nada melhor para legitimar o privilégio do colonizador do que seu trabalho; nada melhor para justificar a penúria do colonizado do que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado abarcará, portanto, uma inacreditável preguiça. O do colonizador, o gosto vertical pela ação. Ao mesmo tempo, o colonizador sugere que o emprego do colonizado é pouco rentável, o que autoriza esses salários inverossímeis. (MEMMI, 2007, p. 117).

Sem dúvida existiram colonizados preguiçosos, e era legítimo que assim o fossem, dadas as condições em que se encontravam; justamente por isso "é possível se perguntar se o rendimento deles não é medíocre; se a subalimentação, os baixos salários, o futuro sem perspectivas, uma significação irrisória de seu papel social desinteressam o colonizado de sua tarefa" (MEMMI, 2007, p. 119). O problema não é a possibilidade individual de preguiça, ou até coletiva, o problema é essencializar a preguiça enquanto um traço constitutivo do colonizado. Isto vai se dar por meio da institucionalização da generalização deste traço que, na verdade, é particular, no sentido de ser produto de um contexto historicamente determinado. Para o autor:

> De fato, não se trata de modo algum de uma observação objetiva e, portanto, diferenciada, e submetida a prováveis transformações, mas de uma *instituição*: por meio de sua acusação, o colonizador institui o colonizado como ser preguiçoso. Decide que a preguiça é *constitutiva* da essência do colonizado. Isto posto, torna-se evidente que o colonizado, qualquer que seja a função que assuma, qualquer que seja o zelo com que a ela se dedique, nunca será nada além de preguiçoso. Voltamos sempre ao racismo, que é precisamente uma substantificação, em benefício do acusador, de um traço real ou imaginário do acusado. (MEMMI, 2007, p. 119).

Façamos uma pequena pausa no caminho de Memmi (2007) para observar um exemplo deste processo no Brasil. A "mestiçagem" ou a miscigenação entre pessoas de diferentes etnias,

ao longo de nossa história, foi campo de grandes polêmicas, mas a preguiça, enquanto traço essencial do "mestiço" sempre foi de grande consenso. Se, em um primeiro momento, a "mestiçagem" aparece negativada, sendo completamente rechaçada, sobretudo por conta da postura eugênica até então predominante, que exigia a tentativa de manutenção da "pureza" das raças, como expressa, por exemplo, a obra *A Cura da Fealdade* (1923), do farmacêutico e escritor eugênico Renato Kehl; em outros momentos, ela vai aparecer positivada, como uma das possíveis soluções para o embranquecimento da população, que se transformou mais tarde em política de Estado[69]. Esta vai ser, por exemplo, a posição defendida pelo Brasil no Congresso Mundial das Raças, realizado em 1911, na cidade de Londres, onde "nosso" representante, o médico João Baptista de Lacerda, vai utilizar a tela "A redenção de Cam[70]", de Modesto Brocos y Gomes, para ilustrar, em uma mesma família, a capacidade de branqueamento através da "mestiçagem". Isto vai se expressar também na literatura brasileira, por exemplo, na obra *O Cortiço* (1890), do naturalista Aloísio Azevedo, onde o "mestiço" sempre aparece com traços de boemia, vadiagem, preguiça e etc. Isto também virou política de Estado, quando os negros eram perseguidos e proibidos de se manifestar culturalmente, seja através da capoeira ou do samba[71]. Bem como também a "mulata", que sempre aparece de forma sexualizada, como a "fogosa", a "quente" e etc. Esta relação entre a "mestiçagem" e a ideologia vai ganhar contornos mais definitivos com a obra de Gilberto Freyre (1933), *Casa Grande e Senzala*, e a formação do mito da democracia racial, onde a "mestiçagem" passa a ser positivada ao ponto de afirmar que, no Brasil, não existe racismo e que, por isso, somos uma nação unificada e feliz. Olharemos este debate um pouco mais de perto no próximo item deste trabalho. Voltemos, por agora, ao caminho proposto por Albert Memmi (2007).

Ao colonizador pouco importa "o que o colonizado verdadeiramente é. Longe de querer apreender o colonizado em sua realidade, ele se preocupa em fazê-lo sofrer essa indispensável

[69] Por exemplo, o Art. 2º do decreto 7967, de 18 de setembro de 1945, sobre a política de imigração do Brasil, que dizia abertamente assim: "Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional". Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 02/10/2017.

[70] Cam é o filho amaldiçoado de Moisés, por ter visto o pai em nudez e não ter o coberto. Ao invés disso, relata o ocorrido para seus irmãos Sem e Jefé. Quando Moisés descobre o ocorrido, amaldiçoa Canaã, filho de Cam, como o "servo dos servos". Cam tinha a tarefa de povoar a África, por ser amaldiçoado, esta é uma das explicações mitológicas do porque a África ainda permanece como a região mais subdesenvolvida do mundo.

[71] Em seu artigo, *A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana*, Myrian Sepúlveda dos Santos nos conta que a partir de 1890 a capoeira ou a "capoeiragem" seria proibida por lei, através do artigo 402 do antigo Código Penal da República, no capítulo que tratava dos vadios e capoeiras (artigos 399 a 402), tendo como pena de dois a seis meses de reclusão a quem se atrevesse: "Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, promovendo tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal" (SANTOS, 2004, p. 145).

transformação" (MEMMI, 2007, p. 121-122). Já que o colonizador não pode negar plenamente a existência do colonizado, pois depende dele, se empenha em apresentar todos os aspectos do colonizado enquanto negativos e, neste sentido, "a humanidade do colonizado, recusada pelo colonizador, torna-se, para ele, opaca". Trata-se, de fato, de um processo de desumanização. O colonizado não mais existe enquanto pessoa detentora de personalidade. Coloca-se em prática uma espécie de despersonalização coletiva negativada, ou seja, a padronização de um estereótipo de subjetividade, necessariamente "ligada a uma *falta* psicológica ou ética" (MEMMI, 2007, p. 122), de *todos* os sujeitos colonizados; "o que poderíamos chamar de *marca do plural*" (MEMMI, 2007, p. 123, grifo do autor). Para o autor:

> O colonizado jamais é caracterizado de uma maneira diferencial; só tem direito ao afogamento coletivo anônimo ("*Eles são isto... Eles são todos iguais*"). Se a empregada doméstica colonizada não aparece em uma manhã, o colonizador não dirá que *ela* está doente, ou que *ela* trapaceia, ou que *ela* está tentada a não respeitar um contrato abusivo (sete dias em sete; os domésticos colonizados raramente desfrutam da folga semanal concedida aos outros). Ele afirmará que "não se pode contar com *eles*". Não é uma disposição formal. Ele se recusa a considerar os acontecimentos particulares da vida de sua empregada; essa vida, em sua especificidade, não lhe interessa, sua empregada não existe como *indivíduo*. (MEMMI, 2007, p. 123, grifo do autor).

Este processo de desumanização é tão profundo e objetivo que faz com que os colonizadores não se identifiquem em nenhum aspecto com os colonizados, inclusive e, sobretudo, no aspecto humano. Por isso, não são capazes de gerar qualquer empatia, nem nas situações mais dramáticas. Se pegarmos exemplos recentes, basta olhar para os ataques de grupos fundamentalistas na Somália, onde, no dia 14 de novembro de 2017, explodiu-se um caminhão-bomba na cidade de Mogadíscio, capital da Somália, matando mais de 300 pessoas e deixando diversos feridos. A comoção, por aqui, foi quase imperceptível; algumas manifestações nas redes sociais e praticamente nenhuma cobertura da mídia internacional. A postura normalmente é completamente diferente quando os atentados ocorrem na Europa ou nos EUA; por exemplo, durante o atentado ao jornal satírico francês Charlie Hebdo, em 2015, a comoção foi geral, se expressando inclusive em uma campanha internacional de solidariedade, através da consigna "Je suis Charlie"; além de contar com uma cobertura intensificada na grande mídia. Essa indiferença é construída há séculos e, por óbvio, teria que se expressar, realmente, nas subjetividades das pessoas, ou seja: elas realmente não têm empatia. Nas palavras de Memmi (2007, p. 124):

> Uma multidão metralhada faz com que dê de ombros. Aliás, uma mãe nativa que chora a morte de seu filho, uma mãe nativa que chora a morte de seu marido recorda-lhe apenas vagamente a dor de uma mãe ou de uma esposa. Esses gritos desordenados, esses gestos insólitos bastariam para esfriar sua compaixão se ela viesse a nascer.

Esta forte imagem apresentada pelo autor nos remete, automaticamente, para o extermínio cotidiano da juventude negra no Brasil e o silêncio ensurdecedor de boa parte da sociedade. Pois, quando um jovem negro é assassinado por um "perdido projétil", em campo de céu aberto, é apenas mais uma vida "inútil", de um futuro incerto, que se perde. Mas que, para eles, quase nada se perde, nada, na verdade, pois é uma vida que nem se percebe enquanto vida, portanto, que nada recebe. Para eles, não temos nem nome, somos apenas "negro"; "suspeito"; "menor"; "bandido"; "traficante"; "menina"; "moradora da favela x ou y" e muitos etc. Falemos, então, alguns poucos nomes de homens, mulheres e crianças, que foram exterminados pela ação do Estado brasileiro: Amarildo Dias; Claudia Ferreira; Douglas da Silva (DG); Edílson da Silva; Wilton Esteves Domingos Júnior, Wesley Castro Rodrigues, Cleiton Corrêa de Souza, Carlos Eduardo da Silva de Souza, Roberto de Souza Penha; Maria Eduarda Alves da Conceição, ou ainda, Vitor Gabriel Matheus Leite Coelho. A maioria das pessoas que não tiveram e não tem empatia pelas vidas que se foram, pelas famílias e amigos que ficaram, são produtos desta relação que estamos analisando, mas, também são reprodutoras dela e, somente em condições bem particulares, este ciclo vicioso pode ser quebrado.

É assim, porque inclusive e, sobretudo, o próprio segmento negro da sociedade – ou, pelo caminho de Albert Memmi (2007), o segmento colonizado – também incorpora esta aceitação da condição desumana em que vive como algo próprio de sua essência, naturalizando o que é social, e passa a vivenciá-la realmente em sua vida. Aceitando a si mesmo como inferior. Este mecanismo é bem descrito pelo autor:

> Constantemente confrontado com essa imagem de si mesmo que é proposta, imposta, não apenas nas instituições mas em todo contato humano, como ele poderia não reagir? Ela não lhe pode ser indiferente, colada a ele, como um insulto que voa com o vento. Ele acaba reconhecendo-a, tal como um apelido detestado mas transformado em sinal familiar. A acusação o perturba e o inquieta na mesma proporção em que admira e teme seu poderoso acusador. Será que este não tem uma certa razão?, murmura. Será que não somos mesmo um pouco culpados? Preguiçosos, já que temos tantos ociosos entre nós? Medrosos, já que nos deixamos oprimir? Desejado, difundido pelo colonizador, esse retrato místico e degradante termina, em certa medida, por ser aceito e vivido pelo colonizado. Ele ganha assim uma certa realidade, *contribuindo para o retrato real do colonizado*. Esse mecanismo é conhecido: trata-se de uma mistificação. A ideologia de uma classe dirigente, como se sabe, se faz adotar em larga escala pelas classes dirigidas. (MEMMI, 2007, p. 126).

Aqui o autor demonstra estar claramente operando com as "descobertas marxistas"; pois afinal, não foi Marx, juntamente com Engels, ainda em 1846, n'*A Ideologia Alemã*, que afirmou que "as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes"? (MARX, 2007, p. 47). Ou seja, o próprio autor nos confirma que Marx (2007) foi muito mais do que um "economicista". Contudo, Albert Memmi (2007) parece compreender a ideologia centralmente enquanto uma mistificação do real. Para ele "A caracterização e o papel do colonizado ocupam

um lugar privilegiado na ideologia colonizadora; caracterização infiel ao real". Como veremos no próximo item, a ideologia, apesar de também possuir a dimensão da mentira, não é mera falsificação do real. Ainda que Memmi (2007, p. 126) faça a ressalva de que ela é "incoerente em si mesma, mas necessária e coerente no interior dessa ideologia". Completando também que:

> Esta é a única parcela de verdade nessas noções tão em moda: complexo de dependência, colonizabilidade etc. Existe, seguramente – em certo ponto de sua evolução –, uma certa adesão do colonizado à colonização, e não sua causa; ela nasce *depois* e não antes da ocupação colonial [...] Assim como o colonizador é tentado a aceitar-se como colonizador, o colonizado é obrigado, para viver, a aceitar-se como colonizado. (MEMMI, 2007, p. 127).

Portanto, é possível inferir que, de alguma forma, Memmi (2007) compreende que ideologia não é apenas mistificação ou falsificação do real, mas, expressão ideal da base material do real, que confirma e reafirma este mesmo real. Neste momento, comparando o colonizado com o proletário, o autor vai reafirmar que "na relação colonial, a dominação se exerce de um povo a outro, mas o esquema permanece o mesmo" (MEMMI, 2007, p. 126). Ou seja, o mesmo da relação entre burguesia e proletariado. Aqui começa a demonstrar a fragilidade da tese "de povo a povo" em detrimento da dominação "de classe a classe". Vejamos: a) primeiro porque o "esquema permanece o mesmo"; b) o próprio autor vai afirmar que existem gradações de privilégios, e ele sempre os trata *comparativamente*. Neste sentido ele afirma que, independentemente de qualquer coisa, o colonizado é sempre desprivilegiado em relação à qualquer colonizador. Neste sentido e por este caminho, em contraponto a tese de Memmi (2007), é possível afirmar que, dentre os colonizados, existem diferenças de privilégio entre os colonizados brancos e pretos, e, sobretudo entre os colonizados que, de alguma forma, conseguiram "ascender" socialmente, mesmo que estes permaneçam com menos privilégios em relação ao branco colonizador; c) e por último, na possibilidade da libertação colonial, o conjunto dos colonizados se dividirá mais visivelmente em classes, processo que já estava colocado, ainda que em germes, antes da possibilidade de vitória na luta pela libertação colonial. Voltaremos a este ponto um pouco mais a frente. Neste momento, retomemos a dimensão prática desta ideologia colonial. Até porque:

> Teria sido bom demais que esse retrato mítico tivesse permanecido um puro fantasma, um olhar lançado sobre o colonizado, que só teria servido para suavizar a má consciência do colonizador. Realçado pelas mesmas exigências que o suscitaram, ele não pode deixar de se traduzir em comportamentos efetivos, em comportamentos atuantes e constituintes. (MEMMI, 2007, p. 131).

O autor nos apresenta um exemplo que pode ser facilmente aplicável a realidade contemporânea brasileira, na verdade histórica. Basta trocar a palavra "colonizado" por "negro". Vejamos:

> Uma vez que o colonizado [negro] é *presumido* ladrão, há que se precaver *efetivamente* contra ele; suspeito por definição, por que não seria culpado? Roupa foi roubada (incidente frequente neste país de sol, em que a roupa seca em pleno vento e desafia quem está nu). Quem deve ser o culpado se não o primeiro colonizado [negro] percebido na paragem? E já que *talvez* seja ele, vão à sua casa e o levam ao posto da polícia. "Que bela injustiça", objeta o colonizador! "Uma vez em duas, acertam. E, de qualquer maneira, o ladrão é um colonizado [negro]; se não o encontram no primeiro casebre [ou barraco], está no segundo" (MEMMI, 2007, p. 131, grifo nosso).

Dito isto, o autor vai concluir este raciocínio afirmando que esta ideologia, aparentemente apenas uma mistificação do real, confirma e reafirma o real, já que ela é sua própria expressão. Dito de outra forma: por um lado, é mistificação, pois é fundada na violência, na usurpação e na subsequente justificação desta violência. Mas é real, pois, uma vez consolidada esta situação, esta mesma vai se expressar ideologicamente de forma a reafirmar a própria situação que já se encontra consolidada, que passa a se dar objetivamente no movimento do real. Não é mentira que haja negros assaltantes, por exemplo; a mentira é dizer que isso faz parte da sua própria "índole", da sua personalidade, ou como algo próprio de sua essência. Por isso, para Memmi (2007, p. 131, grifo nosso): "O que é exato: o ladrão (refiro-me ao pequeno) se recruta de fato entre os pobres, e os pobres, entre os colonizados [ou negros]. Mas pode-se concluir daí que todo colonizado seja um ladrão possível e deva ser tratado como tal?".

Este conjunto de atitudes, posturas e comportamentos dos colonizadores em relação ao conjunto dos colonizados, como vimos: "Se expressarão como instituições. Em outras palavras, eles definem e impõe situações objetivas, que limitam o colonizado, pesam sobre ele, até infletir sobre seu comportamento e imprimir rugas em seu rosto." (MEMMI, 2007, p. 132). Neste sentido, "à agressão ideológica que tende a desumanizá-lo e, em seguida, a mistificá-lo, correspondem em suma situações concretas que visam ao mesmo resultado". E, por isso, confirmando o que viemos dizendo até então: "esse mito se apóia solidamente em uma organização bastante real, uma administração e uma jurisdição; alimentado, renovado pelas exigências históricas, econômicas e culturais do colonizador" (MEMMI, 2007, p. 132).

A situação colonial produz o colonizado, inclusive sua aceitação enquanto colonizado naturalmente inferior. Mas a chegada da revolta é inevitável. Questionamentos surgem; internos e individuais e, quando viram coletivos, precisam ser experimentados; o medo paralisa, mas, coletivamente talvez seja possível; experiências, derrotas e algumas pequenas vitórias. Estas ficam registradas na memória popular, e a possibilidade de acessá-las se torna um perigo

iminente. Quem sabe, uma vez mais, não poderia dar certo? "Talvez seja melhor não, é arriscado", pensa o colonizado:

> Mas logo reconhecem que têm o *direito* de interferir; o poder potencial, se não eficaz: que estão sendo enganados ou estão cansado, mas não são escravos. São homens livres, momentaneamente vencidos pela astúcia ou entorpecidos pela demagogia. E às vezes, excedidos, ficam subitamente enraivecidos, quebram suas correntes de barbante e perturbam os pequenos cálculos dos políticos. A memória popular guarda uma orgulhosa lembrança dessas periódicas e justas tempestades! (MEMMI, 2007, p. 133).

A juventude, para Memmi (2007), tem papel central no momento da revolta, e para o autor, o problema é que, "*a menos que seja uma revolta absoluta*", esta revolta está fadada ao refluxo da acomodação. Ou seja, "a revolta do adolescente colonizado, longe de se resolver como movimento, progresso social, só pode afundar nos pântanos da sociedade colonizada" (MEMMI, 2007, p. 140). Aqui, a família e a tradição serão as protagonistas, o que o autor cunhou de "valores-refúgio". Sendo assim, paralisado e frustrado, o colonizado só terá duas respostas possíveis, em primeiro lugar, ao não ver saída, só lhe resta amar o colonizador, buscar ser igual a ele, e odiar aos seus e a si próprio. Num segundo momento, se inscreve a possibilidade de inverter esta equação, ou seja, amar a si próprio e odiar tudo o que for diferente de si e dos seus. Por isso:

> A primeira tentativa do colonizado é mudar de condição mudando de pele. Um modelo tentador muito próximo se oferece e se impõe a ele: precisamente o do colonizador. Este não sofre de nenhuma de suas carências, tem todos os direitos, desfruta de todos os bens, beneficia-se de todos os prestígios; dispõe das riquezas e das honras, da técnica e da autoridade. Ele é, enfim, o outro termo da comparação, que esmaga o colonizado e o mantém na servidão. A ambição primeira do colonizado será igualar esse modelo prestigioso, assemelhar-se a ele até nele desaparecer. (MEMMI, 2007, p. 162-163).

Um profundo e fidedigno relato é apresentado pelo autor:

> Quando o colonizado adota esses valores, adota também sua própria condenação. Para libertar-se, ao menos acredita nisso, ele aceita destruir-se. O fenômeno é comparável à negrofobia do negro, ou ao anti-semitismo do judeu. Negras se desesperam para alisar os cabelos, que sempre voltam a se encrespar, e torturam a pele para embranquecê-la um pouco. Muitos judeus, se pudessem, arrancariam a alma; esta alma que lhes dizem ser irremediavelmente ruim. (MEMMI, 2007, p. 164).

Contudo, ao realizar este procedimento, de amar ao colonizador e odiar a si mesmo, de alguma forma, o colonizado começa a negar, ainda que em partes, a própria situação colonial. Outro detalhe importante é que, se o conjunto dos colonizados pudesse ser, de fato, completamente assimilado ao segmento colonizador, o problema teria encontrado seu fim. Mas essa assimilação completa se revela impossível, pois, como já afirmamos anteriormente, para ter colonizador, é preciso ter colonizado, ou, pensando especificamente a sociedade capitalista;

para se ter o explorador, majoritariamente branco e burguês; do outro lado, é preciso ter o explorado, preto e proletário. Essas dimensões de preto e proletário se interpenetram e, ainda que existam alguns pretos que tenham cruzado a linha divisória econômica das classes – e os muitos brancos que são trabalhadores – uma assimilação completa deste segmento negro à classe dominante é efetivamente impossível, a não ser que concordemos com a tese de que é possível "humanizar" o capitalismo. Se não, como de fato não concordamos, enquanto capitalismo for, será necessário o contraponto ao explorador capitalista, contraponto esse que é a classe trabalhadora, que por sua vez, na versão brasileira do drama, é não só, mas, majoritariamente negra. Por isso, por mais que o negro ou o colonizado tentem ser assimilados ao grupo dominante, ainda que compartilhando ideologicamente de seu receituário político e econômico, serão minoritários os casos e, enquanto grupo, nunca serão plenamente incorporados. Podem nunca se dar conta disso, mas em certas condições isso pode ocorrer, e:

> É dramático o momento em que compreende que tomou para si a responsabilidade pelas acusações e condenações do colonizador; que está se habituando a ver os membros de seu grupo com os olhos de procurador. Eles tem seus defeitos, e podem até mesmo ser censurados, é claro. Há fundamentos objetivos para sua impaciência contra eles e contra seus valores; quase tudo neles é ultrapassado, ineficaz, irrisório. Mas, ora, são seu grupo, ele é um deles, nunca deixou profundamente de sê-lo! Esses ritmos em equilíbrio há séculos e esta comida que tão bem lhe enche a boca e o estômago são ainda os seus, são ele próprio. Terá ele que, por toda a vida, ter vergonha daquilo que, nele, é o mais real? Da única coisa que não é emprestada? Terá que se obstinar em negar a si mesmo? E será que continuará suportando isso? Sua libertação terá, enfim, que passar por uma agressão sistemática contra si próprio? (MEMMI, 2007, p. 165).

Portanto, não bastaria recusar a si mesmo e buscar ser assimilado pelo grupo dominante, necessitaria, sobretudo, que o outro grupo o aceitasse, e nessa hora o colonizador o recusa; ainda que sejam ricos – como vimos no caso de LeBron James na introdução deste trabalho[72] – e que estejam ideológica e politicamente vinculados à classe dominante, o racismo segue operando. A permanência do racismo não impede que um negro rico, por exemplo, cumpra o nefasto papel de explorador. A questão é que, como ele recusa a si mesmo, não compreende o racismo enquanto tal. "Mais brutalmente, ele dirá que o colonizado não passa de um macaco. E quanto mais o macaco for sutil, quanto melhor imitar, mais o colonizador se irritará."

[72] Aqui poderíamos citar também o recente caso da atriz brasileira, Taís Araújo, mulher negra e rica, mas que vem sofrendo fortíssimos ataques racistas, pelo simples fato de afirmar uma verdade, ou seja, a possibilidade do seu filho negro sofrer racismo, passando por situações vexatórias que jovens negros passam cotidianamente no Brasil, como por exemplo, pessoas atravessarem a rua pelo medo de serem assaltadas, ou ainda trocarem de lugar no ônibus. A gravidade do caso é que as declarações vieram abertamente, sem qualquer pudor, inclusive do secretário de Educação do município do Rio de Janeiro, Cesar Benjamim, que chegou ao ponto de esbravejar: "que se fodam as raças!"; além do presidente da estatal federal de comunicação, a Empresa Brasileira de Comunicação (EBC), Laerte Rimoli, que ironizou o caso.

(MEMMI, 2007, p. 166). Frente a esta brutal situação, a revolta se reapresenta, agora como a única saída não ilusória para o colonizado. E o colonizador estará atento a este movimento do colonizado:

> Na verdade, o colonizador vela por isso: esterilização contínua das elites [colonizadas], destruição periódica, por corrupção ou opressão policial, daquelas que conseguem apesar de tudo surgir; aborto, por provocação, de todo movimento popular, com esmagamento brutal e rápido. [73] (MEMMI, 2007, p. 169).

Exatamente como já havíamos apresentado a posição de Frantz Fanon (1968) sobre os caminhos para superar a situação colonial, através da violência, alguns anos antes de Fanon (1961) publicar seu livro, Memmi (2007, p. 169-170) escreveu assim, acerca da revolta do colonizado:

> Sua condição é absoluta e exige uma solução absoluta, uma ruptura e não um compromisso. Ele foi arrancado de seu passado e bloqueado em seu futuro, suas tradições agonizam e ele perde a esperança de adquirir uma nova cultura, não tem língua, bandeira, técnica, existência nacional ou internacional, direitos ou deveres: *não possui nada, não é mais nada e não espera mais nada*. Além disso, a solução é cada dia mais urgente, cada dia necessariamente mais radical. O mecanismo de aniquilação do colonizado, posto em andamento pelo colonizador, só pode se agravar a cada dia. Quanto mais a opressão aumenta, mais o colonizador precisa de justificação [..] como sair disso a não ser por meio da *ruptura*, da explosão, cada dia mais violenta, desse *círculo* infernal? A situação colonial, por sua própria fatalidade interna, chama a revolta. Pois a condição colonial não pode ser *organizada*, como uma algema, só pode ser quebrada. (grifo do autor).

É somente neste ponto que se torna possível a inversão da equação de amor pelo colonizador e ódio e recusa de si mesmo. Agora, o colonizado passa a recusar veementemente o colonizador e feito isso, se abrem as possibilidades para amar a si próprio. Para Memmi (2007, p. 170): "o impulso na direção do colonizador exigia, no limite, a auto-recusa: a recusa do colonizador será o prelúdio indispensável à retomada de si mesmo",portanto, "é preciso atacar frontalmente a opressão, já que é impossível contorná-la". (MEMMI, 2007, p. 170). O autor faz uma ressalva da maior importância, ou seja, a de que essa inversão não é absoluta. No seguinte sentido: "não há uma vontade sem reserva de assimilação, e depois uma rejeição total do modelo". Por isso, no auge de sua revolta, "o colonizado conserva os empréstimos e as lições de uma longa coabitação [...] daí o paradoxo [...]: o colonizado reivindica e luta em nome dos próprios valores do colonizador" (MEMMI, 2007, p. 170). Neste sentido, em um processo semelhante à "marca do plural" que apresentamos algumas linhas acima, ou seja, onde o colonizador trata a todo e qualquer colonizado de maneira indistinta, enquanto "eles", o

[73] Achamos importante grifar nesta citação que, para o autor, existem elites colonizadas, conformando mais um dos elementos que desautorizam a tese do fato colonial ser apenas uma relação de dominação "de povo a povo" em contraponto a dominação "de classe a classe".

colonizado de posse da sua recusa ao colonizador, passa a encarar tudo o que é diferente do seu próprio grupo da mesma maneira, ou seja:

> Considerado em bloco como *eles* ou *os outros*, sob todos os pontos de vista diferente, homogeneizado em uma radical heterogeneidade, o colonizado reage recusando em bloco todos os colonizadores. Até mesmo, às vezes, todos os que se parecem com eles, tudo o que não for, como ele, oprimido. (MEMMI, 2007, p. 171).

Neste exato sentido, Memmi faz uma afirmação bastante polêmica, de que o colonizado, em resposta a agressão sofrida, acaba também por desenvolver uma espécie de xenofobia e de racismo, contudo, afirmando que:

> O racismo colonizado não é, afinal, nem biológico nem metafísico, mas social e histórico. Não está baseado na inferioridade do grupo detestado, mas na convicção e, em ampla medida, na constatação de que ele é definitivamente agressor e nocivo. Mas ainda: se o racismo europeu moderno detesta e despreza mais do que teme, o do colonizado teme e continua a admirar. Em suma, não se trata de um racismo de agressão, mas de defesa. (MEMMI, 2007, p. 172-173).

Apesar de não se tratar do vulgar e incorreto "racismo reverso", que desconsidera toda a contextualização histórica das bases do racismo, colocando ilusoriamente em pé de igualdade brancos e negros; ou pior, na verdade, invertendo a lógica racista, colocando o negro em posição de privilégio – sobretudo por conta das políticas de reparação histórica (que ironia!) – e o branco numa posição de opressão. Sendo assim, podemos afirmar que Memmi (2007) está bem longe deste lugar vulgar, como pudemos acompanhar o seu caminho argumentativo até aqui. Neste sentido, achamos que, de conteúdo, a afirmação está correta, mas, já que o "racismo" do colonizado guarda diferenças substantivas com o racismo de fato do colonizador, chamar igualmente de racismo não nos parece um bom caminho, já que palavras não são simples palavras. É, na verdade, uma resposta, uma reação praticamente espontânea, própria do "ser" da revolta. Exatamente neste sentido, não podemos, nunca, confundir a reação do oprimido com a violência do opressor. Também por isso, a revolta é limitada, ainda que indispensável. Serão necessárias mais algumas pedras teóricas para Memmi (2007) apresentar a sua teoria da superação definitiva desta situação. Inclusive porque um dos desdobramentos da estagnação da revolta é o exagero da auto-afirmação, sobretudo enquanto "povo" e, em nome desse "povo" que agora se auto-afirma, se confundirão os interesses particulares das elites colonizadas com os interesses universais desse "povo", que luta para se libertar dos grilhões da colonização e logo em seguida irá precisar lutar contra os grilhões das novas classes dominantes, de seu próprio "povo". Este é o limite da tese do autor, de que a situação colonial é apenas uma dominação "de povo a povo". É também, mas não só. Pois, ainda que a relação "de classe a

classe", no início da colonização, se dê apenas de forma germinal, ou pelo menos não tão aparente, negá-la é um erro em absoluto.

Para concluirmos o caminho de Albert Memmi (2007), apresentaremos as ambiguidades do exagero da auto-afirmação expostas pelo autor, que são basicamente três. A primeira é a de que o colonizado, ao aceitar a si mesmo como original e diferente, essa originalidade acaba por ser definida ainda pelo colonizador. O exagero da auto-afirmação irá operar no exato sentido de transformar também os problemas e os defeitos, inclusive os mais graves, em virtudes, em positividade. Segundo o autor: "um negro empenhou-se em nos explicar que a *natureza* dos negros, dos seus, não é compatível com a civilização mecanicista. Ele tirava disso um curioso orgulho" (MEMMI, 2007, p. 178). Ou seja, na busca por reconstruir seu passado apagado, acaba por se apegar a imagens idealizadas de um passado mítico perfeito, coletivista e em simbiose perfeita com a natureza que, portanto, deve ser retomado e valorizado, ainda que o mesmo represente a possibilidade de não satisfação das necessidades humanas em nível planetário; ou expresse a necessidade de maior dispêndio de força e de tempo no processo de produzir a própria vida, reduzindo o tempo livre geral, enfim. Contudo, é preciso fazer uma ressalva: recontar a história a partir do ponto de vista dos vencidos e positivar o que foi historicamente negativado é, de fato, uma necessidade, sobretudo o que era de fato positividade. Mas isso não pode limitar a igual necessidade de uma leitura crítica e coerente do processo. Ou seja, não concordamos com a seguinte lógica: ainda que seja um problema, "é meu", e por isso é preciso positiva-lo a qualquer custo! Para nós é justamente o oposto: se é meu o problema – ainda que na verdade muitos dos problemas, de fato, não sejam "deles", porque sabemos que a ação colonizadora europeia ao longo dos séculos subdesenvolveu o continente africano como um todo, ou seja, foi violência imposta – devo encará-lo de frente, reconhece-lo e buscar superá-lo a partir de uma leitura rigorosa da história e da análise concreta dos possíveis caminhos concretos para tal superação, e não ficar apenas mergulhado em um mundo mitológico idílico. Muitos movimentos negros criam esta imagem do continente africano e do negro. Veremos este caso na terceira parte deste trabalho. Aqui entra a segunda ambiguidade apresentada pelo autor:

> Essa negatividade, ao se tornar um elemento essencial de sua retomada de si mesmo e de seu combate, será por ele afirmada e glorificada até o absoluto. Não apenas ele aceita suas rugas e chagas como vai proclamar que são belas. Assegurando-se de si mesmo, propondo-se ao mundo tal como é a partir de então, dificilmente consegue propor ao mesmo tempo sua própria crítica. Se sabe rejeitar com violência o colonizador e a colonização, não distingue entre o que ele próprio é verdadeiramente e o que adquiriu desastradamente no decorrer da colonização. Propõe-se inteiro, confirma-se globalmente, isto é, como este colonizado em que acabou se transformando. Nesse movimento, exatamente ao inverso da acusação colonialista, o colonizado, sua cultura, seu país, tudo o que lhe pertence, tudo o que representa se tornam *perfeita positividade*. (MEMMI, 2007, p. 179, grifo do autor).

Esta ambiguidade fica explícita em alguns movimentos negros, principalmente os afrocentrados: "Definitivamente, vamos nos ver diante de uma *contra-mitologia*. Ao mito negativo imposto pelo colonizador, sucede um *mito positivo* dele mesmo, proposto pelo colonizado." (MEMMI, 2007, p. 180).

Entretanto, isto também serve para alguns comunistas; aqueles e aquelas que tentam positivar tudo o que o proletário fez ou faz, principalmente o operário fabril. Buscando imitar seus gestos, hábitos e falas, legitimando qualquer de suas ações, ainda que estas estejam equivocadas. A isto podemos chamar de "obreirismo". Ainda é possível lembrar daqueles que idealizam um passado mítico da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). O advento desta última – que foi sem dúvida, em nossa opinião, um dos principais eventos do século XX, se não o maior deles – deve ser estudado e compreendido em seus erros e seus acertos; com seus exemplos, mas também e, sobretudo, com suas lições. Ou seja, o que fazer e o que também não fazer. Os acertos e os erros precisam ser contextualizados historicamente, para que nem injustiças e nem deturpações impossibilitem o acesso à veracidade dos fatos. Neste sentido, o autor cita o exemplo que acabamos de trabalhar um pouco: "assim como existe, ao que parece, um mito positivo do proletário oposto ao seu negativo" (MEMMI, 2007, p. 180). Mas, retomando a situação colonial: "Se ouvirmos o colonizado, e frequentemente seus amigos, tudo é bom, tudo deve ser conservado, em seus costumes e tradições, em seus atos e projetos; até mesmo o anacrônico ou o desordenado, o imoral ou o erro. Tudo se justifica, uma vez que tudo se explica." (MEMMI, 2007, p. 180).

A terceira e última ambiguidade desta auto-afirmação exagerada, como desdobramento da estagnação da revolta, é aquela que acaba por recorrer ao recurso discursivo patologizante da sociedade. Em primeiro lugar, o colonizado começa a assumir outra postura, mais agressiva e reativa, já que nega a tudo e a todos que são diferentes dele mesmo e dos seus, e a forma de justificar essa diferença passa pela afirmação de que todos que não pensam igual a ele só podem estar doentes:

> Incerto de si mesmo, ele se confia à embriaguez do furor e da violência. Incerto da necessidade desse retorno ao passado, reafirma-o agressivamente. Incerto de poder convencer os outros disso, provoca-os. Ao mesmo tempo provocador e suscetível, ostenta desde então suas diferenças, recusando-se a se deixar esquecer como tal e indignando-se quando alguém alude a isso. Sistematicamente desconfiado, supõe em seu interlocutor intenções hostis, tomando-as por ocultas se não estão expressas, e reage em função disso. Exige de seus melhores amigos uma aprovação ilimitada, mesmo em relação àquilo de que ele mesmo duvida e que condena. Durante tanto tempo frustrado pela história, reivindica ainda mais imperiosamente estar permanentemente inquieto. Não sabe mais o que deve a si mesmo e o que pode solicitar, o que os outros verdadeiramente lhe devem e o que lhes deve pagar de volta; a medida exata, enfim, de todo comércio humano. Complica e estrega, *a priori*, suas

> relações humanas, que a história já tornou tão difíceis. "Ah, eles estão doentes!", escrevia um outro autor negro, "estão todos doentes!". (MEMMI, 2007, p. 180-181).

Esta é a profundidade do drama. E para que possa ser de fato solucionado, para que, ironicamente, "possa ver a cura completa do colonizado", nos afirma o autor: "é preciso que sua alienação cesse totalmente: há que esperar o desaparecimento *completo* da colonização, isto é, incluindo o período da revolta" (MEMMI, 2007, p. 181). Não há outra saída se não a ruptura violenta do fim da colonização. O colonizado precisa recusar não só ao colonizador, mas a si próprio enquanto colonizado. Por isso, o autor encerra sua obra defendendo coerentemente que "a recusa do colonizado só pode ser *absoluta*, isto é, não apenas *revolta*, mas superação da revolta, ou seja, *revolução*" (MEMMI, 2007, p. 188).

O apontamento da necessidade de "cessar totalmente a alienação", feito por Memmi, como pressuposto da possibilidade de salto do estágio da *revolta* pra a *revolução*, nos soaria (dentro da tradição marxista, que deve partir necessariamente de pressupostos ontológicos) ironicamente, "estranho". Veremos também que este conceito de alienação, apesar de anterior, se liga diretamente ao da ideologia na perspectiva de Marx e Engels. Portanto, na segunda parte deste trabalho, buscaremos aprofundar o debate acerca da ideologia, sobretudo em Marx e Engels, para melhor fundamentar o nosso debate do racismo enquanto uma ideologia específica, demonstrando também sua importância seminal para o capitalismo dependente brasileiro.

Parte 2. A crítica à ideologia do racismo

As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe dominante, são as ideias de sua dominação[74]

Marx e Engels

A forma atual da sociedade é a do estranhamento [...] *Não se trata de nenhum preceito moral, mas da constatação de que no atual estágio histórico a ação dos seres humanos produz um conjunto de relações sociais que constituem o capital, e que estas relações se objetivam num produto estranhado que se volta contra estes seres humanos, relações que fetichizam as coisas e reificam os seres humanos.*[75]

Mauro Iasi

Em determinados contextos políticos e momentos históricos o racismo adquire tanta vitalidade e se desenvolve com tanta agressividade: ele não é uma conclusão tirada dos dados da ciência, de acordo com pesquisas de laboratório que comprovem a superioridade de um grupo étnico sobre outro, mas uma ideologia deliberadamente montada para justificar a expansão dos grupos de nações dominadoras sobre aquelas áreas por eles dominadas ou a dominar. Expressa, portanto, uma ideologia de dominação, e somente assim pode-se explicar a sua permanência como tendência de pensamento.[76]

Clóvis Moura

2.1. Introdução ao debate da ideologia

Viemos até aqui afirmando que o racismo é um fenômeno ideológico. Fazer esta afirmação significa ganhar uma tarefa. Falamos isso porque ideologia é um termo muito

[74] *A ideologia alemã*, 2007, p. 47.
[75] *O Dilema de Hamlet*, 2014, p. 207.
[76] *O racismo como arma ideológica de dominação*, 1994, n.p.

corrente no cotidiano das pessoas, protagonizando inclusive conflitos políticos, como no caso atual da assim chamada "ideologia de gênero", que pretende demonstrar como existe uma "doutrinação comunista" de valores estranhos aos da família tradicional brasileira, referentes à formação educacional escolar de nossas crianças. Por este caminho, de fato, a ideologia de gênero não "existe", sendo na verdade ela mesma uma ideologia; pelo outro lado, existe sim ideologia de gênero, no exato sentido da funcionalidade das inversões, naturalizações e justificativas referentes às opressões ao sexo feminino e às pessoas LGBT's. Não pretendemos tratar neste trabalho da especificidade do debate da ideologia de gênero, mas estamos convencidos de que o racismo se expressa enquanto uma ideologia e, como toda ideologia, reproduz este mesmo mecanismo de dominação, funcional à ordem capitalista, de inversões, naturalizações e justificativas. Contudo, nem todas as interpretações deste conceito trilham este caminho. Vejamos agora, não mais que introdutoriamente, a complexidade do debate.

A ideologia é considerada um conceito relevante para pensar o real por muitas correntes do pensamento, muitas delas antagônicas entre si, inclusive. Por outro lado, e não à toa, é também desprezada por muitas outras, que atestam veementemente o seu fim [77], constituindo-se assim outra ideologia, isto é, a ideologia do fim da ideologia. Neste sentido, então, o que seria ideologia? Não poderia nos estranhar, portanto, a enorme polissemia em seu uso, como nos lembrou Michel Löwy[78]. Neste exato sentido, complementa Ester Vaisman (1989, p. 401):

> Em relação aos sentidos que o termo historicamente assumiu, tanto na literatura, quanto no seu uso generalizado, há efetivamente uma confusão enorme. *Arne Näess e seus colaboradores chegaram a trinta significados diferentes*. Dentre eles o significado pejorativo tem sua origem atribuída ao uso que dele fez Napoleão Bonaparte quando da passagem da república democrática à autocracia bonapartista. Aí ideologia é o produto de uma atitude teórica que não corresponde à realidade sócio-política. (grifo nosso).

Ainda é possível detectar os sentidos apresentados por Terry Eagleton (1997, p. 15-16):

> Para indicar essa variedade de significados, deixe-me listar mais ou menos ao acaso algumas definições de ideologia atualmente em circulação: a) O processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; c) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; ilusão socialmente necessária; a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual os atores sociais conscientes entendem o seu mundo; m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; n) oclusão semiótica; o)

[77] Daniel Bell (1919-2011), um dos precursores das teorias pós-modernas, afirma isso no seu livro *O fim da ideologia* (1960).

[78] "existem poucos conceitos na história da ciência social moderna tão enigmáticos e polissêmicos quanto o de "ideologia"; este tornou-se, no decorrer dos últimos dois séculos, objeto de uma inacreditável acumulação, fabulosa mesmo, de ambiguidades, paradoxos, arbitrariedades, contra-sensos e equívocos." (LOWY apud CASTELO, 2011, p. 52).

> o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.

Portanto, se quisermos ser consequentes com a afirmação de que o racismo é um fenômeno ideológico, em contraposição à perspectiva culturalista, que iremos apresentar e desenvolver na próxima parte do trabalho, devemos apresentar alguns debates relacionados a este conceito para melhor compreendê-lo e, assim, melhor utilizá-lo na luta antirracista e emancipatória. Foge às nossas intenções tratar de todas estas possíveis embocaduras do termo, pois, se o debate acerca do fenômeno da ideologia é muito antigo e polêmico, o é inclusive dentro da própria tradição marxista, como veremos. Mesmo dentro do marxismo, então, não temos a pretensão de esgotar a grandiosidade das polêmicas, travada por sérios e importantes autores.

Se a polêmica é grande e o terreno é movediço, ao menos dois elementos são consensuais, no caso, formalmente quem criou o termo e o quando o criou (ainda que "o quando" não passe com pequenas diferenças; não mais do que de precisão nas datas de sua origem). Antoine-Louis-Claude Destutt, o conde francês de Tracy (1754-1836), ou apenas Destutt de Tracy, como ficou mais conhecido, é indiscutivelmente o criador do termo. Segundo Victor Neves, "o termo 'ideologia' fora literalmente inventado por Destutt de Tracy, em um conjunto de conferências proferidas no *Institut de France* no último lustro do século XVIII" (NEVES, 2016, p. 305). Mauro Iasi vai buscar ser mais preciso, afirmando que "surgiu, não por acaso, no processo final da revolução francesa, quando em 1795, foi criado o *Institut de France*" (IASI, 2011, p. 79). Já para Leandro Konder, foi na publicação do livro *Elementos de Ideologia*, datado de 1801, onde "nele, Destutt de Tracy concebia a *ideologia* como uma nova disciplina filosófica, que devia incorporar os resultados mais significativos de todas as outras" (KONDER, 2002, p. 21-22).

Tais pequenas diferenças relativas às possíveis datas da criação do termo podem ser facilmente englobadas, em nossa opinião, na formulação de que o termo fora criado entre o final do século 18 e início do século 19, pressupondo o processo de debate entre os pares do conde, a origem da formulação e de escrita, até a publicação em formato de livro. Tudo isso em um contexto de revolução burguesa e iluminismo. Entretanto, estas diferenças de data, neste nível de precisão, são de menor expressão e importância teórico-política relativas ao conceito, sobretudo frente às diferenças que veremos e buscaremos trabalhar, dentro do marxismo, no trato da questão.

Para nós é importante salientar, da mesma forma que fez Leandro Konder, que "o presente trabalho não pretende propor mais uma interpretação do conceito de ideologia, uma exegese disposta a corrigir todas as outras" (KONDER, 2002, p. 9). Apesar disso, dois objetivos mais amplos nos guiam neste item do trabalho: a) tentar percorrer o caminho de Marx e Engels acerca da construção deste conceito e assim apresenta-lo, auxiliados de perto, por alguns autores contemporâneos, como Mauro Iasi e Victor Neves, tratando de algumas das polêmicas e, além disso; b) buscar nestas polêmicas dentro do marxismo as contribuições que nos auxiliem a pensar na problemática específica da ideologia do racismo. Interessa-nos, além disso, perpassar por alguns temas aparentemente paralelos durante o caminho, pois a tentativa é de melhor conhecer este fenômeno da ideologia. Por isso, quanto melhor tratarmos deste tema em específico (a ideologia), melhor trataremos do outro (o racismo). Ao tratar de ideologia já estaremos tratando de racismo, ainda que em potencial, cabendo a nós destacar das características gerais deste fenômeno (ideológico) aquelas que centralmente conformam e informam o racismo enquanto uma ideologia (ideologia do racismo).

Marx e Engels vão escrever entre finais de 1845 e início de 1846 o famoso livro *A Ideologia Alemã*, como um verdadeiro acerto de contas com a filosofia alemã pós-hegeliana e, neste exato sentido, um acerto de contas principalmente com seu próprio passado, como uma espécie de inventário[79]. Não à toa, Marx (2008, p.49) vai afirmar que "o propósito [do livro] se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós hegeliana", ainda que não tenha sido publicado. Segundo o autor:

> O manuscrito [*A ideologia Alemã*], dois grossos volumes em oitavo, já se encontrava há muito tempo em mãos do editor na Westphalia quando nos advertiram que uma mudança de circunstâncias criava obstáculos à impressão. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer. (MARX, 2008, p. 49).

A não publicação desta obra pelos autores neste momento acabou gerando polêmicas que talvez nem eles mesmos pudessem se dar conta. Revolucionários como Lenin, Gramsci, Rosa Luxemburgo, Trotsky e outros não tiveram acesso à *Ideologia Alemã*, pois esta, só foi

[79] "Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, a própria personalidade é composta de modo bizarro: se encontram nela elementos do homem das cavernas e princípios da ciências mais moderna e avançada, preconceitos de todas as fases históricas passadas mesquinhamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano unificado mundialmente. Criticar a própria concepção do mundo significa portanto torna-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto alcançado pelo pensamento mundial mais avançado. Significa então criticar também toda a filosofia até então existente, na medida em que essa tenha deixado estratificações consolidadas na filosofia popular. O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que realmente é, isto é, um 'conhece-te a ti mesmo' como produto do processo histórico até agora realizado que deixou em ti mesmo uma infinidade de traços acolhidos sem benefício de inventário. Deve-se fazer inicialmente esse inventário." (GRAMSCI apud NEVES, 2016, p.339).

publicada postumamente, muitas décadas depois e, na sua versão integral, apenas mais de um século depois de escrita. Segundo Iasi (2011, p. 83):

> A *ideologia alemã* só foi publicada pelo Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscou no ano de 1932, assim mesmo incompleta, pois a primeira parte encontrava-se desaparecida. A publicação na íntegra aconteceu entre 1962 e 1966, a tradução para o inglês e para o alemão surgiu apenas em 1968 e 1969.

E, justamente por isso, o autor nos aponta o que provavelmente está na base de muitas das polêmicas:

> Os revolucionários marxistas da primeira metade do século 20 popularizaram um conceito de ideologia útil à luta que se travava como conjunto de ideias, mas que possui uma contradição, que não é pequena, com o conceito de Marx. Não se trata de uma simples opção, escolher entre ideologia como conjunto de ideias ou ideologia como inevitavelmente ligada à dominação de classe. Ao que parece, implica em alguns equívocos teóricos e também práticos (IASI, 2011, p. 83).

Lenin, que não teve a oportunidade de acessar essa obra tão importante para a tradição marxista, concebia a ideologia desta forma, como um conjunto de ideias, que poderiam ser burguesas ou proletárias. Segundo o fundador do Estado soviético:

> Já que não se pode sequer falar de uma ideologia independente, elaborada pelas próprias massas operárias no curso de seu movimento, o problema põe-se unicamente assim: ideologia burguesa ou ideologia socialista. Não há meio termo (porque a humanidade não elaborou nenhuma "terceira" ideologia; ademais, em geral, na sociedade cortada pelas contradições de classe, não pode nunca existir uma ideologia à margem das classes ou acima das classes). Por isso, *tudo o que seja* rebaixar a ideologia socialista, *tudo o que seja* afastar-se dela, significa fortalecer a ideologia burguesa. (LENIN, 2010, p. 100-101).

Leandro Konder relembra que à época de Lenin, nos espaços da Segunda Internacional (1889-1916), não existia qualquer preocupação em torno da acepção deste conceito de ideologia, isto é, como conjuntos de ideias antagônicos das classes em luta. Por outro lado, a polêmica necessária, que Lenin atuou com afinco, era outra, ou seja, justamente a forma pela qual se travava essa luta entre as classes antagônicas e seus conjuntos de ideias correspondentes. Em última análise, a preocupação de Lenin era desse conjunto de ideias do proletariado afastar-se da "ideologia" socialista, porque fazer isso significava fortalecer a ideologia burguesa. Portanto, boa parte de suas preocupações era em combater o reformismo que hegemonizava esta organização internacional dos trabalhadores. Para Konder (2002, p. 52-53):

> No que concerne à sua concepção de ideologia, entretanto, Lenin não divergiu significativamente de Kautsky e de outros teóricos influentes da Segunda Internacional [...] A grande divergência de Lenin com a posição teórico-política hegemônica na Segunda Internacional não era relativa ao conceito de ideologia, mas à análise que fazia-se do confronto das ideologias existentes.

Contudo, essa posição se massificou na tradição marxista e ainda tem muito mais peso que a forma original de como Marx e Engels a formularam. Outros marxistas, de gerações posteriores à de Lenin, que tiveram acesso a este livro, como Lukács e Althusser, produziram suas interpretações particulares deste conceito – poderíamos inclusive afirmar que desenvolveram suas próprias teorias da ideologia. Mais adiante trataremos de alguns pontos referentes a estes autores e a forma como encararam este debate.

Neste momento, interessa-nos saber, em primeiro lugar, o que significou em Marx e Engels aquele tal esclarecimento supracitado, alcançado pela produção do livro *A Ideologia Alemã*. Neste sentido, busquemos no próprio material abandonado à crítica roedora dos ratos as pistas para nossa questão. Segundo o próprio Marx (2007, p. 523):

> Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos.

Seus amigos, mestres e professores eram "continuadores" da obra de Hegel e disputavam, à esquerda e à direita seu legado teórico-filosófico. Contudo, entre velhos e jovens hegelianos, à direita e à esquerda, todos concordavam com esse império dos pensamentos, ou em outras palavras, com a autonomização dos produtos da consciência. Para Marx (2009, p. 22):

> Os velhos-hegelianos tinham a tudo *compreendido*, com a condição de tudo ser reduzido a uma categoria lógica de Hegel. Os jovens-hegelianos a tudo criticaram, porém subscrevendo (*unterschoben*) tudo como representações religiosas ou declarando-o teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos na crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns [os jovens] combatem o domínio como usurpação, e outros [os velhos] o celebram como legítimo. (grifo nosso).

Parece-nos, então, que os autores buscavam melhor compreender justamente esta relação entre o campo das ideias ou o momento ideal (valores, juízos e representações, que expressam idealmente a consciência social de um tempo histórico determinado) com as relações sociais de produção e reprodução da vida que constituem materialmente a sociedade na qual ela – a consciência social – se insere; isso em contraposição à forma metodológica de proceder da ideologia da filosofia pós-hegeliana, grosso modo, idealista – salvo o caso específico de Ludwig Feuerbach, que terá tratamento diferenciado na mão da dupla de comunistas, mas não menos crítico.

Mauro Iasi, ao também tratar da citação anterior, onde Marx nos convida a rebelarmo-nos contra o império dos pensamentos, aponta para uma questão que nos parece reveladora, ou seja, o *link* entre os conceitos de alienação e ideologia, onde o debate mais geral em torno da alienação serviu de base para a teoria da ideologia em Marx que, uma vez relacionado com a alienação, juntos servirão mais tarde para fundamentar a particularidade do conceito do fetiche da mercadoria realizado n'*O Capital*, onde a dimensão do estranhamento [*Entfremdung*], citada na epígrafe deste item, perpassará toda a análise. Vejamos como o autor apresenta tal hipótese:

> Portanto, para esse autor, não se trata apenas de checar a veracidade ou correspondência das representações em relação à realidade, mas, ao que parece, elas desenvolveram uma espécie de poder que passou a controlar aqueles que a produziram, e é isso que nos interessa. Nossa hipótese é que Marx e Engels chegam à questão particular da ideologia no seio de uma rica profunda discussão mais geral sobre a alienação, que se mantêm, no essencial, ao longo de toda a obra dos autores, ainda que assumindo formas e dimensões muito variadas. (IASI, 2017, p. 87).

Antes de adentrarmos mais profundamente na forma particular de como Marx e Engels encararam o debate da ideologia, é possível relacionar – não identificar – tal necessidade de esclarecimento apontada por estes dois autores, também em um espectro um pouco mais amplo, como nos apresenta Leandro Konder, afirmando que "o tema da ideologia – entendido como o registro de pressões deformadoras atuando sobre o processo de elaboração do conhecimento – é um tema muito antigo" (KONDER, 2002, p. 15). Neste exato sentido, Konder nos remete para o universo grego, como sendo o pioneiro das reflexões filosóficas mais básicas e, ao mesmo tempo mais profundas, que ainda hoje nos movem. Vejamos:

> Desde que os gregos, pioneiramente, passaram a refletir sobre os problemas mais gerais dos seres humanos – de onde viemos, o que é o mundo, quem somos nós, para onde vamos etc. – sem se prenderem às explicações religiosas tradicionais (os mitos), uma questão crucial, que emergia sempre no caminho da reflexão, era: *o que é o conhecimento*? (KONDER, 2002, p. 15).

Acreditamos ser relevante para este trabalho, darmos um breve mergulho neste debate em específico, isto é, do pioneirismo da Grécia em detrimento das contribuições do Egito, por dois motivos: a) o primeiro já está expresso, ou seja, as contribuições de uma das principais civilizações africanas não é apontada em seus pioneirismos; b) algumas polêmicas neste debate de Grécia e Egito nos auxiliam diretamente em nosso tema. Passemos a ele.

2.2. Egito e Grécia: entre mitos, arte e ideologia

São indiscutíveis os avanços civilizatórios proporcionados pelos gregos em diversas áreas do conhecimento, mas são também, normal e sistematicamente esquecidos os avanços trazidos pelos povos do continente africano e, sobretudo, a influência que alguns destes exerceram no que ficou conhecido como berço da cultura ocidental. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que os gregos não estavam livres dos mitos, pelo contrário. O próprio Marx (2011), ao salientar a beleza da arte grega afirma que esta não poderia ser pensada descolada da mitologia grega. Outra questão levantada é que o prazer estético que esta arte grega ainda nos proporciona, ao mesmo tempo, nos remete para a contradição dela ser um produto artístico "muito avançado", fruto de uma sociedade muito pouco desenvolvida, segundo Marx, causando um possível "descompasso" entre as relações sociais de produção e reprodução da vida e as formas – no caso, artísticas – da consciência social. Terry Eagleton (2011, p. 29) explica tal contradição da seguinte maneira:

> Os gregos, Marx argumenta, foram capazes de produzir grande arte não *apesar*, mas sim *por causa* do estado pouco desenvolvido da sua sociedade. Em sociedades antigas, que ainda não passaram pela "divisão do trabalho" fragmentadora conhecida como capitalismo, a supremacia da "quantidade" em relação à "qualidade" que resulta da produção de bens e do desenvolvimento contínuo e inquieto das forças produtivas, pode-se alcançar uma certa "proporcionalidade" ou harmonia entre o homem e a natureza – uma harmonia que depende precisamente da natureza *limitada* da sociedade grega.

Neste caminho de raciocínio, teria o Egito produzido grande arte também? Outra velha polêmica automaticamente se insere: a cultura grega teria sofrido influência da cultura egípcia ou não? O pesquisador britânico da história política chinesa moderna, Martin Bernal (1937-2013), em seu livro *Atenas Negra*, de 1987, nos apresenta a tese de que o universo grego foi diretamente influenciado pelos egípcios e fenícios. Sua tese é a de que culturas afroasiáticas e semíticas influenciaram também a formação da civilização clássica ocidental, mais especificamente a cultura grega; portanto, não somente a cultura dos povos falantes de línguas Indo-europeias do norte e as antigas culturas autóctones gregas seriam a raiz principal da cultura grega. Aqueles que consideram apenas estas últimas como legítimas influências, excluindo da análise egípcios e fenícios, estariam vinculados ao que o autor convencionou de Modelo Ariano, que advém do racismo dos séculos 18 e 19. Em contraposição a este modelo, Bernal (1993) propõe o que chama de Modelo Antigo Revisado. Vejamos como ele explica brevemente os dois casos:

> Meu livro trata de dois modelos da história grega: considera-se que a Grécia é essencialmente européia ou ariana, enquanto outra a vê como uma civilização do Oriente Médio, localizada na periferia da área cultural egípcia e semítica. Para designá-los, eu uso os nomes de "modelo ariano" e "modelo antigo", respectivamente. O modelo antigo era comum entre os gregos dos períodos clássico e helenístico. Segundo ele [o Modelo Antigo], a cultura grega surgiu como resultado da colonização de egípcios e fenícios, que por volta de 1500 a.C. eles civilizaram os nativos do país. E mais ainda, os gregos continuaram depois tomando emprestado numerosos elementos das culturas do Oriente Próximo. (BERNAL, 1993, p. 29, tradução livre).

Não podemos compactuar, em particular, com a tese de Bernal (1993) de que o Egito tenha colonizado a Grécia. Não no sentido de impor-lhe o contrário; na verdade, apenas não temos elementos suficientes para atestar a tese. Esta afirmação causou muito debate na comunidade científica, mobilizando diversos arqueólogos e egiptólogos, inclusive alguns que acusaram Bernal (1993) de inconsistência em suas afirmações, além de uma série de erros na manipulação de seu método de investigação. Sem sombra de dúvidas, também nos fica mais do que evidente, que parte significativa destas negações pode apenas estar manifestando mais uma boa dose de racismo, esse mesmo que o pesquisador britânico buscara denunciar em seu livro. O venezuelano Vladimir Acosta por sua vez, destacado professor de História da Universidade de Caracas, outra referência no assunto, confirma boa parte das teses de Bernal[80], afirmando que, em sua opinião, *Atenas Negra* é um dos principais livros do século 20. Não temos qualquer pretensão de adentrar nestas questões, mas achamos que, independentemente das polêmicas, nos pode ser válido utilizar algumas das contribuições de Bernal para pensar nosso problema, já que sua obra enciclopédica trata centralmente do caráter ideológico do que o autor vai chamar de "modelo ariano" de explicação da formação da ideia de cultura ocidental, criado justamente no contexto de justificação da política colonial. Dito isto, um pouco mais a frente em sua obra, Bernal (1993) nos apresenta os autores que ele considera de "transição", ou seja, aqueles que ele julga estarem entre o Modelo Antigo e o Modelo Ariano. Para ele, Hegel e Marx se encontram neste exato lugar. Hegel, apesar de seu racismo declarado em várias de suas posições

[80] Para Bernal e Acosta, boa parte da polêmica se encontra na tentativa, sobretudo de ingleses e alemães dos séculos XVIII e XIX, de "arianizar" o que foram as invasões dóricas, que teriam tido origens na região da Escandinávia, buscando colonizar principalmente Esparta, que por sua vez, seria superior à Atenas, justamente por esta ter origens jônicas, e até mesmo mestiças, por parte do Oriente Próximo. Além disso, argumentam que os próprios gregos antigos confirmavam à colonização por parte dos egípcios. Colonização essa que tais autores ingleses e alemães trataram de tentar apagar na história, para justificar um passado racialmente puro e "superior", ou seja, ariano. Para além disso, tais ingleses e alemães, como o alemão Wilhelm von Humboldt (1767-1835), buscam negar também a influência fenícia ou semítica na cultura grega. Em cima disso, Bernal e Acosta afirmam, por exemplo, que o alfabeto grego deriva diretamente do alfabeto fenício, para eles, a sua base real. Apesar de também reconhecerem a característica mais especificamente consonântica do alfabeto fenício, e não vocálica – avanço reconhecidamente desenvolvido mais diretamente pelos gregos. Os autores chegam a afirmar a possibilidade da pólis grega ser uma derivação de uma espécie de "pólis fenícia".

– e sem qualquer alteração desta postura ao longo da vida – reconhecia abertamente a importância da civilização egípcia. Vejamos:

> Do Egito, então, sem dúvida, Pitágoras tomou a ideia de sua ordem, que consistia em uma comunidade bem regulada e organizada, com fins de cultivar a ciência e a moral... Naquela época, o Egito era considerado um país altamente culto, e foi assim que, de fato, foi comparado à Grécia; assim, permanece manifesto até mesmo na distribuição das castas, o que pressupõe uma divisão dos principais ramos da vida e obra do homem, a saber, o industrial, o científico e o religioso. Mas fora disso, não devemos buscar grande conhecimento científico entre os egípcios, nem pensar que Pitágoras obteve sua ciência deles. Aristóteles (Metafísica, I) diz apenas que "a matemática começou a ser cultivada pela primeira vez no Egito, porque os sacerdotes daquele país podiam dedicar-se a ela". (HEGEL apud BERNAL, 1993, p. 275, tradução livre).

Hoje sabemos que não foi somente Pitágoras a ser influenciado pelo Egito, o grego Eudoxo de Cnido, considerado "o maior matemático e astrônomo do século IV [a.C.]" se viu obrigado a ir estudar no Egito(BERNAL, 1993, p. 114). Sabemos também que o próprio Platão, mestre de Aristóteles, visitou o Egito em sua juventude para fins de estudo. As possibilidades de pontos de contato são inúmeras entre Grécia e Egito e, neste sentido, o livro nos apresenta muitas referências[81]. Contudo, Marx se mantém firme no debate, ainda que estritamente na especificidade da arte grega, afirmando que esta não teria sido fruto da mitologia egípcia, e sim da própria mitologia grega. Podemos verificar esta formulação em uma passagem dos Grundrisse:

> A arte grega pressupõe a mitologia grega, i.e., a natureza e as próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística. Esse é seu material. Não uma mitologia qualquer, i.e., não qualquer elaboração artística inconsciente da natureza (incluído aqui tudo o que é objetivo, também a sociedade). A mitologia egípcia jamais poderia ser o solo ou o seio materno da arte grega. (MARX, 2011, p. 63).

Não podemos derivar diretamente desta passagem a conclusão cabal de que Marx nega por completo a possibilidade da influência egípcia na cultura grega. Aparentemente mecânica,

[81] Segundo Bernal: "Aristóteles não era apenas um aluno de Platão, mas estudou na Academia com Eudoxo de Cnido, o grande matemático e astrônomo, que diz ter passado dezesseis anos no Egito e raspou a cabeça para estudar com os sacerdotes do país. Aristóteles também foi muito influenciado por Heródoto em relação ao Egito e evidentemente achou este país fascinante. Embora às vezes enfatize a grande antiguidade das civilizações mesopotâmicas e iranianas, sua opinião é, aparentemente, que os egípcios eram o povo mais antigo de lá. O filósofo é igualmente contraditório em relação à difusão da cultura. Às vezes, ele afirma acreditar na existência de invenções independentes por cada civilização, e outros em que os egípcios foram os que criaram o sistema de castas, então o Egito se tornou o "berço da matemática, fornecendo à casta de sacerdotes, muito tempo livre *[schóle]*". Segundo Aristóteles, os sacerdotes inventaram as "*mathematikai technai"*, as "artes matemáticas", que incluíam geometria, aritmética e astronomia, que os gregos estavam começando a dominar. De fato, sua admiração pelo Egito nesse sentido ultrapassou Heródoto em pelo menos uma coisa: sim, ele acreditava que os egípcios tinham desenvolvido a geometria, a ciência-chave, por razões práticas – pois estabelecer marcos para medir a terra teria sido inútil, já que a inundação do Nilo os teria feito desaparecer – Aristóteles pensava que os sacerdotes a haviam desenvolvido teoricamente." (BERNAL, 1993, p. 119, tradução livre).

a posição de Marx pode ser mais complexa do que parece neste assunto que agora dedicamos atenção e, além disso, sendo exatamente o que mais nos interessa, parece nos dar elementos para pensar nosso problema em específico, o da ideologia. Segundo Marx (2011, p. 63):

> Sabe-se que a mitologia grega foi não apenas o arsenal da arte grega, mas seu solo. A concepção da natureza e das relações sociais, que é a base da imaginação grega e, por isso, da [mitologia] grega, é possível com máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos?

Ou seja, o que Marx (2011) parece nos alertar é que a base da imaginação grega se encontra fundamentada em uma determinada concepção da natureza e das relações sociais. Tal concepção[82], por sua vez, só pode ser expressão ideal das relações sociais que produzem e reproduzem a vida nesta sociedade em relação com a própria natureza. Marx ironiza no trecho, levantando a possibilidade da imaginação grega estar calcada em relações sociais de produção da vida que tivessem por base "máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos". Segundo seu método, não faria qualquer sentido. Sendo assim, a forma de produzir e de organizar a vida no Egito também não era a mesma da pólis grega, ainda que elementos como a própria instituição da escravidão (não exatamente da mesma forma) existisse nas duas civilizações. A ferramenta pedagógica da ironia, utilizada para pensar a relação da arte grega com o futuro, não vai mais ser necessária para pensar a relação com seu passado, o Egito, ou seja, uma formação social bem mais antiga – sem qualquer juízo de valor moral nesta afirmação – ainda que tenha sido também contemporânea durante certo tempo. A questão não é meramente cronológica, tampouco da comparação de desenvolvimento entre as duas sociedades, já que esta questão já está posta pra Marx (2011), ou seja, de que a Grécia é uma sociedade pouco desenvolvida; mas sim da relação entre a estrutura econômica e a superestrutura que se ergue sobre esta. Portanto, ainda que tivesse – e acreditamos que de fato

[82] Que considerava os seres incompletos e desiguais e, exatamente por isso, a busca pela vida plena, que seria o "bem maior", só poderia se dar através da associação natural destes seres incompletos e desiguais – o que se contrapõe diametralmente a nossa sociedade capitalista, completamente individualizante, onde a busca pela vida plena é justamente ao contrário, ou seja: é pelo conhecimento interior ou autoconhecimento somado ao espírito "criativo" e competitivo do empreendedorismo, orientados pela chave da meritocracia – que se resumem na máxima de que "eu me basto" e também no atual personagem, dramaticamente caricato, "self-made man" – que se "avança" no sentido de uma "vida plena". Contudo, é também desta mesma concepção de natureza grega que sai a noção de "bárbaros", enquanto aqueles que se organizam fora da pólis (por isso, "não se organizam"), que não possuem o poder da palavra (que é diferente da "voz", ou da capacidade de fazer barulho e expressar sensações, própria dos animais); além do infeliz entendimento aristotélico de que a escravidão era natural, apesar de unitária e coerente com sua concepção de natureza, sendo inclusive pressuposto básico e fundamental para garantia das necessidades básicas, para que, somente assim, a vida plena (sobretudo a possibilidade de filosofar e de produzir arte) fosse vivenciada, somente na pólis, sempre às custas do escravo, que nada mais era do que uma ferramenta "animada". Talvez por isso, também tenha vindo do Egito a influência da escravidão para garantir a "vida plena", onde os sacerdotes, inventores das "artes matemáticas" – tão admiradas pelos gregos, inclusive por Aristóteles – dispunham de muito tempo livre, que não poderia existir naquele nível de desenvolvimento das forças produtivas, se não fosse em detrimento do trabalho escravo, como também citado por Aristóteles.

tenha – sofrido influências, tanto egípcias quanto fenícias no campo mais geral do conhecimento, o solo que produziu a imaginação/mitologia grega e, consequentemente, a arte grega, era substancialmente diferente do solo fértil, banhado pelo Nilo, onde germinou a rica mitologia egípcia. Neste exato sentido, "a mitologia egípcia jamais poderia ser o solo ou o seio materno da arte grega". Bernal (1993, p. 276), por sua vez, faz a seguinte interpretação deste mesmo trecho que citamos de Marx (2011):

> A interpretação que dou a essa passagem particularmente obscura, na medida em que afeta o presente trabalho, é a seguinte: mesmo na década de 1850, data aproximada de composição dos Grundrisse, Marx ainda mantinha em mente o Modelo Antigo, pelo menos o suficiente para não excluir completamente a possibilidade de que a mitologia grega - e, portanto, também a arte grega - não fosse o resultado de relações sociais existentes na Grécia, mas do Egito. Mas aceitar tal coisa teria sido absurdo de acordo com sua teoria.

O interessante desta passagem é que o próprio Bernal (1993) responde por nós a questão colocada por ele mesmo, o que nos joga de volta para a tese inicial deste autor, a qual não temos elementos suficientes para negar ou confirmar. Contudo, apostar que a arte grega não fosse resultado das relações sociais gregas, mas sim do Egito, colocaria Marx (2011) no campo dos idealistas, e mais, "aceitar tal coisa teria sido absurdo de acordo com sua teoria", como de fato atestou Bernal (1993). Talvez, e somente talvez, se fosse possível comprovar a tese de que o Egito colonizou a Grécia, mas não só, pressupondo em conjunto que também tivesse exportado suas relações sociais de produção durante a colonização, em suma, seu modo de produzir a vida, nós pudéssemos cogitar tal possibilidade. Mas o que realmente nos interessa a partir deste debate é a preocupação de Marx de como se efetiva essa relação entre a estrutura econômica e o desenvolvimento das formas superestruturais (formas políticas, jurídicas, artísticas e certas formas de consciência social correspondentes).

2.3. Problemas do conhecimento e iluminismo

Voltemos então ao ponto de onde partimos, ou seja, da provocação de Leandro Konder: "o que é o conhecimento?". Segundo este autor:

> Platão já advertia seus contemporâneos de que podiam estar enxergando sombras e pensar que estavam vendo seres reais. Vinte e cinco séculos se passaram e a indagação continuou a ser feita com insistência: o que é, exatamente, conhecer? O que me autoriza a afirmar que efetivamente conheço alguma coisa? Quem me garante que o que sei (ou acho que sei) corresponde à realidade? (KONDER, 2002, p. 15)

A primeira coisa a ser lembrada é que os nossos sentidos não são suficientes para dar conta do conhecimento da realidade, pois segundo este autor, "eles me proporcionam, no máximo, o acesso a um nível bastante limitado da realidade" (KONDER, 2002, p. 16). Neste sentido, como já debatemos anteriormente em outros itens do trabalho, a capacidade de abstração ganha grande importância na equação. Vejamos como o autor coloca a questão:

> Trata-se, portanto, de um conhecimento que não pode ficar limitado à percepção sensível direta: precisa construir interpretações abstratas, baseadas em informações que não podem ser imediatamente cotejadas com a experiência *vivida* pelo observador. O sujeito se *abstrai* da multiplicidade das sensações, da percepção imediata, e se fixa em determinados elementos, que vão sendo desdobrados e postos em conexão uns com os outros. (KONDER, 2002, p. 16).

Detectar a necessidade da abstração para proceder na busca pelo conhecimento do real e, além disso, utilizando-a com a melhor das intenções, em momento algum ficaria impedida a possibilidade de equívocos, e pior, quanto mais avançam os caminhos do conhecimento, mais exposto se fica aos equívocos, que podem ser, igualmente, cada vez maiores:

> O desenvolvimento das ciências depende da teoria, da abstração. Ao mesmo tempo, ele não proporciona ao conhecimento nenhuma garantia de que não haverá descaminhos. E – o que é pior – qualquer falha na construção saudavelmente ambiciosa do conhecimento científico poderá, em princípio, causar transtornos muito superiores aos que costumam ser acarretados pelas deficiências da limitada percepção empírica. (KONDER, 2002, p. 17).

Neste sentido, afirma o autor:

> Além disso, em diversas ocasiões, surgiram, na história da filosofia, reflexões segundo as quais, além das enormes dificuldades intrínsecas da construção do conhecimento, o esforço do conhecer enfrenta, inevitavelmente, pressões deformadoras provenientes de alguns elementos constitutivos da cultura e da sociedade onde o sujeito cognoscente vive. (KONDER, 2002, p. 18).

Aqui, o autor basicamente se refere ao tempo das "trevas", ou seja, a Idade Média e suas teorias tradicionais organizadas e dominadas pela Igreja. É daí que surge a necessidade do Renascimento, que se desdobra no que ficou conhecido como o Iluminismo[83], ou o "*século das*

[83] Também existem ponderações sendo feitas acerca das contribuições africanas no que ficou conhecido como "Iluminismo". O trabalho do historiador norueguês Dag Herbjornsrud, nascido em 1971, aponta na direção de que "os ideais mais elevados de Locke, Hume e Kant foram propostos mais de um século antes deles por Zera Yacob, um etíope que viveu numa caverna. O ganês Anton Amo usou noção da filosofia alemã antes de ela ser registrada oficialmente. Autor defende que ambos tenham lugar de destaque em meio aos pensadores iluministas.". Entendemos que o que está em debate aqui não está no campo do plágio, mas de que desenvolvimentos filosóficos paralelos aconteceram e ainda acontecem, mais ou menos similares, enquanto resultado das interações culturais, comerciais e bélicas estabelecidas na Antiguidade, entretanto, o "mundo ocidental" tende a olhar e valorizar apenas aquilo que corrobora com o que Bernal, por exemplo, chamou de "Modelo Ariano". Mas na história real, a humanidade produziu muitos intelectuais sofisticados nos mais variados pontos do globo terrestre, inclusive e sobretudo em África, berço da humanidade.. Disponível em: https://www.geledes.org.br/os-africanos-que-propuseram-ideias-iluministas-antes-de-locke-e-kant/. Acesso em: 20/01/2018.

luzes" (século 18), período o qual Marx é um dos legatários. Neste ponto da história, a preocupação central do conhecimento girava em torno da relação entre a percepção empírica (sensível) direta e a representação ideal, ou seja, os fatos e as ideias, a matéria e a consciência. Aqui, Francis Bacon (1561-1626), que é considerado um dos precursores do Iluminismo (e do empirismo), publica ainda no Renascimento, na segunda década do século anterior ao "das luzes", a obra *Novum Organum* (1620). Segundo Konder (2002, p. 18):

> Uma das reflexões mais vigorosas dedicadas a esse tema, ainda no Renascimento, pode ser encontrada no *Novum Organum*, do inglês Francis Bacon. O pensador britânico, preocupado com a exagerada abstratividade das teorias tradicionais, herdadas da Idade Média, empenhou-se numa enérgica revalorização de um conhecimento que permanecesse mais próximo do nível empírico, da experiência, da observação direta dos fatos. Para ele, era preciso levar os seres humanos ao "trato direto das coisas", para ajuda-los a se libertar do cipoal de noções falsas que lhes eram inculcadas (e que Bacon chamava de "ídolos").

Para o autor inglês, existiam quatro formas de *ídolos*: os *ídolos da tribo*; os *ídolos da caverna*; os *ídolos do foro* e os *ídolos do teatro*. Leandro Konder (2002, p. 19) os resume assim, para nós:

> Os *ídolos da tribo* eram as conveniências específicas do gênero humano, que os homens acreditam que são, automaticamente, a expressão correta da realidade da natureza e do mundo. Os *ídolos da caverna* eram as conveniências de cada indivíduo como tal, que levam cada pessoa a acreditar que sua opinião tem, naturalmente, validade geral. Os *ídolos do foro* provinham da comunicação entre os indivíduos através da linguagem e da imperfeição das palavras, o que resulta numa adaptação dos homens a inépcia comunicativa. Por fim, havia os *ídolos do teatro*, resultantes do fato de que todas as ideias – filosóficas, científicas ou meras crendices e superstições – chegam à alma crédula da população na forma de "verdades" *encenadas*, sancionadas pela autoridade da tradição e fortalecidas por sua capacidade de simplificar as ideias, tornando-as agradáveis e lisonjeiras para as pessoas. Embora combata os *ídolos*, Bacon descreve um quadro pouco alentador, que reconhece de maneira bastante realista, nas condições da época, a força colossal de que esses *ídolos* dispõem.

Luis José Silva Michelena, mais conhecido como Ludovico Silva (1937-1988), filósofo e poeta venezuelano, afirma para nós em sua obra *A mais-valia ideológica*, publicada em 1970, que "o que para Bacon foram os *idola*, para Marx foi a *Ideologia*; o que para Bacon foi a *nova ciência*, para Marx foi a crítica da Economia Política". (SILVA, 2017, p. 19). O autor vai além, encontrando outros pontos de contato entre Bacon e Marx, afirmando, por exemplo, que Bacon, assim como fez Marx com os filósofos e o pensamento burguês, buscou criticar como um todo o pensamento medieval. Vejamos:

> Bacon não criticava esta ou aquela formulação teórica da Idade Média, mas a *própria base de sustentação ideológica* do pensamento medieval, centrada na prioridade da fé sobre a razão e nas *auctoritas*. Era a ideologia religiosa, verdadeira concepção do mundo da Idade Média, que Bacon criticava, e não o fazia em nome da verdade e da ciência empírica, experimental, já que não se trata de *deduzir* toda a realidade a partir de um axioma ou princípio "dado" (auge da silogística), mas de estabelecer a *indução* como verdadeiro método da ciência – a indução, raciocínio probabilístico obtido a

> partir dos dados sensíveis e da observação. Essa era, em substância, a *nova ciência*. A crítica da ideologia do velho método adquire em Bacon todas as características polêmicas: falará, assim, do "lixo escolástico" etc. (SILVA, 2017, p. 21).

Para Ludovico, outro ponto importante na teoria das *ídolas* de Francis Bacon, é justamente a compreensão do "fenômeno ideológico como uma *linguagem* imposta aos homens". Dito isto, o autor chega à complicada afirmação de que "não se pode explicar a ideologia a não ser como uma linguagem imposta, sobretudo pelos meios de comunicação" (SILVA, 2017, p. 21). Aqui encontramos uma proximidade muito grande das formulações de Ludovico com as de Louis Althusser (1918-1990), importante filósofo francês que, por sua vez, atribui esse papel central à Escola, ou, em seus próprios termos, ao Aparelho Ideológico de Estado escolar, ao invés dos meios de comunicação. Não à toa, Ludovico vai exageradamente afirmar que, após a morte de Engels, Althusser foi a melhor expressão do marxismo no esforço de explicar cientificamente do que se tratava a *dialética materialista*, aquela capaz de negar o determinismo causal econômico, assumindo que o que é determinado também pode determinar, sem que com isso se apague a noção de determinação e centralidade. Vejamos:

> Não devemos, por essas razões, negar a Engels um imenso mérito, sobretudo levando em consideração que, após a sua morte, foi muito pouco o que se obteve de científico na tentativa de explicar o que seja a dialética materialista. Os mais lúcidos nesse terreno são, em nosso ponto de vista, alguns ensaios de Louis Althusser, tanto em *Pour Marx*[84], como em *Lire Le Capital*[85]. Compartilhamos, por certo, uma das mais singulares e audazes teses de Althusser: a que assegura que, ainda que Marx não tenha nos deixado uma *teoria* da dialética, nos deixou sim uma *prática teórica* em obras como *O Capital*, das quais é preciso que extraiamos a teoria para poder começar a dizer que possuímos, em estado científico, uma dialética materialista. (SILVA, 2017, p. 50).

[84] A autora Ester Vaisman é um pouco mais crítica em relação à Althusser, sobretudo no que tange a sua leitura dos autores que pensaram a ideologia meramente enquanto um problema gnosiológico e aqueles, como Lukács, que a pensaram como uma questão ontológica. Para ela: "Em *Pour Marx*, Althusser vai tematizar a ideologia como um conjunto de relações que ocultam ou representam mal as relações reais. O autor afirma: 'Na ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência /.../. Na ideologia, a relação real está, inevitavelmente, invertida na relação imaginária; relação que *exprime* mais uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou nostalgia que não descreve uma realidade'. Assim, a concepção de ideologia, enquanto representação imaginária da realidade, tem como consequência o estabelecimento também de uma oposição entre ciência e ideologia." (VAISMAN, 1989, p. 403)

[85] Também para Vaisman (1989, p. 402): "Em *Ler O Capital* o pensador francês afirma que 'a questão epistemológica é o próprio objeto da filosofia marxista', e em Lênin e a Filosofia, a propósito do mesmo tema, diz Althusser de forma enfática: 'Afirmar que não se passa nada em filosofia é dizer que a filosofia *não leva a parte alguma, pois não vai para lado nenhum*'. Assim, a filosofia não teria propriamente um objeto, mas, simplesmente uma função no campo da *prática teórica*, a de 'traçar uma linha de demarcação no interior do domínio teórico, entre ideias consideradas verdadeiras e ideias consideradas falsas, entre o científico e o ideológico'. Neste sentido, a tarefa da filosofia se restringe ao estabelecimento dos fundamentos e dos limites do conhecimento no campo exclusivamente epistemológico, tendo como tarefa essencial a rejeição dos conceitos ideológicos, que de forma frequente são tomados como científicos. Trata-se, portanto, de defender a ciência da intromissão ideológica.

E dessa forma, Ludovico define sua tese central acerca da "mais-valia ideológica" da seguinte maneira:

> Nossa tese é que a base de sustentação ideológica do capitalismo imperialista se encontra na forma pré-consciente no homem médio desta sociedade, e que todos os restos mnêmicos [86] que compõe esse pré-consciente se formaram no contato diário e permanente com percepções acústicas e visuais oferecidas pelos meios de comunicação; e dizemos que eles constituem a base de sustentação ideológica do capitalismo, não apenas no sentido descritivo de que "a ideologia se forma através dos meios de comunicação" – noção que por si só seria insuficiente –, mas no sentido mais preciso e dinâmico de que o capitalismo não oferece a seus homens qualquer ideologia, mas concretamente aquela que tende a preservá-lo, justificá-lo e apresentá-lo como o melhor dos sistemas possíveis. (SILVA, 2017, p. 169)[87].

Dito isto, vejamos, parcial e brevemente, como Mauro Iasi encara um dos problemas da concepção de Althusser da ideologia que, de certa forma, pode ser extensivo a Ludovico:

> É a forma como ele [Althusser] supõe que a ideologia se espalha para toda a sociedade e contribui para a "reprodução das relações de produção". Baseado na constatação correta de que a ideologia só pode ser compreendida em sua materialidade pelas práticas de determinados aparelhos, Althusser afirmará que os valores e juízos próprios da ordem dominante chegaram até os indivíduos pela exposição contínua destes valores na vivência das práticas estabelecidas. Com este raciocínio ele só poderia concluir que o aparelho ideológico fundamental é a Escola, afinal é nessa instituição que mais nitidamente se vêem os valores em forma sistematizada e onde as práticas orientam condutas por um longo período do indivíduo em formação. (IASI, 2014, p. 116).

É preciso, portanto, estabelecer uma diferença entre a produção e a socialização de ideias, valores e juízos. Para Iasi (2014, p. 119):

> A escola, assim como os meios de comunicação de massa, só pode reforçar o que já existe, e o que existe é a forma ideal como foram internalizadas certas relações primárias, das quais o indivíduo parte como matriz de sua relação com o mundo, nada mais que a internalização das relações imediatas na forma de valores e padrões de conduta [...] Não que a escola, assim como outras instâncias de socialização secundária, não os produza, mas não o faz somente pela transmissão de conteúdos valorativos sistematizados, não apenas pela exposição sistemática e continuada destes valores, mas pela vivência concreta de relações que se tornam bases possíveis de internalização de novos valores.

Após tratarmos brevemente, em algumas notas, sobre Ludovico – longe de esgotar os possíveis debates em torno de sua obra – passemos agora para o debate com Althusser,

---

[86] Relativo à memória.

[87] É interessante pensar que Lélia González chegou a uma formulação que apresenta diversos pontos de contato com esta formulação de Ludovico, em um breve texto seu sobre o capitalismo monopolista, a juventude negra e os elementos que motivaram a fundação, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU), vejamos: "Nesse sentido, como organização de caráter político, foi que se deu a criação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, em junho do ano passado (1978). Seu objetivo fundamental consiste na mobilização e organização do povo negro para lutar contra a superexploração econômica de que tem sido objeto, assim como contra *a "mais valia" cultural e ideológica* dele extraída pelo grupo branco dominante." (GONZALEZ, 1979, p. 4, grifo nosso).

apresentando também algumas contribuições de Silvio Luiz de Almeida, que parte da teoria althusseriana da ideologia para pensar o racismo.

2.4. Althusser e Silvio Luiz de Almeida no debate da ideologia e do racismo

Tanto Ludovico quanto Althusser, independentemente desta embocadura, têm inúmeras e enormes contribuições para o nosso tema. Para Mauro Iasi (2014), Louis Althusser tem uma teoria própria da ideologia, que nos revela importantes elementos, mas que se diferencia da forma como Marx e Engels a trataram na *Ideologia Alemã* e no restante da obra. Concordamos com a afirmação de que, de alguma forma, "existem relações que mediatizam esta sociedade e permitem que ela se reproduza continuamente no todo social", como nos relembra Iasi (2014, p. 108) e, neste sentido: "Instituições como a família, como a socialização primária, e outras instituições de socialização secundária, como escola, trabalho, e outras inserem os indivíduos em relações que são a base sobre a qual eles constituirão suas concepções de mundo.".

Althusser vai propor um caminho que visa dar conta deste debate em particular, partindo da noção de "reprodução das relações de produção", afirmando que tal reprodução implica, portanto, na reprodução da submissão do trabalhador à ideologia vigente, dominante. Para o autor, a dimensão da "prática" ganha uma importante relevância, pois a "ideologia" não será objetivada como simples ideias, mas como "práticas" e, para que isso se realize, para que tal prática se efetive, não apenas enquanto uma objetivação ideal, será sempre necessário uma instituição, ou um aparelho ideológico.

> Para Althusser, a noção de Marx está diretamente ligada a uma visão "positivista-historicista", na qual a noção de ideologia é eminentemente negativa, não no sentido por nós destacado, ou seja, de necessariamente se envolver numa relação de dominação de classe, mas no sentido de ser uma negatividade por se contrapor à positividade do real como "imagem falsa", "ilusão", reminiscência no cérebro dos seres humanos de sua vida real, assim como o sonho (IASI, 2014, p. 109).

Vejamos nas próprias palavras do autor:

> Toda ideologia representa, *em sua deformação necessariamente imaginária*, não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas decorrem), mas, acima de tudo, a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas decorrem. O que é representado na ideologia, portanto, não é o sistema das relações reais que regem a existência dos indivíduos, mas as relações imaginárias desses indivíduos com as relações reais em que vivem. (ALTHUSSER, 2007, p. 128, grifo nosso).

É justamente esta embocadura que permite Althusser conceber uma noção de "ideologia em geral", que transforma indivíduos em sujeitos, ou seja, indivíduos assujeitados por tal ideologia, entendida enquanto prática que só consegue se efetivar por meio dos aparelhos ideológicos diretamente relacionados a estas práticas. Tais práticas moldariam a conduta dos indivíduos, agora assujeitados, numa certa direção bem determinada, isto é, aquela que mantem, ou reproduz, as relações sociais vigentes. É aqui que emerge o que Althusser vai chamar de "interpelação". Vejamos:

> Os mecanismos principais pelos quais o indivíduo se torna sujeito por meio da prática da ideologia materializada nos chamados Aparelhos Ideológicos do Estado seriam a "interpelação" e o "reconhecimento". As condutas disseminadas pelos Aparelhos Ideológicos cobram ou interpelam os indivíduos que reconhecem tais práticas, convertendo-se em sujeitos destas. Desta maneira, a principal função da ideologia seria a de "constituir indivíduos concretos como sujeitos". (IASI, 2014, p. 110).

Para Iasi (2014), o núcleo central das contribuições de Althusser se encontra justamente na possibilidade de compreensão do fenômeno ideológico em sua própria autonomia relativa, no seu movimento próprio, fugindo da determinação não-dialética (ou mecânica) da estrutura sobre a superestrutura da sociedade; para Althusser, ao contrário disso, uma vez erguida a superestrutura, esta ganha uma autonomia relativa que a permite agir de volta na estrutura. Aqui apresentamos um adendo à análise de Iasi, acerca das contribuições do autor, pois para Althusser, este efeito de volta, tem que se dar necessariamente enquanto prática, o que concordamos, não apenas enquanto simples ideias. Althusser afirma da seguinte maneira: "ao dizer que as "ideias" ou "representações" etc. que parecem formar a ideologia não tem uma existência ideal [*idéale* ou *idéelle*] ou espiritual, mas material" (ALTHUSSER, 1996, p. 128). Apesar disso, sua interpretação da teoria da ideologia de Marx e Engels nos traz alguns problemas. Para Iasi (2014), p. 110):

> O primeiro deles se encontra, em meu julgamento, na própria definição de ideologia "em geral". Tomado desta forma, o fenômeno ideológico teria de ser concebido, como o próprio Althusser afirma por empréstimo de um termo de Marx, como não tendo história, isto é, na qualidade de um problema geral e abstrato, a "estrutura formal de qualquer ideologia é sempre a mesma". Assim toda e qualquer prática consubstanciada numa instituição seria "ideológica", na medida em que constitui sujeitos submetidos a ela. A distinção, fundamental para nós, entre "consciência social" e "ideologia" desaparece, e a ideologia ganha uma forma quase naturalizada, daí ser sem história.

Vejamos agora nas palavras de Althusser (2007, p. 124): "Se estou apto a propor uma teoria da ideologia *em geral*, e se essa teoria é realmente um dos elementos de que dependem as teorias *das* ideologias, isso acarreta uma proposição aparentemente paradoxal, que expressarei nos seguintes termos: *a ideologia não tem história*.".

O autor irá desenvolver seu argumento no seguinte sentido:

> Nossa proposição de que a *ideologia não tem história* pode e deve (e de um modo que não tem absolutamente nada de arbitrário, mas, muito pelo contrário, é teoricamente necessário, pois há um vínculo orgânico entre as duas proposições) ser diretamente relacionada com a proposição freudiana de que o *inconsciente é eterno*, isto é, não tem história. (ALTHUSSER, 2007, p. 125).

Nós consideramos o racismo enquanto uma ideologia, contudo, tal interpretação althusseriana da ideologia nos cria um problema, ou seja, abrindo margem para conceber o racismo como um processo sem história, sem sujeito e, além disso, eterno. Ainda que possa abrir margem para esse tipo de interpretação, não seria o caso, já que o que não teria história, nesta interpretação, seria "a" ideologia, tomada enquanto universalidade, enquanto "as" ideologias, na dimensão das particularidades, como seria o caso da ideologia do racismo, estas sim, possuem história. Segundo Silvio Luiz de Almeida, o racismo é um desdobramento do nacionalismo, este último entendido enquanto "o solo sobre o qual indivíduos e grupos humanos renascem como parte de um mesmo *povo*, no interior de um *território* e sob o domínio da *soberania*." (ALMEIDA, 2015, p. 754). Para este autor:

> Haverá a destruição, a dissolução e a incorporação de tradições, costumes e culturas regionais e particulares que, eventualmente, entrem em choque com o Estado-nação. Daí ser possível concluir que a nacionalidade – que se manifesta como "orgulho nacional", "pátria", "espírito do povo" – é resultado de práticas de poder e de dominação convertidas em discursos de normalização da divisão social e da violência praticada diretamente pelo Estado ou por determinados grupos sociais que agem com o beneplácito estatal. (ALMEIDA, 2015, p. 754).

E, neste exato sentido, conclui afirmando que "o resultado mais bem acabado do nacionalismo é o *racismo*, tão importante para ajustar a reprodução do capitalismo às diferentes etapas e contextos sócio-históricos." (ALMEIDA, 2015, p. 755). De nossa parte, não afirmamos que o racismo seja uma derivação direta do nacionalismo. Como vimos anteriormente, no item da acumulação primitiva (momento em que o racismo se conforma), a formação dos Estados nacionais cumpriu importante papel neste período histórico, contudo, nos parece que a substância do racismo está para além do sentimento nacional, sentando bases na própria constituição do sistema colonial e no processo de sua justificação – ainda que posteriormente este também vá cumprir importante papel; seja na mobilização da resistência à dominação colonial (vide as lutas de libertação colonial em África), seja na manutenção da dominação por parte dos colonizadores –, pois a racionalização da condição de escravo imposta ao negro, entendida como naturalmente inferior, não vinculava diretamente valores, tradições e representações nacionais, por exemplo, francesas, contra valores santo dominguenses; ou

valores ingleses contra valores trinitário tobagenses, ou ainda valores dessas nações europeias em particular em oposição a uma determinada região da África que fosse exportadora da mercadoria escravizado. Mobilizava sentimentos que opunham mais abertamente europeus (civilizados) contra africanos (bárbaros) e ainda, em última instância, mobilizava sentimentos – e práticas – de brancos contra negros, que irão assumir, inevitavelmente, características nacionais, próprias de cada formação social em particular, pois nos parece que o racismo começa a tomar forma antes mesmo da formação nacional de alguns países colonizadores.

Silvio Luiz de Almeida se utiliza exclusivamente da teoria da ideologia de Althusser para descrever o racismo enquanto uma ideologia. As noções de "imaginário", "assujeitamento" e "prática" demonstram tal embocadura. Vejamos como este autor define mais precisamente o racismo:

> O racismo é construído a partir do imaginário social de inferioridade, seja intelectual ou moral, de uma *raça* em face de outra raça (sendo que a "raça" dominadora não aparecerá como "raça", mas como "seres humanos" ou apenas pessoas "normais"). O racismo, portanto, não é um ato isolado de preconceito ou um "mal entendido"; o racismo é um processo social de *assujeitamento*, em que as práticas, o discurso e a consciência dos racistas e das vítimas do racismo são produzidos e reproduzidos socialmente. (ALMEIDA, 2015, p. 755).

Tal noção que concebe a ideologia como "imaginária", apenas como ilusão/falsidade na mente dos seres humanos, nos remete a um caminho que não o de Marx. Iasi (2017, p. 67) nos lembra que "a ideologia não tem o poder de 'inverter' a realidade, não se trata disso, mas de apresentar uma realidade invertida como natural". Já Marx, em sua obra "O Capital", quando está tratando do fetichismo da mercadoria – ou seja, das relações sociais entre coisas e, necessariamente o seu outro lado, isto é, a reificação da relação entre os seres humanos produtores, que passam a se relacionar como coisas – faz uma afirmação contundente, muitas vezes abandonada em nossos estudos sobre o momento ideal. Esta relação, para Marx (2013), não é "imaginária", para este autor: "A esses últimos (os produtores), as relações sociais entre seus trabalhos privados *aparecem como aquilo que são*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas" (MARX, 2013, p. 148, grifo nosso).

Para Almeida (2015), assim como para Althusser, como é próprio da ideologia por esta interpretação, "*o racismo se movimenta no inconsciente*, podendo a partir daí moldar as práticas materiais que dão unidade e justificação às contradições e antagonismos sociais." (ALMEIDA, 2015, p. 755).

Como vimos, Althusser nos apresenta uma analogia entre a ideologia e a noção de inconsciente de Freud, afirmando sua eternidade. A questão é que, segundo nossa interpretação

de Freud, a dimensão do inconsciente não é imutável e eterna, pelo contrário, é *social* e *histórica*. Segundo Freud (2011, p. 21):

> Há uma certa diferença entre a visão de Le Bom e a nossa, em virtude de o seu conceito de inconsciente não coincidir inteiramente com aquele admitido na psicanálise. O inconsciente de Le Bom contém antes de tudo os traços mais profundos da alma da raça, que realmente está fora de consideração para a psicanálise individual. Não deixamos de perceber que o âmago do Eu (o Id [*Es*], como depois o denominei), a que pertence a 'herança arcaica' da alma humana, é inconsciente, mas também distinguimos o 'reprimido inconsciente', que resultou de uma parte desta herança. Esse conceito do reprimido não se acha em Le Bon.

É justamente neste sentido, isto é, do que Freud chama de "herança arcaica" no núcleo do ego, que sustentamos nossa interpretação do conceito de inconsciente em Freud, que difere substancialmente daquela realizada por Althusser. Segundo Iasi (2012, p. 263):

> Além de destacar as diferenças entre Freud e Le Bom sobre o inconsciente, esta passagem nos permite compreender que para o pai da psicanálise existe uma presença da influência social e cultural, que ele denomina de 'herança arcaica' no núcleo do ego, e que este conteúdo permanece inconsciente. Esta passagem é para nós por demais significativa, uma vez que nos possibilita pensar que parte da interiorização das normas sociais, padrões de comportamento e formas de pensamento (um estado do mundo) agem no indivíduo de maneira inconsciente, o que para nossa tese é essencial. Desse modo, o inconsciente é formado não apenas pelos conteúdos pulsionais primários reprimidos, mas, também, por influências externas que não agem desde a consciência.

Por isso, para nós, o inconsciente freudiano seria na verdade, mais precisamente, *síntese* de elementos pulsionais e sociais, internos e externos. Peguemos o exemplo mais prosaico possível, que seria o da fome: ao buscarmos abstrair deste fenômeno todas as suas características históricas e sociais, restaria, por assim dizer, apenas a própria "fome", enquanto um elemento pulsional primário. A questão é que nunca estamos apenas "com fome", abstratamente, estamos sempre com fome *de algo*. Se temos fome de algo, este algo, é necessariamente mediado por fatores externos, sociais e históricos[88]. Neste sentido, a estrutura psíquica de um indivíduo é sempre síntese de fatores sociais, históricos e culturais com elementos pulsionais. Portanto, o inconsciente se metamorfoseia nos diferentes tempos históricos. A tese de que o conceito de inconsciente de Freud é puramente *estrutural* e, portanto, sem história, sem sujeito etc., é a interpretação retirada da obra de Freud – que de fato possui

[88] O caminho desta argumentação se encontra na obra *Teoria crítica da família*, de Mark Poster, de 1979. Achamos que ele está correto em seu raciocínio, contudo, seria possível apresentar pelo menos uma exceção dentro deste exemplo, que seria justamente a fome do bebê recém-nascido que, básica e instintivamente, sente "fome de leite materno". Sendo o próprio movimento mecânico de sucção realizado igualmente de forma instintiva (apesar de existirem casos – normalmente em bebês prematuros – em que o bebê não suga sozinho; podendo aprender a fazer a partir de estímulos realizados por profissionais especialistas na questão).

elementos que dão margem para isso[89] – por estruturalistas como Althusser, por exemplo. Nossa interpretação nos leva para outro caminho, como este inferido a partir de elementos como o da citação que apresentamos. Se não fosse assim, teríamos que supor que o inconsciente de um indivíduo pré-histórico poderia ser o mesmo de um servo da gleba, que, por sua vez, poderia ser o mesmo de um operário industrial ou de um burguês. Não achamos que é o caso. Para nós, portanto, nem o inconsciente tampouco a ideologia, são eternos. São sínteses de elementos internos e externos e, por isso, são sempre sociais.

A ideologia, na sua especificidade, é uma forma particular da consciência social, que se apresenta invertida na consciência, expressando naturalizadamente uma inversão que existe na própria materialidade, não sendo, portanto, pura imaginação da cabeça dos homens. Sobre isto, nos afirma Mauro Iasi (2014, p. 111): "Acredito que Althusser confunde dois fenômenos correlatos, mas distintos: ideologia e alienação, entendida aqui como a primeira forma da consciência gerada da percepção imediata e sensível da pessoa que forma sua concepção de mundo".

Se a vivência das relações sociais mediatizadas pelas instituições, cada qual com sua função particular, materializa nos indivíduos a interiorização das normas externas, pela coerção, como já descrito por Durkheim, também introjeta tais normas através de mecanismos psíquicos, "como por exemplo o da identidade projetiva-introjetiva descrita por Freud em seu trabalho sobre a *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921)" (IASI, 2014, p. 111). Aqui se apresenta o conceito de "ideal do ego", ou seja, o mecanismo onde o indivíduo projeta para fora de si seu próprio ego, identificando-o projetivamente no outro, exteriorizando e identificando suas próprias características no outro, ao mesmo tempo em que introjeta traços característicos deste outro em si. "Tal mecanismo se expressa, por exemplo, na constituição do fenômeno da liderança, mas está presente na própria constituição do aparato psíquico dos indivíduos na infância" (IASI, 2014, p. 111). Vejamos como o autor descreve tal mecanismo:

> O indivíduo vem ao mundo apenas com seus impulsos de origem somática, ou id, mas sua realização se dá num certo contexto objetivo que define os contornos possíveis, fazendo com que se forme no psiquismo um elemento mediador entre os impulsos e a realidade externa, o ego. As normas e limitações não permanecem externas, mas são interiorizadas. O que é interiorizado não é formado exclusivamente pela influência dos indivíduos que compõem diretamente a relação, e sim, como diz Freud ao definir o conceito de "superego", esta influência "inclui em seu processo não somente a personalidade dos pais, mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles

[89] Já que Freud universaliza a tríade "*id*, *ego* e *superego*" tomando a família burguesa como "a" família, assim como a sociedade capitalista como a forma final de sociabilidade humana. Ver sobre em *Teoria crítica da família*, de Mark Poster, sobretudo no primeiro capítulo (p. 21-60).

> transmitidas, bem como as exigências do *milieu* social imediato que representam" (IASI, 2014, p. 112)[90].

Aqui está presente um dos mecanismos mais importante da base da ideologia, ou seja, da consciência alienada[91], pois, por este processo, o indivíduo assume para si uma concepção de mundo que se origina no outro e assim, pode acabar naturalizando-a, captando "uma relação particular como se fosse o todo, que sempre foi assim e, portanto, sempre será" (IASI, 2014, p.112). Aqui é preciso ressaltar um elemento, pois todo e qualquer indivíduo sempre irá se inserir em relações que são anteriores a ele mesmo, portanto, sempre irá constituir sua própria identidade a partir do outro e, como nos afirma Iasi, "não há nesta constatação nada que implique, necessariamente, dominação, velamento, ocultação das relações." (IASI, 2014, p.112). Pelo contrário, do ponto de vista do ser social [92], ou seja, enquanto este existir, este é mesmo um processo universal e eterno, próprio da sua natureza de ser social. Tal mecanismo é descrito por Marx n'O Capital (2013, p. 129):

> De certo modo, ocorre com o homem o mesmo que com a mercadoria. Como ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano – Eu sou eu –, o homem espelha-se primeiramente num outro homem. É somente mediante a relação com Paulo como seu igual que Pedro se relaciona consigo mesmo como ser humano. Com isso, porém, também Paulo vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade paulínea, como forma de manifestação do gênero humano.

A questão é que o racismo faz com que o indivíduo negro se identifique cultural, social e inclusive esteticamente a partir de padrões eurocêntricos, brancos. Este processo foi detalhadamente descrito no item da ideologia colonial, a partir das teses de Albert Memmi

---

[90] Nesta outra passagem, temos o mesmo mecanismo descrito de forma mais detalhada: "É na interação com o mundo externo que se forma o psiquismo, a estrutura básica do universo subjetivo do indivíduo. Chegamos ao mundo munidos apenas de nosso corpo orgânico e de seus instintos, ou impulsos básicos (o que Freud chama de ID: instintos que se originam da organização somática). A vivência das relações na família permite que se interiorizem essas relações, construindo o universo interiorizado [...] O mecanismo primordial dessa intermediação, entre o EGO e o mundo externo, é o chamado princípio do prazer. Buscando o prazer e tentando evitar o desprazer, o EGO busca realizar as exigências do ID, levando em conta a realidade que limita as condições dessa satisfação. A ação dos pais mediatiza as exigências sociais, histórica e socialmente determinadas, apresentando-se ao EGO em formação como uma força a ser levada em conta na sua busca de equilíbrio e adaptação. Isso 'deixa atrás de si', diz Freud, 'como que precipitado, a formação de um agente especial no qual prolonga-se a influência parental', o SUPEREGO. O externo se interioriza, uma relação entre o EGO e o mundo externo interioriza-se, formando uma parte constitutiva do universo subjetivo do indivíduo." (IASI, 2011, p. 16).

[91] "Desta forma, o indivíduo constitui uma visão de mundo particularista e apartada do movimento histórico de sua entificação, por isso podemos chamar esta primeira forma de consciência, típica de indivíduos novos que se inserem numa sociedade determinada, de *alienação*, ou *consciência alienada*. A palavra *alienação* tem sua raiz etimológica no termo *alienus*, que se refere a alheio, relativo à palavra alemã *Entfremdung*. Em Hegel, o termo alienação aparece como *Entäusserung*, ou sejam mais no sentido de "objetivação", ou "exteriorização". Para Hegel, a experiência requer que a consciência se "aliene" no objeto para depois retornar a si desde esta alienação" (IASI, 2014, p. 112).

[92] Ser social que continua sendo um ser biológico. Mesmo rompendo as barreiras naturais, este ser social, que cria sua própria natureza de ser social, nunca deixa de ser um ser biológico, ainda sendo também determinado pelas leis próprias da natureza.

(2007). Nosso ponto, portanto, é que tal processo não é eterno, nem trans-histórico, só é possível em certas condições. Neste ponto, o debate vai necessariamente se vincular com a divisão social do trabalho, como veremos mais à frente. Segundo Iasi (2014, p. 113):

> Somente em determinadas circunstâncias, exatamente no contexto de uma sociedade cindida em interesses de classe antagônicos, é que tal processo pode produzir uma consciência social que ao contrário de ser um elemento de identidade do indivíduo com a sociedade, volte como força hostil, como justificativa e ocultamento de relações de dominação, ou, para ser preciso, como ideologia.

Já que para Mauro Iasi (2011) a base dos equívocos de Althusser reside na confusão entre alienação e ideologia, este vai ter que melhor precisar a diferença entre os dois conceitos, que, na teoria marxiana da ideologia, dialogam diretamente entre si. Vejamos como o autor nos apresenta tal formulação:

> A alienação não é o mesmo que ideologia e dela se diferencia substancialmente. A alienação que se expressa na primeira forma de consciência é subjetiva, profundamente enraizada como carga afetiva, baseada em modelos e identificações de fundo psíquico. A ideologia agirá sobre esta base e se servirá de suas características fundamentais para exercer uma dominação que, agindo de fora para dentro, encontra nos indivíduos um suporte para estabelecer-se subjetivamente. (IASI, 2011, p. 20).

A alienação particular do capitalismo que deriva das relações reificadas e fetichizadas do capital e da produção de mercadorias serve de base para uma forma particular de consciência social, a ideologia. O problema na concepção de Althusser é que, ao transformar a ideologia no mecanismo geral pelo qual os indivíduos se moldam como sujeitos sociais, ou melhor, no mecanismo pelo qual os indivíduos são assujeitados, "significa tornar inevitável a dominação e o ocultamento próprios da ideologia." (IASI, 2014, p. 114).

Silvio Luiz de Almeida, por sua vez, ao analisar a particularidade da ideologia do racismo, demonstra estar atento aos perigos de considerarmos o racismo enquanto um fenômeno eterno, ainda que considere o racismo um processo sem sujeito, onde instituições culturais e políticas passam a ser capazes de cunhar a história, e esta última, por sua vez, passe a ter "vida autônoma". Sabemos que para Marx não são as instituições, mas sim os homens, que fazem a história, ainda que não a façam "de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram" (MARX, 2011, p. 25). Dito isto, vejamos como Silvio Luiz nos alerta sobre os perigos de considerar o racismo um fenômeno eterno:

> Por certo o racismo, entendido de modo genérico e impreciso como discriminação de indivíduos pertencentes a grupos sociais, não é algo exclusivo do capitalismo. Porém, dar ao racismo um caráter eterno e universal apenas encobre o fato de que se faz referência a algo *específico*, integrado às práticas sociais deste tempo histórico e que se define segundo a lógica do capitalismo. (ALMEIDA, 2015, p. 756).

Neste ponto, temos acordo total com a formulação de Silvio Luiz de Almeida (2015). Certamente existiram formas de discriminação de indivíduos pertencentes a determinados grupos sociais, mas isso não significa dizer que desde sempre existiu racismo, sobretudo antinegro, tal qual aquele que experimentamos hoje. Para nós o racismo, sobretudo o racismo antinegro, que se universalizou a partir do período da acumulação primitiva, do sistema colonial e da escravidão moderna, negra, é um fenômeno que possui características bem particulares, ideológicas, próprias deste tempo histórico, como nos alerta o autor. Da mesma forma que não podemos fazer este movimento no tempo para o passado, não devemos projetá-lo para o futuro, apresentando algo que é particular deste tempo, como algo insuperável, eterno, próprio da condição humana.

2.5. A função da ideologia

Após este longo caminho, voltemos então para o ponto de onde saímos; da interpretação de Ludovico acerco da obra do racionalista Francis Bacon, um dos autores que estabeleceu parte das bases teóricas para o florescimento do "*século das luzes*". Uma questão central no Iluminismo é a do "otimismo", além do fato de que este, "tendia a confiar demais no conhecimento" (KONDER, 2002, p. 20). Contudo:

> No início do século XIX, essa confiança já passava a sofrer abalos provenientes de tumultos históricos, de mudanças sociais e crises políticas inesperadas, desencadeadas pelos acontecimentos e pelas repercussões da Revolução Francesa. O período napoleônico, com suas guerras, com o recrutamento compulsório em larga escala, agravou esses abalos, atingindo a consciência de amplos setores da população, alterando seu estado de espírito na própria visa cotidiana. As pessoas não conseguiam mais se satisfazer com explicações *racionalistas* tranquilizadoras, ao se verem envolvidas em situações de tensão e incertezas. Ficou mais difícil sustentar os princípios do Iluminismo nos termos em que eram defendidos por seus campões no século XVIII. (KONDER, 2002, p. 21).

É neste contexto que Destutt de Tracy lança seu livro, *Elementos de Ideologia* (1801), e o faz "retomando ideias dos *clássicos* das *Luzes*, especialmente de Condillac" (Ibid. ibidem). Segundo Victor Neves (2016, p. 305-306):

> Para esse pensador [Destutt de Tracy], "já que nada existe para nós a não ser através das ideias que temos sobre aquilo, [...] o exame da maneira através da qual nós as percebemos e combinamos [...] pode nos ensinar em que consiste nosso conhecimento, sobre o que ele se estende, quais são seus limites" (ibid., p. 286), e, portanto, abrir caminho ao conhecimento mais seguro do mundo. Essas convicções levam o autor a concluir que a ciência que ele então fundava, que propõe chamar literalmente ideologia – razão ou estudo das ideias –, seria a "ciência primeira",

> superior às outras (loc. cit.), da qual todas elas derivariam e a partir da qual todas se aperfeiçoariam. Assim, o pressuposto fundamental da ideologia como ciência em de Tracy é que o caminho ou o meio para conhecer seguramente o mundo é conhecer as ideias que temos sobre ele, sua expressão, "combinação e formação".

É sempre válido relembrar o aviso de Mauro Iasi (2011, p. 79):

> Aqui, como em outros casos, o nosso senso comum deve muito a sua mãe, a revolução burguesa. O uso cotidiano do termo – ideologia como conjunto de ideias – tem sua origem, portanto, em Destutt de Tracy. Ao que devemos ter atenção é a pretensão de serem ideias gerais ou universais de toda a sociedade.

Por um lado, a revolução burguesa, por assim dizer, criou as condições objetivas da emergência do termo ideologia como conjunto de ideias, que se apresentam como ideias universais e, curiosamente, pelo outro, a contrarrevolução autocrática de Bonaparte, criou literalmente o sentido pejorativo-negativo do termo. Segundo Silva (2017, p. 18)

> Depois de Destutt, o vocábulo foi usado por Napoleão com um sentido diferente. Era conveniente para o regime autocrático do imperador utilizar a palavra para expressar desdém contra todos os que assumiam – como escreve Barth – "uma atitude teórica que não concorda com a realidade, isto é, com a realidade político-social". Sem dúvida, Napoleão considerava, mais que ninguém, que a ideologia era algo concreto, se não fosse assim não a teria perseguido com tanta amargura.

Victor Neves (2016) vai detalhar um pouco mais a forma pela qual de Tracy operava no trato com um conhecimento, ou na verdade com "*O" conhecimento*, que se pretendia o mais fiel possível ao movimento do real. Victor fará isso contrapondo o caminho do autor francês ao método marxiano, a partir de uma leitura crítica do próprio Marx à obra do francês:

> Marx havia estudado e feito excertos de uma de suas obras (DE TRACY, 1801), na qual o autor sustenta as ideias que venho de anotar (cf. nota 14, p. 548, em MARX e ENGELS, [1845-46] 2012), e é de tal formulação que ele parte para realizar uma apropriação crítica do conceito de ideologia (como, aliás, era seu hábito: se apropriar criticamente de conceitos apresentados por outros pensadores, corrigindo-os e integrando-os a partir de seu próprio método de apreensão do real). Assim, também em Marx e Engels ([1845-46] 2012) uma primeira determinação da ideologia é que ela se assenta sobre uma modalidade de conhecimento cujo objeto não é o real em si mesmo (como totalidade historicamente constituída, em permanente desenvolvimento, cujo momento predominante é a economia no sentido já discutido neste trabalho), mas as ideias que os homens têm sobre ele, autonomizadas em relação a sua base material. (NEVES, 2016, p. 306)

Neste exato sentido, nos chama a atenção, o fato de que este é aparentemente o mesmo modo pelo qual de Tracy vai operar; a grande questão é que para este autor, o "como" deve-se proceder para conhecer a realidade era outro, fundamentalmente idealista, ou seja, uma forma que acabava por autonomizar o momento ideal. Vejamos como Neves (2016, p. 306) nos apresenta a questão:

> Note-se que esse é o mesmo pressuposto de que de Tracy partiu para construir sua "ciência das ideias", sendo que para esse último o conhecimento gerado a partir de tal

> procedimento (estudar a formação, expressão e combinação das ideias autonomizadas em relação ao real) seria o mais verdadeiro possível e constituiria a base segura para as demais ciências. Em Marx, por outro lado, essa característica das ideologias (entendidas enquanto forma de tomada de consciência do real, como veremos) é avaliada negativamente.

Oportuna e precisamente, Victor Neves (2016) cita uma provocação de Marx presente no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, demonstrando como essa característica das ideologias é avaliada negativamente por Marx (apud NEVES, 2016, p. 306): "Do mesmo modo que não se julga um indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma".

Voltaremos a esta citação de Marx em específico, porque ela é um dos elementos que nos auxilia diretamente em nossa posição dentro da principal polêmica, dentro do marxismo, no que tange o debate da ideologia, ou seja, de que existiria na teoria do próprio Marx da ideologia duas concepções, no caso, uma ampla e outra restrita (ou negativa). Tratando de outro momento da polêmica, Victor Neves (2016) conclui seu raciocínio com os elementos que nos permitirão abrir propriamente o debate da ideologia em Marx, ou seja, as confusões feitas sobre a ideologia ser, ou não, sinônimo de "*falsa consciência*":

> Essa afirmação, entretanto, não deve conduzir à armadilha de se considerar a ideologia como um conjunto de conhecimentos falsos – e também por isso é um erro considera-la exclusivamente do ponto de vista gnosiológico, contrapondo-a, por exemplo, à ciência como conjunto verdadeiro de conhecimentos[93]. A ideologia é uma forma ontologicamente vigente da consciência, e, enquanto tal, conhecimentos – não necessariamente falsos – fazem parte de sua constituição. Vimos anteriormente que o conhecimento sobre o real é construído a partir do reflexo de suas determinações, de seus complexos, das relações entre eles, das leis de seu desenvolvimento, no plano do pensamento. As ideologias, portanto, mobilizam reflexos de determinações realmente presentes no real – quer queiram, quer não queiram seus formuladores. *O problema com elas reside antes de mais nada no fato de que mistificam o real na medida em que mostram ocultando*. É por isso que elas não podem ser simplesmente identificadas à "falsa consciência", à mistificação pura e simples ou à mentira, apesar de poderem

[93] Reproduzimos aqui também, a longa nota de rodapé detalhando a questão que apresentamos nas notas passadas, sobre a contraposição das embocaduras gnosiológicas no trato da ideologia em relação às ontológicas: "Vaisman (2010) chama a atenção, a princípio corretamente, para o problema de se tratar a categoria de ideologia em termos de teoria do conhecimento, relacionando essa tendência ao predomínio do tratamento gnosiológico dos problemas na filosofia moderna. Com base nessa problematização interessante, ela contrapõe ao critério gnosiológico, aparentemente de modo exclusivo, o critério ontológico, negando a validade de um em nome do outro. Essa exclusividade não me parece correta: veremos neste capítulo que o problema comporta tanto determinações de ordem gnosiológica quanto ontológica – o problema incide sobre o ser social, mas também e por isso mesmo sobre o modo como conhecemos e tomamos consciência desse ser. O próprio Lukács, em cujas ideias sobre o assunto Vaisman se apoia, criticava o tratamento exclusivamente gnosiológico do problema sem, entretanto, negar que ele tivesse aspectos gnosiológicos, como se pode ver nestas passagens: 'O aspecto puramente problemático [da formulação do jovem Engels sobre o conteúdo de certas ideologias, tratadas como 'asneiras em estado primitivo'], é meramente o fato de, nesse ponto, abordar o problema da ideologia de modo unilateralmente científico-gnosiológico e não de modo ontológico-prático. O que ele expõe de fato é um momento importante da verdade inteira. [...] Enquanto conhecimento do que é ideologia [essa caracterização engelsiana] só induz a erro em consequência de seu caráter predominantemente gnosiológico'. (LUKÁCS, 2013 – parte II – cap. III, item III, imediatamente após a chamada para a nota 80 – grifos meus)." (NEVES, 2016, p. 306-307).

> carregar elementos destas formas de objetivação do ser social (NEVES, 2016, p. 306-307, grifo nosso).

A partir do que já foi exposto até aqui, podemos apresentar, em nossa opinião, quais são os três pressupostos fundamentais que a teoria marxiana da ideologia parte: a) é a base material da sociedade, constituída pelas relações sociais de produção e reprodução da vida, que se expressa idealmente em um conjunto de ideias, valores, juízos e representações, ou seja, não é possível entender a ideologia em si mesma, nem como uma derivação de qualquer outra coisa que não seja a expressão destas relações; b) essa expressão ideal não é somente determinada pela base material, mas ela interage com todas as outras esferas, e aqui se ressalta a dimensão da totalidade, enquanto uma totalidade dinâmica de esferas – ou complexos parciais – que interagem entre si, ou seja, os aspectos jurídicos estão associados aos aspectos políticos, da mesma forma que aspectos valorativos e morais estão articulados com a filosofia e a arte, por exemplo, e todos estes juntos conformam um conjunto de complexos parciais – relativamente autônomos – de determinações que, em última instância, tem as determinações econômicas na sua base; c) e por último seria o que chamamos de "efeito de volta", ou seja, a ação dessa expressão ideal sobre a materialidade, confirmando que aquilo que é determinado também pode determinar, sem que com isso deixe de ser determinado. Portanto essa expressão ideal não é meramente um reflexo passivo, um epifenômeno acima da realidade; ela tem efetividade e age no real também como força material. Aqui vale lembrar aquela famosa frase de Marx (2005, p. 157):

> A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra ad hominem, e demonstra ad hominem tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.

Para compreender a ideologia enquanto expressão ideal de uma determinada base material, a questão, assim, nos remete direta e primordialmente para a análise desta base material, portanto: "Quando Marx e Engels nos chamam a atenção para a questão de saber se uma representação que corresponda ou não à realidade é uma questão prática e não um mero problema do cognitivo, estão nos alertando para esse aspecto." (IASI, 2017, p. 96).

Por isso, estamos convencidos que o aspecto central da ideologia é justamente a sua *função* em uma sociedade dividida em classes e este elemento, por sua vez, é o que diferencia a *ideologia* do que Marx chamava de *consciência social*. É dentro desta compreensão da função que cumpre a ideologia na sociedade de classes, isto é, de manutenção da dominação, que o

conceito de ideologia enquanto conjunto de ideias dilui e enfraquece o seu conteúdo original em Marx. Para Iasi (2017, p. 96):

> A questão da ideologia não é um mero desvio cognitivo que um sistema epistemológico adequado pode corrigir; o aspecto central da questão é a sua função, isto é, que papel representa nas relações reais assumidas pelos seres humanos na produção social de suas vidas e, principalmente, nas relações entre os seres humanos. Estamos convencidos de que, na sua forma original, em Marx e Engels, a ideologia se diferencia essencialmente da consciência social por uma particularidade bem definida em sua função e esta só pode ser compreendida pela natureza particular das relações sociais que constituem a ordem das mercadorias e, depois, das classes sociais.

Iasi (2017) está claramente introduzindo o debate da função da ideologia numa sociedade dividida em classes, que estão em luta, onde interesses particulares precisam aparecer de maneira universal. É aqui que o tema da divisão social do trabalho se insere; justamente em debate direto com a obra de Hegel. Marx formula ainda em 1844, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, uma interpretação própria do conceito de alienação, de onde a particularidade da questão do estranhamento vai emergir. Por isso, segundo Mauro Iasi (2017, p. 97):

> Para Marx e Engels, o caminho para compreender essa questão se inicia pela divisão social do trabalho, pelo fato de que a cooperação entre os seres humanos para produzir sua vida acaba por constituir uma cooperação que se expressa numa força que não é a mera soma dos indivíduos que a compõe. Mesmo no quadro de uma divisão "natural" do trabalho, no qual cada pessoa tem uma atividade exclusiva e determinada que lhe é imposta (não é escolhida pela pessoa, é natural), aparece uma distinção entre o interesse particular e o interesse comum.

É possível verificar este ponto nos próprios autores, em duas passagens bem esclarecedoras. Primeiro nesta:

> Finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural[94], a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. (MARX, 2007, p. 37).

E um pouco mais a frente, nesta:

> O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural [*naturwüchsig*], não como seu próprio poder unificado, mas sim como potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem pra onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX, 2007, p. 38).

[94] Este termo "natural" utilizado por Marx, muitas vezes acaba por confundir os leitores. Não é que esta divisão do trabalho esteja na natureza. Está, especificamente, na "natureza" *do ser social*. Portanto, esta divisão do trabalho que Marx chamou de "natural" não é ontológica, nem *biologicamente* própria do ser humano; não é eterna e, por isso, tal divisão que se torna um poder estranho e hostil a nós, é superável.

Vejamos agora, de forma mais detalhada e profunda, o debate da divisão social do trabalho e sua relação com o fenômeno da alienação, sobretudo na sua dimensão de estranhamento, para que possamos finalmente chegar ao debate da ideologia propriamente dito.

2.6. A divisão social do trabalho, o estranhamento e a ideologia

Como já dizia Marx, não há classes sem divisão do trabalho, mas existe divisão do trabalho sem classes. Esta afirmação é válida tanto para o passado (comunismo primitivo), quanto para o futuro (comunismo). Podemos comprovar esta afirmação com um simples exemplo: em uma sociedade pós-capitalista, dentro de uma manufatura ou indústria, dois trabalhadores em diferentes tarefas (uma de soldagem e outra de acabamento, por exemplo), não informa, necessariamente, que estes dois indivíduos fazem parte de diferentes classes sociais. São apenas duas funções diferentes dentro de uma divisão social do trabalho. Este assunto, para nós comunistas, é de suma importância, já que entendemos que na sociedade do futuro, comunista, deva existir divisão social do trabalho, no exato sentido de que diferentes pessoas irão cumprir diferentes tarefas em vias de garantir a coexistência e o bem estar geral. Para tal, pelo menos dois pressupostos se impõem: a) alto desenvolvimento das forças produtivas materiais, de maneira que o desenvolvimento da tecnologia – a serviço geral da humanidade e não de apenas de uma classe – permita que as diferentes tarefas sejam cumpridas sem que algumas delas sejam necessariamente mais cansativas que outras, o que poderia levar as pessoas a sempre quererem escolher aquelas que menos "dariam trabalho". Este processo permitiria que as pessoas escolhessem livremente como contribuir com o todo; b) além disso, se faz necessário o longo e demorado surgimento do "novo ser humano", mais especificamente dentro da dimensão ética e moral, para que o *definhamento* do Estado proletário possa se realizar e a completa destruição das classes também.

Entretanto, o assunto que nos interessa neste momento é sobre a *escravizante* divisão social do trabalho, isto é, aquela que antagoniza os interesses particulares e o interesse comum. Esta está subordinada, centralmente, ao surgimento histórico da propriedade privada, da divisão mais específica entre trabalho intelectual e trabalho manual, além de alguns outros aspectos, como o surgimento do Estado e etc. Portanto, esta divisão, historicamente determinada,

expressa a divisão da sociedade em classes, mais especificamente em interesses de cada uma dessas classes – sejam imediatos ou históricos – que são antagônicos entre si.

É aqui que parece residir, para Marx e Engels, a função da ideologia, ou seja, na manutenção de certos interesses particulares que precisam aparecer como interesses universais, como o próprio interesse comum. Dito isto, agora se impõe a necessidade de apresentarmos as diferenças entre a embocadura de Hegel referente ao tema da alienação e aquela pensada criticamente por Marx, a partir de sua leitura superadora (por incorporação) de Hegel e de Feurbach. Para Hegel, como veremos, o processo de alienação possui basicamente cinco dimensões ou momentos: externação (*Entäusserung*); efetivação (*Verwirklichung*); objetivação (*Vergegenständigung*); distanciamento (*Distanzierung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Para este autor, o real nada mais é do que a objetivação e/ou efetivação do que ele chama de Espírito Absoluto, produzindo seu próprio mundo. Esse processo é o que constitui o movimento próprio do real, ou seja, o Espírito que se aliena de si mesmo em diversas objetivações particulares e, justamente por isso, se conforma como a passagem do interno para o externo, do subjetivo para o objetivo. Para Hegel, é a nossa consciência que se externa de nós mesmos e se efetiva no mundo em objetivações, fora de nós (por isso a noção de "externação"). Isto feito, tais objetivações se distanciam de nós, no tempo e no espaço, e reaparecem enquanto objetivações necessariamente estranhas a nós mesmos. O caminho proposto por Mauro Iasi (2017, p. 87) é por nós agora apresentado:

> Para que cheguemos à questão da ideologia, temos, portanto, que voltar à polêmica com Hegel sobre a natureza da alienação. Parece-nos que, para esse filósofo alemão, a história, assim como todo movimento das formas no tempo, são expressão da objetivação do Espírito, a externação da ideia, ou, em suas palavras, "o movimento que constitui a realidade é o passar do subjetivo para o objetivo" (Hegel, 1983: 39). Temos já aqui duas dimensões associadas, mas distintas, a da externação (*Entäusserung*) e da objetivação (*Vergegenständigung*).

Iasi (2017) vai apresentar o exemplo da capacidade de pré-ideação humana, ou seja, o processo de realizar na mente primeiro para depois externar essa ideia, efetivando-a no real enquanto uma objetivação fruto do trabalho, isto seria então um exemplo genérico de "alienação" (no sentido hegeliano de externação e objetivação), próprio dos seres humanos no seu processo de transformar a natureza; de ser ser humano, de trabalhar. A capacidade de pré-ideação é um daqueles elementos que nos diferenciam do resto dos animais, onde esse processo descrito por Hegel acontece. Para Iasi (2017, p. 87):

> A capacidade humana de pré-ideação, formar na mente aquilo que consistirá depois em um objeto externo, a famosa capacidade teleológica, é o protótipo desse processo que aqui descrevemos. Formamos um pensamento na dimensão subjetiva e depois o externamos através da criação de um objeto (*Gegenstand*). O processo que leva do

> subjetivo (interno) para o objetivo (externo – ässern) é a externação, seu resultado é uma objetivação.

O grande problema é que, em Hegel (apud IASI, 2017), essa externação e objetivação se manifestam *sempre* como estranhamento (*Entfremdung*). Vejamos também em duas passagens de Hegel, presentes na sua *Fenomenologia do Espírito*:

> Não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho (alheio – *fremd*): o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou placidez dessa unidade em si mesma retornada, o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma; ele se rompe em um reino onde a consciência-de-si é efetiva, como também seu objeto; e em um outro reino, o da pura consciência (...) (HEGEL apud IASI, 2017, p. 87-88).

Nesta segunda passagem, a posição do autor fica ainda mais transparente:

> (...) a consciência-de-si se extrusa [ou, se externa] (relativo ao termo *Entäusserung*) de sua personalidade e assim produz seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho (relativo ao termo *Entfremdung*) do qual deve agora apoderar-se (...) Em outras palavras, a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma. (HEGEL apud IASI, 2017, p. 88).

Portanto, se o estranhamento, na embocadura deste autor, é próprio do processo de alienação do Espírito, que se aliena de si mesmo, a resposta só pode ser o trabalho de reencontrar as objetivações particulares que do Espírito se alienaram, e isso só pode ser feito pelo próprio pensamento que, não se fixando nestas particularidades, deve buscar captar o todo. Mauro Iasi (2017, p. 88) resolve esta equação da seguinte maneira:

> Para Hegel, o Todo é a "essência que se implementa através de seu desenvolvimento" (Hegel, 1997: 31), é movimento, é resultado, é síntese de múltiplas particularidades. A consciência que se apega à efetividade do real, ao empiricamente dado, se perde no estranhamento, porque vê o momento e não o processo, a parte e não o todo, as árvores e não o bosque. Esta seria a raiz do dogmatismo, isto é: "esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia – não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou, ainda, que é imediatamente conhecido" (Hegel, 1997:42). Podemos afirmar, portanto, que, para Hegel, o problema do estranhamento se liga à relação entre as dimensões particulares e universais, isto é, os seres humanos presos a contextos particulares não conseguem, sem o trabalho da consciência sobre a consciência, do conhecimento, compreender o movimento do todo em que estão inseridos.

Aqui se encontram os limites do idealismo objetivo de Hegel, pois, se sempre seremos seres particulares inseridos em uma totalidade, e a forma pela qual se escapa à alienação é justamente buscar a captação do todo, somente possível pelo reencontro do Espírito Absoluto com as suas objetivações particulares, essa tarefa só pode ser cumprida pelo próprio pensamento, pela filosofia. Nestes termos, "a questão da alienação só pode ser enfrentada pelo conhecimento, pela filosofia. É um problema cognitivo que exige uma saída epistemológica" (IASI, 2017, p. 89). Para Marx e Engels, como já vimos, a arma da crítica não pode substituir

a crítica das armas, isto é, um problema material só pode ser resolvido materialmente, ainda que as ideias tenham papel determinante neste processo.

Um dos pontos de partida mais importantes para esta embocadura de Marx e Engels certamente foi Feuerbach, que exerceu especial influência no método materialista histórico e dialético que começava a se desenvolver. Como nos relembra Iasi "o que alguns não percebem é que esse argumento das teses 'contra'[95] Feuerbach, é, em grande medida, feuerbachiano" (IASI, 2017, p.89). Isto fica claro, pois, em algumas passagens dos manuscritos, como esta, por exemplo, em que Marx (2004, p. 117) afirma:

> *Feuerbach* é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária [dos outros hegelianos de esquerda]. (grifo nosso)

Foi desta forma descrita acima, que Feuerbach também se debruçou acerca da questão da alienação, contudo, bem como o resto da velha filosofia, manteve sua crítica presa ao âmbito da religião. Neste sentido, segundo Iasi (2017), Feuerbach "não acreditava ser possível estender tal procedimento ao universo do Direito e do Estado, portanto, da vida política". É Marx, superando os limites de seu mestre, quem vai cumprir tal tarefa, contudo, a partir deste mesmo mecanismo que Feuerbach utilizou para criticar a alienação religiosa, "feuerbachianamente". Para Feuerbach, a religião seria apenas "a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo", e que, por isso, "o ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência" (FEUERBACH apud IASI, 2017, p. 90-91). Vejamos um pouco mais detalhadamente como o próprio Feurbach (apud IASI, 2017, p. 91) colocava a questão da alienação religiosa:

> Deus se preocupa comigo; ele quer minha felicidade, a minha salvação; ele quer que eu seja feliz, mas eu também quero; o meu próprio interesse é então o interesse de Deus, a minha própria vontade a de Deus, o meu próprio objetivo o objetivo de Deus, o amor de Deus por mim nada mais é do que meu amor próprio endeusado.

Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, demonstrando a clara influência de Feuerbach e, ao mesmo tempo, avançando em suas formulações, dizia Marx (2004, p. 81):

> A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto estranho, estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o

[95] Iasi se refere à segunda tese de Marx sobre Feurbach: "A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*) não é uma questão teórica, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem que provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza [terrena] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica" (MARX, 2007, p. 533).

> trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (fremd) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto.

É a partir daqui que Marx salta da crítica à alienação religiosa à crítica da alienação política do Estado. Segundo Iasi (2017, p. 91):

> Marx indica esse caminho no texto que diferencia a emancipação política e emancipação humana (Marx [1844], 1993), afirmando que "a religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta, através de um intermediário", enquanto o Estado seria o intermediário entre o homem e a liberdade humana, concluindo que: "*assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda sua divindade e todo seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda sua não divindade, toda sua liberdade humana*"[96] (grifo do autor).

Neste ponto, Marx e Engels são capazes de vincular o debate da alienação e da consciência ao debate da divisão social do trabalho, fugindo da abstração dos indivíduos pertencentes à sociedade civil-burguesa. Portanto, torna-se possível "compreende-los como indivíduos de uma certa divisão social do trabalho, inseridos em determinadas relações sociais de produção" (IASI, 2017, p. 91-92). Sendo assim, a consciência social de um tempo, não pode ser mais do que a expressão ideal das relações sociais que produzem e reproduzem a vida, vida essa de seres humanos de "carne e osso", não partindo daquilo que os homens pensam ou imaginam de si mesmos, mas do seu processo de vida real. Justamente por isso:

> A consciência (*Bewusstein*) não pode ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, *em toda ideologia*, os homens e suas relações aparecem de cabeça pra baixo como numa câmara escura, esse fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX, 2007, p. 94, grifo nosso).

Indicando seu pressuposto materialista da questão, ou seja, de que a *inversão* não é produzida *na* ideologia, Marx já havia sinalizado tal posição em um texto anterior à *Ideologia Alemã*. É na sua *Crítica a filosofia do direito de Hegel* onde Marx vai afirmar a origem desta inversão: "esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido" (MARX, 2005, p. 145). Aqui, a diferença entre os conceitos de ideologia e consciência social ficam mais explícitos. Segundo Iasi (2017, p. 92):

> Fica evidente que os autores não tratam a ideologia como mero conjunto de representações ideais, ou uma visão de mundo, mas como uma inversão. A

[96] Em itálico, se trata de um trecho de Marx d'*A questão judaica*, citado por Mauro.

> consciência só pode ser a expressão ideal dos seres humanos e suas relações, mas na ideologia eles aparecem invertidos e essa inversão, dado o pressuposto acima anunciado, só pode expressar uma inversão no campo da vida real e das relações que a constituem e não um desvio cognitivo, uma "oclusão semiótica"[97].

Somente agora podemos apresentar, ainda que introdutoriamente, nossa perspectiva sobre a espinhosa polêmica acerca do conceito de ideologia em Lukács em relação ao movimento do conceito de ideologia em Marx.

2.7. Algumas notas sobre Lukács e o debate da alienação racial de Uelber B. Silva

Apesar deste tratamento dado por Marx e Engels, diferenciando ideologia de consciência social, Lukács vai buscar um sentido mais *amplo* de ideologia, ainda que tenha tido acesso à *Ideologia Alemã* – caso diferente de muitos outros marxistas que trataram do tema, como já vimos. Vai buscar este sentido mais amplo em uma passagem de Marx em seu famoso "Prefácio de 1859" à crítica da Economia Política. Contudo, segundo Iasi, "ao ler atentamente o trecho ao qual faz referência, vemos que Marx claramente está contrapondo ideologia a uma forma de consciência capaz de compreender as determinações do real" (IASI, 2017, p. 93). Vejamos como o próprio Marx (2008, p. 48) coloca a questão no prefácio:

> Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos e o levam até o fim.

Esta passagem, na nossa interpretação, em concordância com a leitura de Iasi, reforça o ponto que acabamos de apresentar, não o contrário. Ou seja, Marx está aqui, opondo as formas ideológicas descritas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas) à própria ciência – com uma contundência até perigosa e exagerada – a qual o autor mais tarde, nas Teorias da Mais Valia, irá de certa maneira relativizar, pois inclusive a "ciência" pode virar ideologia e o racismo "científico" se constitui enquanto um bom exemplo[98]. Mas vejamos como Iasi (2017, p. 93) apresenta a questão:

---

[97] Ver *Ideologia*, de Terry Eagleton.

[98] O próprio marxismo também se transforma em ideologia. Para Iasi (2017), a socialdemocracia (em suas várias expressões, sendo o "petismo" uma delas), é um exemplo. O outro exemplo é o stalinismo. Estas são as verdadeiras "ideologias proletárias", ou "socialistas".

> No que nos interessa, não nos parece aqui que a afirmação de Marx seja que todas as formas de consciência sejam ideologias; ao contrário, nessa passagem reforça o pressuposto por nós descrito que essa particular forma de consciência, a ideologia, implica em ocultamento e velamento do real, como fica claro na passagem que vem logo após a que foi transcrita.

Passemos, então, a palavra de volta à Marx (2008, p. 48), no trecho que já havíamos citado a partir das reflexões de Victor Neves (2016):

> Do mesmo modo que não se julga uma pessoa pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma época de transformação pela consciência que tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas e as relações sociais de produção (MARX, 2008, p. 48).

Ainda no prefácio, é possível identificar uma outra passagem, anterior à esta, onde Marx parece expressar que, para ele, ideologia e consciência social não são sinônimos. Para o autor: "A totalidade dessas relações sociais de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, *a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência*" (MARX, 2008, p. 47, grifo nosso).

À superestrutura jurídica e política correspondem formas sociais determinadas de consciência, onde Marx não as generaliza como ideológicas, pois estas formas sociais correspondentes podem ser ideológicas ou não. Se assim considerarmos, de fato, consciência social se diluiria enquanto ideologia e assim, também se diluiria a potência do conceito para expressar inversões, ocultamentos, naturalizações e justificações com a clara função de manter as relações de dominação de classe. O tema da função, também ganha importante relevância na teoria da ideologia de Lukács (2013), mas por outro caminho. Segundo Iasi (2017, p. 96): "para o marxista húngaro, nem toda forma de consciência é ideologia pelo fato de que só se torna ideológica quando interfere diretamente na direção da ação dos seres sociais e as conduz num determinado sentido". Contudo, Lukács não deixará de considerar rigorosamente o caminho descrito por Marx e Engels, com límpida clareza de quem domina o método de Marx[99], no entanto, chamará esta embocadura dos autores de "restrita", ou conceito "restrito" e, como nos lembra Iasi, nas próprias palavras de Lukács, este mesmo conceito "restrito" seria também "mais rigoroso" ou "mais preciso". Dito isto, vai propor uma perspectiva mais "ampla". Como veremos na próxima parte do trabalho, Lukács irá avançar na Ontologia, falando em diferentes momentos das mediações "mais amplas", nos pôres teleológicos destinados a incidir sobre o comportamento de outrem. A partir disso, Meszáros é quem irá diferenciar mais precisamente

[99] Para nós, a teoria lukacsiana da ideologia respeita os três pressupostos fundamentais da teoria de Marx e Engels, apresentada por nós, nas páginas 153 e 154.

a capacidade teleológica da mente humana, ou seja, realizar na mente antes de objetivar no real, em dois momentos, os pores teleológicos de primeira ordem, na relação do homem com a natureza através do trabalho e os de segunda ordem, na relação dos homens com os próprios homens, isto é, homens levando outros homens a realizarem determinadas tarefas. Assim sintetiza Mauro Iasi (2017, p. 103):

> Nesse segundo momento, os seres humanos procuram expressar em sua consciência as contradições do mundo real produzindo objetivações ideais (ideias, valores, juízos, normas morais etc.) que os ajudam a enfrentar e resolver esses conflitos em uma determinada direção. Ora, não há forma social (independente de seu grau de desenvolvimento ou da forma de suas relações sociais) na qual não haja contradições a serem compreendidas e enfrentadas e, nesse processo, a intervenção de produtos da ideação e da consciência como mediações dessa resposta. *Colocadas nesse grau de generalidade, sempre teria existido "ideologia", mesmo em sociedades sem classe.* Lukács não desconsidera a forma da ideologia em uma sociedade de classes, assim como sua particular função; nesse campo, utiliza diretamente o sentido rigoroso de Marx; no entanto, a ampliação proposta corre o risco, a nosso ver, de esvaziar esse conteúdo rigoroso da concepção marxiana, invertendo-a, compreendendo a ideologia como forma universal e a consciência social como as formas particulares de ideologia (IASI, 2017, p.103, grifo nosso).

O próprio Lukács, em alguns momentos de sua vasta obra, sobretudo aquela de sua maturidade, ao tratar da ideologia na embocadura de Marx, enquanto um conceito "restrito", "mais rigoroso ou preciso", acaba por nos confirmar, com alguma força, este conceito "restrito" como o próprio conceito de ideologia para ele – ainda que saibamos que este dedicou uma longa e complexa seção de sua Ontologia exclusivamente para este tema. Vejamos, portanto, como Lukács nos apresenta a ideologia nos seus escritos políticos de 1956-1971, conhecidos como "Socialismo e democratização", no texto principal desta compilação. Principal segundo o próprio apresentador da coletânea, Carlos Nelson Coutinho (2011, p. 33), que nos diz que o texto "O processo de democratização", é apresentado como "de longe o mais longo e importante desta coletânea - foi escrito por Lukács no final de 1968.". Com a palavra, Lukács (2011, p. 101):

> Com efeito, a propaganda política de Hitler era abertamente ideológica (não é aqui o lugar para falar da qualidade de seus conteúdos, de seus argumentos etc.). Já na vida política depois da vitória sobre Hitler, ou seja, no período da Guerra Fria, da política do *roll back*, inventou-se contra o "totalitarismo" (que quer dizer, sobretudo, socialismo) a nova ideologia da desideologização. Não temos a menor intenção de nos deter sobre a fragilidade interna, sobre o caráter autocontraditório deste recurso político. *No momento em que o definimos como ideologia, já respondemos à pergunta. Segundo Marx, toda ideologia serve para travar a luta no interior dos conflitos que surgem no terreno econômico-social*; e, dado que toda sociedade de classe produz continuamente estes conflitos, tem lugar nela uma permanente batalha ideológica. Contudo, no interior deste *absurdo de princípio*, o termo "desideologização" tem um matiz muito concreto: também aqui se pretende que o mercado seja o modelo universal de toda práxis humana (grifo nosso).

As contribuições de Lukács (2011) para a nossa própria interpretação (para ele o conceito "restrito" – para nós, o próprio conceito de Marx), são determinantes. A única coisa que pretendemos apresentar, do nosso ponto de vista, dentro desta grande polêmica em particular, é que tal embocadura ampliada – que como vimos, em nossa interpretação, não parece estar em Marx, nem mesmo na famosa passagem do "prefácio" – acaba por diluir a força deste conceito, tão relevante para pensarmos nossos tempos.

Uelber Barbosa Silva (2012) nos apresenta uma leitura interessante acerca do racismo, fundamentado a partir das teses lukacsianas; contudo, este autor nos remete mais para o debate da alienação racial, onde o debate da ideologia aparece marginalmente, ainda que com alguma importância. Para este autor, "a alienação manifesta-se em termos objetivos e subjetivos, aliás, trata-se de um fenômeno objetivo oriundo da base produtiva que atua sobre a subjetividade" (SILVA, 2012, p. 95). A alienação atua bloqueando o desenvolvimento dos indivíduos, pois o homem alienado de si, como o negro escravizado, tratado literalmente como coisa, ou enquanto uma mercadoria total (não "apenas" a sua força de trabalho[100]) "não pode libertar-se, pois é simples instrumento de produção no trabalho alienado e assim se sente como mero animal, e não como homem pleno realizando-se em sua atividade" (SILVA, 2012, p. 95). É preciso pontuar que o trabalhador livre também é alienado, mas uma alienação particular, capitalista, como já mencionamos anteriormente. São alienações de qualidades diferentes que, do ponto de vista imediato do trabalhador, tem relações de violência diferenciadas. Para Silva (2012, p. 95)::

> A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismos ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social. Acompanhando as indicações de Lukács, podemos dizer que a alienação tem origem justamente no escravismo, pois a escravidão antiga é a primeira forma de exploração do homem pelo homem.

O autor apresenta uma passagem de Lukács (apud SILVA, 2012, p. 95-96), vejamos: "Em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquele da escravidão), é também a história da alienação humana.".

[100] No caso do trabalhador livre, ele vende a sua única mercadoria, sua força de trabalho. A questão é que mesmo vendendo "apenas" a sua força de trabalho, esta [a força de trabalho] não pode ir ao trabalho sozinha, está presa na corporeidade do trabalhador. E no fim do trabalho, a totalidade do seu ser se encontra cansada, não somente a "força de trabalho". Esta não é mais do que a sua capacidade de trabalhar, o valor de uso desta especial mercadoria, ou seja, o próprio ato de trabalhar. Ainda assim, podemos dizer que a alienação do escravizado é mais "ampla", este ainda faz parte dos meios de produção e, nos termos de Aristóteles, é apenas uma ferramenta animada. Vale lembrar, com Clóvis Moura, que as "ferramentas animadas" também se revoltam.

No contínuo e complexo processo de desenvolvimento econômico – sem pressupor aqui uma linearidade evolutiva – a divisão social do trabalho impôs ao gênero humano, reduzidas alternativas de escolha referentes à possibilidade de realização das necessidades e das novas necessidades humanas através do incremento das forças produtivas. É nesse interim que a escravidão se apresentou como necessidade histórica "revelando-se uma contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento de grupos inteiros de indivíduos", sendo assim, "cujo corpo é apropriado como qualquer objeto e incorporado ao processo produtivo como *condição natural e inorgânica* da reprodução social." (SILVA, 2012, p. 96).

Em cada formação social, com uma determinada divisão social do trabalho, a alienação se manifesta de uma maneira, podendo assumir diferentes formas na mesma formação social. Vejamos como Lukács (apud SILVA, 2012, p. 98) coloca a questão:

> [...] também as alienações podem ter, em diferentes fases, formas e conteúdos bastante diversos. O que importa é tão somente que a antítese de fundo entre o desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade esteja na base de seus vários modos de se apresentar. E isto é o que ocorre em todos os fenômenos da alienação, em especial quando a produção é mais desenvolvida.

Estas várias possíveis formas assumidas pela alienação, em cada formação social, podem ser notadas em Lukács, segundo Silva (2012), quando este autor trata do tema específico do racismo. Lukács vai afirmar que o Conde de Gobineau inaugurou a teoria racista moderna "ainda que carregue um sentimento feudal intrínseco". O ponto que Uelber Silva (2012) busca demonstrar é que, o que ele chama de "alienações raciais" – para nós mais especificamente ideologias raciais –, assumem diferentes formas, no tempo e no espaço, a depender da formação social onde está inserida e no momento particular de desenvolvimento econômico-social desta mesma formação. Ainda que seja totalmente possível encontrar uma linha de continuidade entre as ideologias racistas do século 19 e século 20, como por exemplo entre Gobineau e Alfred Rosenberg – um dos teóricos do racismo nazista. Sobre o caso nazista em específico, Lukács (apud SILVA, 2012, p. 98-99) diz o seguinte:

> Estas diferenças não são puramente pessoais, mas se acham historicamente condicionadas. A moderna demagogia social nasce imperialista. Suas primeiras formas – primitivas e passageiras – são o antissemitismo à Stöcker, na Alemanha (desde 1878), e o boulangerismo na França (1886-89); desenvolve-se ainda mais um pouco na propaganda antissemita cristã-social de Lueger na Áustria, que influencia diretamente Hitler nos anos de sua juventude. Depois da Primeira Guerra Mundial Imperialista, já não se retirará da ordem do dia esta demagogia social. O movimento hitleriano será, simplesmente, sua variante mais desenvolvida, mais carente de escrúpulos e mais coroada pelo sucesso.

Como vimos anteriormente, Lukács fala da propaganda hitleriana como uma ideologia, e ainda o faz aproximando diretamente seu tratamento a partir do conceito de Marx. Uelber

Silva (2012) fará tal aproximação enquanto uma forma da alienação racial, que se modificou neste período em particular, analisado pelo húngaro; período diferente daquele:

> Já analisad[o] por nós, existente durante a hegemonia do Estado Absolutista, no período de acumulação primitiva de capitais, em que a escravidão moderna organicamente integrada ao capitalismo comercial possibilitou uma verdadeira caça à população negra da África. (SILVA, 2012, p. 99).

Entretanto:

> Existe entre as duas expressões de racismo uma linha de continuidade: divide-se a humanidade em raças diferenciadas, para em seguida hierarquiza-las. Nos dois casos vemos que o europeu branco é posto como uma raça pura e, por isso, superior em relação ao judeu, ao negro ou a qualquer outra etnia que não se assemelhe ao ariano (SILVA, 2012, p. 99).

Ainda que dando um enfoque maior à dimensão da alienação racial, que entendemos ter grande relevância, Uelber Silva (2012) chega a algumas sínteses que se aproximam sobremaneira de nossa interpretação do racismo, como por exemplo, nesta passagem:

> O racismo enquanto uma expressão ideológica da alienação operada a partir da base material de produção se apresenta para cada indivíduo de forma diferente, mediante sua posição de classe, por ser um fenômeno que atua incisivamente sobre as consciências como um fenômeno universal. Isto é, o racismo aparece como uma deformação ideológica da autoimagem do homem – deformação esta integrada organicamente ao processo de luta de classe instaurado no plano econômico, nas relações de trabalho. Por isso o escravo deveria sempre ser o não-branco, o não-ariano. (SILVA, 2012, p. 101).

Nesta passagem o autor demonstra operar com a relação entre os conceitos da alienação e da ideologia, entendendo o primeiro enquanto a base sobre a qual o segundo vai se expressar. Parece compreender o que chama de "deformação ideológica da autoimagem do homem" não enquanto uma mera ilusão imaginária, mas enquanto uma imagem que aparece invertida, ocultada, naturalizada, justificada, ainda que não trate especificamente nestes termos. Isso fica claro quando diz que tal "deformação" se encontra integrada organicamente aos processos da luta de classes. Além disso, mais a frente, vai nos chamar a atenção para um ponto que já havíamos analisado desde as contribuições de Albert Memmi (2007), isto é, tanto o indivíduo branco da classe dominante quanto o não branco, da classe dominada, seja do ponto de vista objetivo ou subjetivo, apresentam determinações da alienação racial. Entretanto, se apresentam de formas qualitativamente diferenciadas:

> A comodidade do indivíduo da classe dominante se revela no fato de que sua autoalienação é condição necessária para a manutenção do seu *status quo*, de sua condição de classe. Sua autoalienação é potência para o seu domínio político-econômico no processo de luta de classes. (SILVA, 2012, p. 101).

Contudo, por vezes parece assumir uma embocadura que universaliza a alienação, não entrando mais detalhadamente nos diversos momentos desta. Alienação enquanto *Entäusserung* (externação), alienação enquanto *Vergegenständigung* (objetivação) bem como alienação enquanto *Entfremdung* (estranhamento). Apesar desta diferenciação estar em Lukács, sua referência central, este debate não aparece em seu livro. Neste sentido, como apresentado por Lukács em sua Ontologia, a alienação possui dimensões que são ontológicas, que são parte constitutiva da vida do ser social, elementares e universais, como a externação e a objetivação; onde até mesmo o *Distanzierung* (distanciamento) pode ser considerado ontológico. A dimensão do estranhamento, por sua vez, não é universal, é particular, fruto de determinação histórica. Se não fosse assim, não seria possível a sua superação, a não ser que acabássemos com a própria vida social (em se tratando da lógica capitalista, esta possibilidade nunca pode ser descartada). Segundo Uelber B. Silva (2012, p. 84), "Lukács (1981, p. 5), então, ao tomar esse processo de trabalho em sua totalidade, cindiu-o 'analiticamente' em 'objetivação e exteriorização'". E ainda nos faz uma importante ressalva, nos lembrando que:

> A alienação, para Lukács, não é uma derivação mecânica da propriedade privada e suas consequências nefastas ao desenvolvimento social. A alienação é mesmo anterior à propriedade privada – apesar de não ser uma condição geral do homem –, e decorre de "um nível baixo ou atrasado do desenvolvimento da sociedade". Contudo, é necessário ressalvar que a alienação ganha conteúdo diversificado a partir da propriedade privada, aquele momento em que passa a existir um desenvolvimento acelerado das forças produtivas sociais, isto é, "o inquestionável progresso objetivo que ao mesmo tempo dá origem necessariamente à deformação da vida humana" (SILVA, 2012, p. 87-88).

Nesta passagem nos parece que Uelber Silva (2012) não está operando com a totalidade das dimensões da alienação, ou se estiver, ao não diferenciar explicitamente as outras dimensões da categoria, deixa seu texto menos preciso, podendo levar a interpretações estranhas do sentido geral de sua reflexão. A alienação é de fato anterior à propriedade privada, pois, como já vimos, no processo de trabalho, necessariamente estão presentes as dimensões da exteriorização e objetivação de uma determinada prévia ideação que se materializa no real enquanto um produto do trabalho humano, podendo ser também uma objetivação ideal. Quando o autor nos aponta que a alienação ganha conteúdo diversificado a partir da propriedade privada, é aqui que se criam as condições necessárias para o estranhamento emergir como possibilidade histórica, cindindo os interesses em particular e comum, daqueles que detém a propriedade privada e daqueles que apenas trabalham e, somente assim acontece aquilo que o próprio Lukács descreveu, ou seja, "o inquestionável progresso objetivo que ao mesmo tempo dá origem necessariamente à deformação da vida humana" (LUKÁCS apud SILVA, 2012, p. 88).

A alienação possui, portanto, dimensões universais, como a exteriorização e a objetivação, por exemplo, descritos pelo autor. Contudo, nos parece estar na singularidade da dimensão do estranhamento, o momento específico da alienação a partir do qual vão se expressar, em outro determinado tempo histórico[101] as diferentes formas ideológicas do racismo. Tal processo é chamado de alienação racial pelo autor. Para nós, este processo que tem no estranhamento sua base, se apresenta assim na consciência dos seres humanos enquanto representações, valores e juízos invertidos, como expressões de um mundo invertido. Dito isto, onde, na própria base material da sociedade, estariam os germes desta inversão? Inversão essa que vai se expressar, segundo Marx (2007), em toda ideologia?

2.8. A Ideologia do racismo

Neste sentido da exposição até aqui, a ideologia do racismo também precisa expressar essa inversão, como veremos mais à frente. Seus germes, como os germes de qualquer outra ideologia, só poderiam estar em uma dimensão específica da alienação, o estranhamento, que, por sua vez, é derivação histórica de um determinado ponto do desenvolvimento e complexificação da divisão social do trabalho, ou seja, a divisão entre trabalho espiritual (intelectual) e trabalho material, atingindo seu ponto máximo na sociedade capitalista.

Na própria formação da consciência – e concomitantemente da linguagem – como um dos cinco momentos da produção da existência humana[102], neste contexto da divisão social do trabalho entre trabalho intelectual e trabalho material: "Poderia levar ao fato da consciência "representar algo realmente, sem representar algo real" (MARX, 2007, p. 35), permitindo que a consciência se emancipe do mundo e se empenhe na construção da teoria, da teologia, da moral ou da filosofia pura" (IASI, 2017, p. 94).

[101] O período da acumulação primitiva de capital, sistema colonial e escravidão negra, como já vimos.

[102] "Marx e Engels estabelecem cinco momentos da produção da existência. Resumidamente: a) a produção dos meios necessários à produção social da existência, a relação com a natureza pela mediação do trabalho; b) a produção social de novas necessidades – o distanciamento das barreiras naturais em direção ao mundo da cultura; c) a reprodução da vida e de determinada forma de vida, a família e a reprodução social de uma determinada forma de existência; d) a relação entre um determinado modo de produção e uma forma determinada de intercâmbio, um 'modo de cooperação' determinado que mantém os diferentes seres humanos associados numa determinada forma da divisão social do trabalho e da cooperação; e) a linguagem e a consciência, como forma de intercâmbio dos seres inseridos numa divisão do trabalho e forma de representação ideal dessas relações materiais que constituem o ser associado na produção social da existência e, nesse âmbito, uma complexificação da divisão do trabalho em 'trabalho material' e 'trabalho espiritual'" (IASI, 2017, p. 94).

Sejam os sacerdotes egípcios, criadores das artes matemáticas, ou os filósofos e artistas gregos, criadores da epopeia, desfrutavam de um enorme tempo livre para realização de tais tarefas. Neste mesmo sentido, seja a mitologia egípcia ou a grega, de alguma forma, as duas também emergiram, em algum momento, da própria divisão do trabalho entre trabalho espiritual e trabalho material – e, nos dois casos, trabalho material escravo, "permitindo que a consciência se emancipasse do mundo e se empenhasse na construção da teoria, da teologia, da moral ou da filosofia pura" (IASI, 2017, p. 94) e, no exemplo que citamos, da mitologia e das artes. Para Marx e Engels, essas expressões ideais da base material, como tais, isto é, "reflexos ideológicos" ou "ecos do processo de vida", não podem mais serem tratadas de forma autonomizada, como faziam os ideólogos, fossem os velhos ou jovens hegelianos. Mesmo as mais nebulosas e fantasmagóricas representações e ideias, de alguma forma, manifestam necessariamente seu vínculo com o processo real da vida, enquanto "sublimações necessárias". Vejamos como os autores colocam a questão:

> Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são *sublimações necessárias de seu processo de vida material*, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX, 2007, p. 94, grifo nosso).

Mauro Iasi (2017), ao tentar sintetizar este momento da reflexão de Marx e Engels, acaba nos apontando um elemento importante para pensarmos a particularidade da ideologia do racismo. Diz o autor:

> A hipótese apresentada por Marx e Engels é que as representações que partem da vida real, se exteriorizam e se objetivam (não apenas na linguagem, mas também em sistemas de valores e regras morais, religiões, filosofias, normas jurídicas etc.), sofrem um processo de distanciamento (*Distanzierung*) que faz com que se apresentem como formas "nebulosas na cabeça dos homens", não são aleatórias, mas expressam uma necessidade, mesmo e principalmente, através de seu caráter de inversão, de ocultamento, de estranhamento. *O desafio é constituir os nexos e determinações que ligam essas representações às necessidades vinculadas ao processo de produção da vida, inclusive a "necessidade" do ocultamento e a da inversão*. (IASI, 2017, p. 95, grifo nosso).

Neste exato sentido do trecho grifado, quais seriam os nexos e determinações que ligam as representações ideais racistas às necessidades vinculadas ao processo prático de produção e reprodução da vida? Incluindo a necessidade do ocultamento e da inversão? Porque o mito da democracia racial – nitidamente um processo de ocultamento ou velamento do racismo – foi e é tão importante? E, além disso, assim como se inverte a relação entre sociedade e Estado, onde este último aparece como criador e não como criatura, perguntamos: porque a equação da escravidão também aparece invertida, ou seja, para os ideólogos, não foi a escravidão negra do

atlântico – que difere substancialmente da escravidão antiga – que possibilitou o racismo e sim o inverso, isto é, que foi o racismo que motivou e desenvolveu a escravidão negra moderna? A primeira resposta que podemos apresentar acerca destas questões é algo relacionado a natureza própria das ideologias. Novamente, segundo Victor Neves (2016, p. 307):

> As ideologias, portanto, mobilizam reflexos de determinações realmente presentes no real – quer queiram, quer não queiram seus formuladores. O problema com elas reside antes de mais nada no fato de que *mistificam* o real na medida em que *mostram ocultando*. É por isso que elas não podem ser simplesmente identificadas à "falsa consciência", à mistificação pura e simples ou à mentira, apesar de poderem carregar elementos destas formas de objetivação do ser social.

Para o autor, as ideologias mistificam o real na medida em que mostram ocultando, portanto, na condição de sublimações necessárias, as ideologias expressam idealmente ocultamento e inversão que, por sua vez, mistificam o real, porque mostram ocultando. É por meio deste procedimento que uma ideologia é capaz de confirmar e reafirmar o próprio real, ainda que seu fundamento seja uma justificação naturalizada. Um exemplo disso é a naturalização da condição "essencialmente inferior" do negro. Ao retirar da história o particular e violento processo de desenvolvimento deste segmento na sociedade, explicando ele através da chave da meritocracia, por exemplo, é possível para o senso comum, de fato, olhar para a sociedade tal como ela se apresenta hoje, e acabar por justificar toda esta situação revoltante, isto é, verificando empiricamente que o segmento negro realmente se encontra majoritariamente entre os mais pobres; os menos escolarizados; menos remunerados e "prestigiados" socialmente, sendo, sobretudo, os mais diretamente associados à criminalidade, pelo seu próprio fenótipo, "autorizando", assim, os assassinatos em massa perpetrados pelo Estado. Contudo, este massacre está sempre "devidamente" justificado (na verdade, ideologicamente justificado) através da falaciosa e racista "guerra ao tráfico". Soma-se a isso a imposição de um padrão de beleza branco e mais especificamente antinegro. Todos esses elementos são reais, empiricamente verificáveis, e permitem às ideologias racistas, confirmarem e reafirmarem a realidade, isto é, da "inferioridade" do negro, que se perpetua estruturalmente nesta sociedade. Agora, só é possível "constatar" a "inferioridade" do negro, desde que a violenta história por de trás esteja ocultada, ou no mínimo alterada. É neste exato sentido que a ideologia do racismo funciona, mostrando e ocultando, ao mesmo tempo.

A história, portanto, tem um papel anti-ideológico central, contra toda e qualquer ideologia, mas no caso das ideologias racistas, cumpre papel determinante. É preciso, então, realizar cuidadosamente a tarefa recomendada por Walter Benjamin (1987, p. 225), em sua sétima tese sobre o conceito de história:

> [...] os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. *Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura*. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.

Logo adiante retornaremos à questão da ideologia do racismo, carregando conosco mais elementos desta reflexão geral. Por ora, afirmamos que as ideologias e, mais especificamente estas ideologias racistas, são na verdade apenas uma forma particular das formas da consciência social e não devem ser confundidas entre si, ao menos por aqueles que pretendem usar o conceito de ideologia em Marx. Como dissemos logo atrás ao analisarmos o "Prefácio de 59", ou seja, onde Marx (2008) contrapõe as formas de consciência à particularidade de uma delas, isto é, a própria ideologia. Para Iasi (2017, p. 95-96):

> Aqui fica, mais uma vez evidente a distinção apontada entre as formas de consciência, como forma geral, e a ideologia, como forma particular daquela. De um lado, temos essas formas de representação, como a moral, a religião, a metafísica, os sistemas de regras jurídicas etc., que são identificados pelos autores como "ideologias"; e, de outro lado, "as formas de consciência a elas correspondentes". Tal diferenciação, a nosso ver, parece indicar que para os autores, toda ideologia é uma forma de consciência; no entanto, nem toda forma de consciência é ideológica e essa distinção parece ter papel decisivo na polêmica com Hegel sobre a questão da alienação.

No que tange a dimensão do conhecimento, ou "da forma pela qual os seres humanos buscam compreender o real, isto é, como problemas cognitivos, as categorias hegelianas oferecem um caminho seguro", mas segundo Iasi (2017, p. 98), baseado em Marx, esta é "apenas a maneira de a consciência se apoderar do real, não é de forma alguma o processo de gênese do real". Seguindo nesta trilha que aqui apresentamos, Mauro Iasi (2017, p. 98) nos provoca acertadamente:

> Caso concordemos que a raiz do estranhamento se encontra numa forma da divisão social do trabalho, resulta daí duas conclusões de extrema importância para nosso tema: a) não se trata de uma questão incontornável, é possível muda-la; b) não se trata de uma mera questão cognitiva, mas de uma ação prática – é necessário mudar as relações sociais fundadas numa determinada divisão do trabalho.

Podemos confirmar, em Marx (2004) , que a raiz do estranhamento se encontra numa particular forma da divisão social do trabalho, e, portanto, afirmamos que o estranhamento não é parte ontológica do processo de trabalho, este sim, uma condição eterna do gênero humano.

Assim, a diversidade de momentos envolvendo o termo "alienação" é determinante. As dimensões da externação, da objetivação e até do distanciamento são inevitáveis, próprias do ato de trabalhar, mas a dimensão do estranhamento só pode emergir sob determinadas condições. Vejamos agora mais detalhadamente como Marx (2004, p. 80-81) coloca a questão, já nos *manuscritos* de 1844.

> A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.

Vejamos agora como Mauro Iasi (2017) interpreta tal passagem. Aqui, ficará mais nítido o ponto que queremos ressaltar, isto é, de que o estranhamento não é ontológico e que, portanto, não é uma condição eterna da relação dos seres humanos, seja com a natureza; seja na relação fetichizada com os produtos do seu trabalho ou ainda na relação reificada com outros seres humanos. Por fim, queremos ratificar apenas uma questão, ou seja, que o estranhamento é superável:

> A intencionalidade do trabalho, seu aspecto teleológico, se externa no ato de produzir um objeto que, por esse meio, se objetiva, mas o autor alerta que seu argumento quer demonstrar que, sob certas condições, trata-se de ir "bem além disso", isto é, que aquilo que se objetivou volta como um poder "hostil e estranho" contra aquele que o criou. É impossível o trabalho sem objetivação e externação, e o trabalho é constitutivo do ser social e histórico; no entanto, essa forma estranhada não tem essa dimensão ontológica, ela é forma particular de trabalho e, portanto, pode ser superada na medida em que se alterem as condições e as relações em que se dá o ato do trabalho. (IASI, 2017, p. 100-101).

Em certo ponto da história humana, como vimos, a divisão social do trabalho se divide entre trabalho intelectual (ou espiritual) e trabalho material, expressando a divisão entre interesses particulares e o interesse comum, que se relacionam com os interesses antagônicos de classes distintas, dominantes e dominadas. Essas relações se expressam idealmente enquanto ideologias, as quais correspondem certas formas da consciência social de um tempo. Tais ideologias (como a moral, a religião, a metafísica, os sistemas de regras jurídicas e, em um certo momento da história, o racismo) tem uma função bem definida nesta sociedade, isto é, a manutenção de certos interesses particulares (dominação) que precisam aparecer como interesses universais, como o interesse comum. É neste ponto que podemos apresentar a clássica formulação de Marx e Engels, onde:

> As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante (...) As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal (ideológica [variante no manuscrito]) das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das

> relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX, 2007, p. 47).

Agora apresentaremos esta citação que, em nosso ver, se apresenta enquanto um pequeno resumo dos importantes desdobramentos teóricos feitos por Mauro Iasi (2017, p. 101-102) acerca desta clássica formulação de Marx e Engels. Vejamos de forma sintética tais desdobramentos:

> [...] As ideias dominantes são as ideias da classe dominante em cada período, mas seu poder (inclusive no campo das ideias) vem do fato de serem "materialmente dominantes"; uma classe não é dominante porque universalizou suas ideias, mas universalizou suas ideias porque é classe dominante [...] isso significa que o poder dessas ideias deriva das relações de onde provêm; são essas relações (de produção e formas de propriedade) que determinam o poder de uma classe, que a faz dominante, e não suas ideias; estas apenas expressam idealmente (ideologicamente) esse poder [...] *estamos falando dessas relações tal como são apreendidas como ideias, isto é, as relações transmutadas em conteúdo e forma ideal de valores, de juízos, de conceitos* [e preconceitos*], *normas de conduta, de preceitos religiosos, ou seja, não se apresentam diretamente como as relações de onde partiram, mas na mediação ideal que nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real* [...] a afirmação remete para a dimensão prática que não pode ser alterada pela mera crítica, pelo trabalho da consciência, mas pela ação capaz de alterar as relações que fazem de uma classe a classe dominante [...] As ideias de sua dominação [...] não são meras expressões, mas tem função prática na perpetuação da dominação. (IASI, 2017, p. 101-102, grifo nosso).

Esta é, para nós, uma boa síntese da teoria da ideologia em Marx e Engels. Ademais, acreditamos que esta parte grifada esteja diretamente vinculada com aquela característica reveladora da ideologia apresentada por Victor Neves (2016), isto é, que as ideologias mostram ocultando, ou, como acabamos de ver logo acima, nas palavras de Iasi, "não se apresentam diretamente como as relações de onde partiram, mas na mediação ideal que nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real".

O racismo, por sua vez, é constantemente apresentado apenas como manifestação de ódio da supremacia branca. O que de fato também é. Contudo, este seria inclusive o seu próprio fundamento, segundo algumas tradições teóricas. É claro que para estas teorias, este ódio racial, tem consequências práticas, o problema não é esse. A questão é identificar esta mediação ideal, o ódio racial (ainda que com consequências práticas nefastas), como o fundamento do racismo – o que basicamente autonomiza o momento ideal, sem lastro com a base material. Porque odeiam? Simplesmente pelas diferenças existentes, fenotípicas e culturais. Não nos parece convincente! Como nos apresentou Mauro, a mediação ideal nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real, ou seja, as relações de onde partiram. A inversão que se apresenta idealmente como racismo, só pode ser encontrada nas próprias relações sociais. Portanto a inversão a qual já havíamos mencionado, a saber: não foi a escravidão negra que criou o

racismo, mas sim o racismo que motivou a escravidão negra, se expressa ideologicamente de duas formas no caso do racismo brasileiro: a) "Não existe racismo no Brasil" (Mito da democracia racial); b) "sempre existiu racismo, logo, sempre existirá".

Na primeira forma, podemos desdobrar ainda dois caminhos: o primeiro é a noção vulgar, mas ainda operante e ideologicamente eficiente, de que, se a escravidão foi motivada pelo racismo, logo, com o fim desta, inaugurando a sociedade dos homens livres, este – o racismo – também teria se encerrado. Pois, por esta lógica formal, se o racismo ainda existisse, ainda viveríamos abertamente em uma sociedade escravocrata. Deixemos esta explicação de lado e nos apeguemos agora ao mito da democracia racial.

Nesta trilha, mesmo que o racismo tivesse motivado a instituição da escravidão, pelo caminho de Gilberto Freyre (1933), abre-se margem inclusive para a noção de que "foi melhor assim", isto é, "graças aos portugueses" milhões de negros foram civilizados (argumento que contemplaria a Igreja católica à época e muitos religiosos que hoje consideram os cultos religiosos de matriz africana coisa do "demônio"). Mas o que nos interessa saber é: para Freyre (1933), a escravidão aqui posta, por uma série de condições e características, acabou se desenvolvendo dentro de uma "relação cordial" entre senhores e escravos. Segundo Wilson Honório da Silva (2016, p. 157):

> Freyre procurou provar que os portugueses jamais se lançaram em um processo homogeneizador, o que "tornou possível o tratamento dos escravos como se fossem agregados ou pessoas da família" e que a "vitória da cultura lusitana sobre as outras, no Brasil" deu-se "sem rupturas e sem violenta imposição".

Ainda segundo Wilson Honório Silva (2016, p. 157), para Gilberto Freyre (1933), "os portugueses fizeram emergir, em suas colônias, sociedades estruturadas 'em classes que não detém privilégios exclusivos, rígidos, portanto caracterizada[s] pela mobilidade social'". Ou seja, a base material, econômica e histórica – a escravidão e toda a sua violência – que explicava a existência dos nítidos privilégios, basicamente exclusivos, rígidos, além da quase total imobilidade social à época de Freyre, já na sociedade capitalista, são apresentados invertidamente pela obra, justamente em um momento bem específico da sociedade brasileira, de forte agitação política. Período esse, por exemplo, em que foi fundada, ainda em 1931, a Frente Negra Brasileira[103]. Neste sentido, nos parece ter sido funcional à ordem buscar manter estes sujeitos apassivados, objetivo que nem sempre é realizado com sucesso. Para Wilson Honório Silva (2016, p. 155), este era um momento:

[103] Não trataremos neste trabalho das contribuições e dos limites desta organização política do movimento negro brasileiro.

> Em que amplos setores da sociedade brasileira buscavam forjar as ideias de identidade e unidade nacionais, tentando responder [...] às grandes questões [...]. As contradições e, principalmente, o caráter conservador da obra de Freyre estão inseridos não só neste contexto como também na onda reacionária que varreu o mundo naquela época (justamente em resposta as mobilizações e revoluções que antecederam o período).

Por um lado, não queremos com isso achar uma determinação mecânica da base material com as expressões ideológicas desta mesma, contudo, pelo outro, acreditamos não ter sido coincidência histórica que o mito da democracia racial tenha se expressado com tanta força justamente num período político-econômico de consolidação (ou de subsunção real[104]) do capitalismo em nossas terras, com a crise das oligarquias agrário-exportadoras e a emergência paulatina de uma burguesia urbano-industrial nos círculos mais determinantes do poder, onde se buscava uma "coesão nacional" em torno de "interesses comuns", consolidando uma ideia de nação[105], tendo como hábil líder o bonapartista Getúlio Vargas. Contudo, sabemos que a negação da existência do racismo, é anterior à obra de Freyre e a década de 1930. Segundo Clóvis Moura (2014, p. 217):

> Da mesma forma como a constituição do Império [brasileiro] omitiu a existência da escravidão e o jurista Teixeira de Freitas tenha se recusado a colocá-la, quando redigiu o projeto de Código Civil do Império, assim também esse sistema classificatório racista não foi codificado e institucionalizado, embora tenha atuado dinamicamente durante quase quinhentos anos.

---

[104] "Ocorre, assim, uma progressiva conversão da dependência através da subordinação formal em dependência através da subordinação real; isso se dá quando o próprio modo de produção interno, sob a ação combinada de fatores endógenos e exógenos, vai se tornando efetivamente capitalista e se subordinando não mais ou apenas ao capital mercantil ou comercial, mas também, e sobretudo, ao capital industrial ou financeiro internacionais. Essa conversão cria novas condições para a nossa história cultural." (COUTINHO, 2011, p. 42)

[105] "A crise da oligarquia hegemônica e seus desdobramentos político-econômicos se aprofundarão a partir da crise do comércio exterior nas primeiras décadas do século XX, cujo ponto mais agudo se expressa na crise de 1929. Verifica-se, nesse período, o estrangulamento do modelo agrário-exportador, base do regime de acumulação em que se assentava o poder político da oligarquia brasileira. A partir da Revolução de 1930, começa a se conformar um novo modelo de Estado que buscará novas alternativas à reprodutibilidade do capital. Um dos resultados desse processo é o desenvolvimento urbano-industrial, saída para a recuperação das taxas de lucro. O reflexo disto na superestrutura política é o paulatino fortalecimento da burguesia industrial na direção do Estado. A burguesia agrário-exportadora, enquanto fração de classe dominante, deixa de figurar no cenário político do país como única fração hegemônica. O conflito político instaurado expressa as contradições da sociedade neste momento, que levarão a um novo pacto de poder. Isso significa dizer que a burguesia agrário-exportadora não consegue mais colocar seus próprios interesses de classe como interesses generalizados de toda a sociedade. Por outro lado, nenhuma outra classe ou fração de classe também consegue fazê-lo. É essa crise do regime oligárquico que revelará a Revolução de 1930, tendo a frente Getúlio Vargas como uma figura capaz de representar uma nova coesão política em meio a uma conjuntura nacional conturbada. Vargas emerge como líder popular hábil o suficiente para se apresentar como um chefe de Estado acima dos interesses específicos das classes, alguém que, do ponto de vista do projeto político-ideológico produzido pela Revolução de 1930, constitui-se como salvador de uma nação dividida por interesses "mesquinhos". Não sem conflitos, as frações burguesas aceitam entregar a direção política para garantir uma governabilidade compactuada, formando-se, assim, um Estado aparentemente autônomo em relação às divergências fracionárias. A esse tipo de regime burguês, baseado num líder supostamente autônomo, Marx cunhou a classificação de 'bonapartista'" (RODRIGUES, 2013, p. 12-13).

Precisamos, portanto, ir um pouco mais fundo. Vejamos então a segunda forma. Nela, a dimensão do ocultamento também fica nítida, pois, se "sempre existiu racismo", tendo no ódio racial o seu fundamento ontológico, somente este poderia explicar a existência e motivação da escravidão negra. E aqui se apresentam outras duas características determinantes de uma ideologia, qualquer que seja ela: universalizar o que é produto de um momento histórico particular bem determinado e, neste exato sentido, retirar da própria história o que é historicamente determinado, ou seja, naturalizando o que é social ou ainda, no caso do racismo, eternizando o que é um fenômeno moderno; pois se "sempre foi assim, logo, sempre será". Esta concepção acaba encontrando outras dificuldades pelo caminho.

Se assim foi, tendo o ódio racial por fundamento, o que explicaria a escravização entre povos da mesma raça ou etnia; sejam elas brancas ou negras[106]? E mais: porque lutar contra o racismo se ele é eterno, próprio da essência do ser humano? Esta leitura abre margem para diversas interpretações, das mais reformistas às mais radicais. Existem aquelas que visam trocar radicalmente a supremacia branca por uma negra, neste ou em outro sistema qualquer (não passando, portanto, de uma "radicalidade" à serviço da ordem atual, já que quem não apresenta estratégia, acaba dirigido por alguma, normalmente sendo essa a da classe dominante). E tem aquelas que, conformadas com a permanência eterna do racismo, visam apenas amenizá-lo via institucionalidade (algumas mais ingênuas mesclam as duas, ou seja, visam *superar* o racismo via institucionalidade burguesa!).

Mas o que nos interessa saber realmente é que a inversão de que tratamos, ou seja, "não foi a escravidão negra que criou o racismo e sim o racismo que motivou a escravidão negra" é expressão invertida de um mundo invertido. Se, como já mencionamos anteriormente, em certo ponto de seu desenvolvimento, a divisão social do trabalho se dividiu entre trabalho intelectual (ou espiritual) e trabalho material, expressando a divisão entre interesses particulares e o interesse comum, a relação entre os interesses antagônicos de classes distintas [castas ou estamentos, a depender do momento histórico e do modo de produção em particular][107], dominantes e dominadas, acabou historicamente se expressando também em uma divisão racial do trabalho, por motivos, em última instância, econômicos, mas não só. Esta questão foi

[106] No caso de brancos escravizando brancos, mais conhecidos historicamente, teríamos vários exemplos, como os casos dos gregos e romanos e, entre os povos negros e africanos, para além dos egípcios, podemos citar a escravatura no Império de Songai, as margens do rio Níger, também no Reino de Abomey, localizado onde hoje se encontra Benin, e ainda nos reinos Wolof, onde hoje se localiza Senegal e Gâmbia. Ver mais sobre em *A escravidão na África: uma história de suas transformações*, de Paul E. Lovejoy (2002).

[107] Sobre este assunto ver *Castas, Estamentos e Classes Sociais* (1974), do professor Sedi Hirano.

longamente detalhada por nós nos itens 3 e 4 desta primeira parte do trabalho. Mas vejamos como Clóvis Moura apresenta a questão:

> As estruturas de poder, herdeiras da ideologia do colonizador, acham que deve haver uma perspectiva *funcionalista* em relação ao problema Branco x Negro no Brasil, isto é, uma divisão de funções sociais na qual o elemento *cor* negra deveria ser pacificamente aceito como inferiorizado, mas, ao mesmo tempo, o Negro seria colocado em pé de igualdade com o Branco em serviços para os quais o Branco não se mostraria motivado e interessado por serem considerados atividades inferiores. Esta divisão social do trabalho que correspondeu, na Colônia, em determinado período, a uma divisão racial do trabalho, por força da mão de obra escrava ser praticada pelos negros - divisão compulsória, portanto - agora é acionada no contexto competitivo, reservando-se para o Negro apenas aquilo que o Branco, por uma série de razões, descarta ou despreza. (MOURA, 1983, p. 127).

Voltando ao conceito de ideologia em Marx, Iasi (2011, p. 81) nos apresenta a seguinte síntese:

- Ideologia pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de ideias;
- Ideologia pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização das relações de dominação e, daí, sua justificação;
- Ideologia pressupõe, finalmente, a apresentação de ideias e concepções de mundo particulares como sendo universais.

Nesta síntese, nos salta aos olhos como a ideologia do racismo se encaixa didaticamente em todos os elementos elencados, sendo talvez um dos melhores exemplos para demonstrar as características gerais da ideologia. Não pretendemos com isso "reeditar" a polêmica de Marx contra Hegel, na particularidade do nosso tema, isto é, abandonar a explicação da lógica da coisa (racismo) e explicar somente a coisa da lógica (neste caso, a ideologia). Este silogismo dialético foi utilizado irônica e duramente por Marx, quanto este criticou Hegel em seus estudos sobre o Estado. Para Marx, Hegel estava mais preocupado em demonstrar sua lógica dialética do que realmente explicar o que era o Estado em todas as suas consequências possíveis, o que o leva a defender a monarquia como sistema político, porque esta comprovava logicamente a sua teoria social. Neste sentido:

> [...] O verdadeiro interesse [de Hegel] não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretiza nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. (MARX apud IASI, 2017, p. 90).

Portanto, não queremos utilizar a demonstração do racismo apenas para confirmar uma ou outra interpretação do conceito de ideologia em Marx, mas sim, utilizar uma determinada embocadura para buscar chegar às explicações mais profundas de como se expressa na consciência a ideologia do racismo, para assim, melhor combatê-lo em vias de superá-lo. E,

neste caso em particular, as duas coisas acabam acontecendo ao mesmo tempo. Tal interpretação da teoria de Marx da ideologia se apresenta como uma boa demonstração do que é o racismo e este, por sua vez, confirma a própria interpretação. Vejamos um pouco mais de perto este processo.

A maioria destas dimensões da ideologia: inversão, velamento, naturalização, justificativa e a apresentação do particular como se fosse universal, já foram por nós analisadas. Agora, apenas iremos cruzar estas dimensões gerais da ideologia com a ideologia do racismo de forma sistematizada, fazendo algumas digressões ao longo do caminho:

- **Inversão** ("*Não foi a escravidão negra que criou o racismo, ao contrário, a escravidão foi negra por causa do racismo*"): Esta é a principal e uma das mais polêmicas inversões expressa pela ideologia do racismo, isto é, aquela que afirma que o racismo antinegro, tal qual o conhecemos hoje, é anterior ao período da acumulação primitiva de capital, ao sistema colonial e a implementação da escravidão negra moderna (*plantations*). O escravismo, como vimos (e veremos mais detalhadamente logo adiante), está na base da formação social brasileira. Neste sentido, o racismo antinegro também se conforma enquanto um dos pilares centrais de nossa formação social. Contudo, na sua expressão ideal (ou, no caso, ideológica), o racismo aparece como uma ideia que impõe essas relações, e não o inverso, ou seja, relações sociais escravistas que se expressam ideologicamente como racismo. Como já vimos, para Eric Williams (2012, p. 34-35): "A escravidão no Caribe tem sido identificada com o negro de uma forma demasiada estreita. Com isso deu-se uma feição racial ao que é basicamente um fenômeno econômico. A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão."

José Julio Chiavenato (1980, p. 169) vai no mesmo sentido do caribenho:

> [...] o racismo tal como o concebido contra os negros, nasceu com a escravidão nas Américas. Respondendo às necessidades ideológicas das classes dominantes de justificarem a opressão. Um desses testemunhos bem característicos é dado, por exemplo, por M. Long, na *História da Jamaica*, livro francês publicado em 1774[108].

A ideologia é capaz de naturalizar inversões que já estão dadas na materialidade da vida. Por exemplo: nós, o segmento negro da sociedade, em conjunto com os povos originais desta terra, fomos aqueles que mais foram brutalmente violentados ao longo da história brasileira,

[108] "Não se poderia afirmar que eles (os negros) são radicalmente inaptos à civilização, pois mesmo a macacos pode-se ensinar a comer, beber, repousar e se vestir como homens. Mas, entre todas as espécies de seres humanos descobertas até agora, parecem ser os negros os mais incapazes, visto a inferioridade natural do seu espírito para pensar e agir como homens, salvo uma intervenção miraculosa da Divina Providência. Penso que não seria desonroso para uma mulher hotentote ter um orangotango como marido". (LONG apud CHIAVENATO, 1980, p. 169).

mas, "ironicamente" – e com requintes de crueldade – aparecemos como aqueles que são, inversamente os mais violentos e diretamente associados à criminalidade.

Aquilo que identificamos como racismo, uma expressão ideológica, tem origem em relações sociais de produção bem determinadas. Esta base material se expressa numa forma da consciência que acaba por apresentar, também, o particular como universal. É por este caminho apresentado que o racismo acaba aparecendo não só como anterior ao capitalismo – sendo inclusive o que teria motivado a escravidão negra – mas aparece enquanto eternidade universal. Veremos em detalhes esta polêmica na próxima parte do nosso trabalho, através da interpretação culturalista do racismo de Carlos Moore. Passemos agora à próxima dimensão da ideologia.

- **Velamento/Ocultamento** ("*Não existe racismo no Brasil!*"): O principal ocultamento expressado pela ideologia do racismo brasileiro é o que ficou conhecido como o *mito da democracia racial*, que oculta/vela o rígido sistema classificatório fenotípico brasileiro. Ocultar é mais sofisticado do que apenas omitir. A dimensão do ocultamento é a expressão mais bem acabada do processo de *mostrar ocultando*, já apresentada por nós. É neste sentido que o tal mito opera ideologicamente nas possibilidades de justificação das condições históricas e socioeconômicas da população negra, que até hoje se encontra na base da pirâmide social. Este mecanismo garante, em determinados momentos, o "imobilismo social", isto é, apassivando parcela significativa do segmento negro e da classe trabalhadora como um todo, garantindo melhores condições de reprodução do capital. Para a breve síntese que aqui apresentamos, basta-nos saber que o mito da democracia racial, por exemplo, ainda está também diretamente vinculado à necessidade de velamento das políticas de *branqueamento* da população brasileira, inclusive enquanto política de Estado[109]. Vejamos como Clóvis Moura (2014, p. 216) coloca a questão:

> Como vemos, o sistema classificatório fenotípico bloqueou socialmente ao invés de libertar, durante séculos, as oportunidades, em pé de igualdade, dessa população não branca. Essa estratégia centenária irá se refletir na situação atual, isto é, no perfil de estratificação social, econômica e cultural dos mesmos. Foi um sistema classificatório que conseguiu, com a roupagem de *democracia racial*, o imobilismo social dessa

[109] Por exemplo, o Art. 138 da constituição de 16 de julho de 1934 que, dentre outras coisas, dizia o seguinte: "Art. 138. Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: [...] b) *estimular a educação eugênica* [...]".Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 02/05/2018. É também possível observar políticas semelhantes anos mais tarde. O Art. 2º do decreto 7967, de 18 de setembro de 1945, sobre a política de imigração do Brasil, dizia abertamente assim: "Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, *as características mais convenientes da sua ascendência européia*, assim como a defesa do trabalhador nacional". Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 02/05/2018.

> grande massa não branca, especialmente a negra, que até hoje se encontra na base da pirâmide social.

Contudo, podemos apresentar outras importantes dimensões do processo ideológico de ocultamento protagonizadas pela ideologia do racismo. É determinante que tal ideologia apague (oculte/vele) os rastros racismo, as suas pegadas, isto é, a base material a partir da qual ele emerge. No exato sentido de que o produto final (racismo) esconde o processo pelo qual ele foi produzido (acumulação primitiva de capital, sistema colonial e escravidão negra moderna). Fazendo isto, torna-se possível apresentar o racismo como uma simples irracionalidade[110], como puro ódio, autonomizando o momento ideal e, sobretudo, abrindo margens para a caracterização eterna – para o passado ou para o futuro – deste particular, e historicamente determinado, fenômeno.

O médico Nina Rodrigues, um racista, eugenista e higienista, sem qualquer possibilidade de dúvida neste sentido, é um excelente exemplo da funcionalidade de se *mostrar ocultando*. Quando este autor – diretamente influenciado pelas ideias do italiano Cesare Lombroso, um criminalista higienista e um dos pais do racismo científico no mundo – propõe um código penal diferenciado para os negros, o faz a partir do "elogio da diversidade". O faz, portanto, apresentando uma série de elementos culturais deste segmento negro, dentro de uma retórica geral, que o "autoriza" realizar a pergunta: "como tratar igualmente este segmento negro já que é naturalmente inferior"? Este mecanismo de afirmar tal absurdo a partir da "revelação" de diversos elementos das culturas de matriz africana – que o autor foi ver de perto –, como diversas práticas do Candomblé, por exemplo, foi tão eficiente que até hoje, para alguns, Nina Rodrigues não deveria estar no panteão dos grandes nomes do racismo científico brasileiro[111], o que para nós não pode fazer qualquer sentido, a não ser no único possível, ou seja, no rigoroso sentido da eficiência da ideologia do racismo. O autor apresenta a especificidade da cultura negra não para revelar o violento processo de segregação racial, mas,

[110] Ou, como veremos na Parte IV, inscreve-se a idealista possibilidade do ódio racial ser fruto de uma condição biológica do branco europeu ocidental, ou frutos de processos místicos, "de outra natureza".

[111] Segundo um artigo na página do projeto "Heróis da saúde na Bahia", vinculada a Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública: "Até hoje, existem controvérsias em relação ao seu racismo contra os negros. [...] há relatos de que ele vivia em candomblés, misturado aos demais, comendo a comida dos orixás (LIMA, 2000). [...] O estudo de campo em meio aos negros para melhor entender a sua cultura foi essencial para o início dos estudos na área e impulsionar a reflexão dos pesquisadores brasileiros sobre o 'problema do negro', do ponto de vista científico, em um período próximo da abolição da escravatura no Brasil". Fonte: Brazil, T.K. (organizadora), Santana-Junior, E. F., Casais-e-Silva, L. L. - Raimundo Nina Rodrigues. Projeto Heróis da Saúde na Bahia. Disponível em: http://www.bahiana.edu.br/herois/heroi.aspx?id=MTA=. Acesso em: 26/04/2018.

pelo contrário, o faz para oculta-lo e mais, para aprofunda-lo. Dito isto, passemos agora ao aspecto justificativo.

- **Justificativa** ("*Racismo é desculpa*[112]*, basta você se esforçar que você consegue*"): A ideologia da meritocracia[113] é a chave para a compreensão desta dimensão justificativa e, aqui, expressa todo seu conteúdo racista; pois, se é ocultada da história a condição estrutural do negro brasileiro nesta sociedade capitalista, se apresenta uma falsa condição de igualdade (econômica e social) entre negros e brancos, ainda que juridicamente ela esteja "garantida". Partindo do pressuposto que uma condição de igualdade "substancial" estivesse dada, só sobrariam duas possibilidades lógicas: a) o negro só não conseguiria porque não quis; e ideologicamente falando, não quis porque é naturalmente preguiçoso, boêmio, malandro etc.; b) ou porque não consegue; e assim a condição de "inferioridade" natural e/ou biológica do negro aparece justificada; e pior, naturalizada, o que já nos remete ao próximo ponto. Antes, podemos citar um exemplo palpável desta dimensão de justificação, que é a "guerra ao tráfico" e a noção de "bandido bom é bandido morto", que estão articuladas. A guerra ao tráfico, na verdade, nada mais é do que um velamento da guerra à pobreza e à negritude, a serviço de uma gigantesca engrenagem de valorização de valor. Ela é apresentada como solução à criminalidade – que é diretamente identificada com o corpo negro e todas as suas características fenotípicas. Portanto, se morrem pretos em massa nesta guerra (ou se são encarcerados em massa), ela já está justificada, tendo em vista que "preto é tudo bandido" e "bandido bom é bandido morto". Esta noção é tão fortemente enraizada em nossa sociedade que este massacre diário não gera qualquer nível de empatia (e não poderia ser diferente), ficando, de fato, naturalizado. Portanto, três aspectos se combinam aqui: A justificativa, o velamento e a naturalização – vejamos mais detidamente este último aspecto.
- **Naturalização** ("*Isso é coisa de preto*"): A naturalização do próprio racismo como um todo, ou seja, da "inferioridade" natural do negro, seja a partir de critérios "científicos" e biológicos (frenologia[114], genética[115], etc.); critérios religiosos (desde a afirmação bíblica de

[112] Na linguagem da juventude, sobretudo nas redes sociais (espaço onde se prolifera o ódio racista), equivaleria ao que, pejorativamente, se convencionou chamar de "mimimi".

[113] A imposição objetiva da dimensão do indivíduo no mundo capitalista, se expressa ideologicamente na individualização dos problemas que na verdade são oriundos da dominação de classe, aqui ocultada, expressando, portanto, uma inversão, que se manifesta como justificativa plausível ao senso comum.

[114] "É uma teoria que reivindica ser capaz de determinar o caráter, características da personalidade, e grau de criminalidade pela forma da cabeça (lendo 'caroços ou protuberâncias')". Fonte: Wikipédia.

[115] Segundo Julio José Chiavenato: "Como o conde de Gobineau – que viveu no Brasil, onde chegou em 1869 e permaneceu um ano. Gobineau não só afirmava que os negros eram uma raça inferior como *profetizou uma degeneração genética* para os brasileiros em menos de duzentos anos, pois "(...0 nem um só brasileiro tem sangue puro, porque os exemplos de casamento entre brancos, índios e negros são tão disseminados que as nuances de cor

que África seria um continente amaldiçoado[116], passando pela participação de católicos e protestantes no mercado e tráfico de escravos[117], até o combate as religiões de matriz africana como coisas do "demônio"[118]); estéticos (a partir da imposição do padrão de beleza branco, que considera todas as características fenotípicas e culturais dos povos negros enquanto feias, estranhas, exóticas, selvagens e etc.) e, sobretudo os critérios socioeconômicos (escolaridade baixa, salários inferiores, ausência em postos de chefia, relação com a criminalidade, moradia em favelas, comunidades e etc.). Para Terry Eagleton (1997, p. 32):

> Althusser pode estar certo ao dizer que a ideologia é, antes de tudo, uma questão de "relações vivenciadas", mas não existem tais relações que não envolvam tacitamente um conjunto de crenças e suposições, e essas próprias crenças e suposições podem estar abertas a juízos de verdadeiro e falso. Um racista é, em geral, alguém dominado pelo medo, pelo ódio e pela insegurança, e não uma pessoa que, imparcialmente, chegou a certos juízos intelectuais sobre outras raças, e mesmo que os seus sentimentos não sejam *motivados* por tais juízos, é provável que estejam profundamente entrelaçados a estes; e esses juízos – de que determinadas raças são inferiores a outras, por exemplo – são manifestamente falsos.

É interessante notar como vão surgir explicações que utilizam apenas algumas de suas expressões naturalizadas para explicar outras que, claro, de fato influenciam, mas não

---

são infinitas, causando uma degeneração do tipo mais deprimente tanto nas classes baixas como nas superiores". (CHIAVENATO, 1980, p. 170).

[116] Noé amaldiçoou Canaã, seu próprio neto. Já que Cam, seu filho e pai de Canaã, o viu pelado e, ao invés de cobri-lo, contou para seus irmãos Sem e Jafé, que, ao contrário de Cam (ou "Cão"), o cobriram e saíram de costas. Cam, o responsável pelo povoamento do continente africano, teve seu filho (e todo o continente) amaldiçoado. Afirmou Noé: "maldito seja Canaã! Escravo de escravos será para seus irmãos".

[117] Também segundo Chiavenato: "É evidente que essa visão do negro procurava apresenta-lo como tão inferior, tão degradado – como o papa Nicolau V insinuava que ele era, a ponto de autorizar sua caça e venda -, para justificar a escravidão. Aos historiadores e cientistas das classes dominantes, juntava-se além da Santa Fé (que como já vimos faturava sobre a escravidão) os teólogos protestantes: afinal os saxões também estavam no negócio. João Alípio Goulart, em *Da Palmatória ao Patíbulo,* cita alguns deles. O reverendo Josiah Priest, em 1852, de Bíblia na mão e conceitos "científicos" na cabeça, garantia que os negros não pertenciam à raça humana, '*sendo de toda evidência que a sua constituição é perfeitamente simiesca*' (CHIAVENATO, 1980, p. 169).

[118] "Para Francisco Rivas Neto, sacerdote e fundador da Faculdade de Teologia com Ênfase em Religiões Afro-Brasileiras (FTU), baseada em São Paulo e a única reconhecida pelo Ministério da Educação como formadora de bacharéis no tema, é impossível dissociar a intolerância do preconceito contra o africano, o escravo e o negro. 'Os afro-brasileiros são discriminados, tratados com preconceito, para não dizer demonizados, por sermos de uma tradição africana/afrodescendente. Logo, estamos afirmando que o racismo é causa fundamental do preconceito ao candomblé e demais religiões afro-brasileiras', diz. Já a pesquisadora Denise Pini Fonseca, historiadora, ex-professora da PUC-Rio e coautora do estudo que visitou os mais de 800 terreiros fluminenses, acredita que a origem da intolerância esteja muito mais conectada à crescente influência de alguns grupos neopentecostais no país. 'É claro que o racismo tem influência, mas acredito que é muito mais forte o discurso de alguns movimentos neopentecostais que são na realidade um projeto teopolítico que se apropria de símbolos muito poderosos para atingir seus interesses, e que elegeram as religiões de matrizes africanas como alvo', diz. João Luiz Carneiro, doutor em ciências da religião pela PUC-SP, especialista em teologia afro-brasileira pela FTU e autor do livro Religiões Afro-brasileiras: Uma construção teológica (Editora Vozes), defende que os dois fatores estariam completamente conectados. 'A ligação entre esses dois fatores está muito bem resolvida na academia. As razões profundas na questão racial e o discurso neopentecostal que reforça no imaginário popular que é o macumbeiro, o sujo, o que faz o mal', indica." Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160120_intolerancia_religioes_africanas_jp_rm. Acesso em: 09/03/2018.

respondem tudo. A mais comum é a de que o negro é pobre porque tem baixa escolaridade, sugerindo que basta ele ter boa formação para garantir-lhe melhores condições, o que não é necessariamente verdade, já que mesmo tendo a formação no mesmo nível que um branco, quando ocupando os mesmos cargos, os salários de negros e negras, ainda assim, são menores. Enfim, o ponto para nós é que estas são manifestações da divisão racial do trabalho que, por sua vez, é expressão de questões econômicas, em última instância – que se expressam ideologicamente como racismo e, como qualquer outra ideologia, na verdade, reafirmam a própria realidade, mostrando e ocultando ao mesmo tempo. Falamos isso porque não é mentira que o nosso índice de salário é bem inferior, tampouco que a nossa escolaridade é bem inferior; ou ainda que exista realmente um padrão de beleza (basta ligar a TV e rodar pelos seus canais). É assim que realmente vivemos, e, segundo Victor Neves (2016, p. 317):

> Na base da modalidade de vida vigente na *cotidianidade* está o que Lukács ([1963] 1966, capítulo I) denominou o *materialismo espontâneo*, ou seja, um comportamento, um modo de pensar e de agir decorrente do fato de que a partir da experiência – não apenas da experiência individual, mas da experiência do ser social acumulada e transmitida por ensinamento, que se cristaliza sob a forma do *senso comum* – é possível deduzir certas relações primárias de causa e efeito e de existência ou não existência, de validade ou não validade, de correspondência ou não, num plano bem imediato, entre a experiência vivida e o conhecimento da realidade que se tem. (grifos do autor)

Além disso, todo e qualquer espaço de divulgação de ideias que seja dominado pela burguesia, sobretudo a escola e os meios de comunicação de massa, reforçarão de maneira sistemática e permanente o que já está expresso ideologicamente na consciência social de um tempo determinado. Aqui é importante ratificar um elemento chave para nossa própria concepção: não adianta apenas trocar essa forma de contar a nossa história pela sua verdadeira e violenta história, ainda que isso tenha papel determinante no processo; é necessário mudar esta situação em sua própria base material. O que muitos movimentos negros esquecem é que esta base é capitalista, o que complexifica em outro nível a análise, aspecto mais do que determinante para a superação do racismo e normalmente negligenciado por completo. Portanto é fundamental buscar na materialidade da história a essência mais profunda deste fenômeno que se expressa enquanto ideologia, para que assim ele possa ser enfrentado da maneira correta, ou melhor, na direção correta, não apenas nas suas expressões ideais, verdadeiras ou falsas. Sobre esta questão específica da verdade e falsidade, vejamos os termos colocados por Terry Eagleton (1997, p. 33):

> Em vez de menosprezar totalmente as questões epistemológicas, à maneira de Hirst[119], seria mais proveitoso refletir sobre a sugestão de que o discurso ideológico exibe, de modo típico, uma certa proporção entre proposições empíricas e aquilo que poderíamos grosseiramente denominar "visão de mundo", na qual a última leva uma ligeira vantagem sobre as primeiras.

Para explicar seu ponto, o autor faz uma analogia com obras literárias, que contêm proposições empíricas; entretanto, a "ficcionalidade" da obra:

> Quer dizer, em partes, que essas declarações são introduzidas, em geral, não pelo valor que tem, funcionando, na verdade, como "suportes" para a visão global de mundo do próprio texto. E a maneira como essas afirmações empíricas são selecionadas e empregadas é determinada, de modo geral, por esse requisito. Em outras palavras, a linguagem "constativa" está atrelada a objetivos "performativos"; as verdades empíricas são organizadas como componentes de uma *retórica* global. Se essa retórica assim o exigir, uma verdade empírica particular poderá ser convertida em falsidade (EALGLETON, 1997, p. 33).

Aqui, as verdades empíricas da condição do negro na nossa sociedade são sistematicamente utilizadas dentro de uma retórica global que ignora a história, convertendo tais verdades em falsidade, ocultando elementos, justificando e naturalizando outros. Por isso, mais uma vez, dizemos que a ideologia mostra ocultando. Eagleton (1997) nos apresenta um exemplo onde fica evidente a forma como estes elementos aparecem em uma discussão e o como a ideologia opera neste momento. Vejamos:

> Um racista que acredite que os asiáticos na Grã-Bretanha serão mais numerosos que os brancos por volta de 1995 pode muito bem ser dissuadido de seu racismo quando se mostra a ele que essa suposição é empiricamente falsa, já que é provável que a proposição seja mais um suporte para o seu racismo do que uma razão para este. Se a afirmação é refutada ele pode simplesmente modifica-la, ou substituí-la por outra, verdadeira ou falsa. (EAGLETON, 1997, p. 33).

Pensemos, por exemplo, quando alguém afirma que "cotista é tudo burro" ou, que diga que cotistas não passavam no (elitista) vestibular, simplesmente porque eram preguiçosos[120] e não queriam estudar. Dito isto, vai desdobrar que cotistas terão rendimento necessariamente baixo, porque só querem "sugar o Estado" etc.; mesmo que se prove empiricamente para essa

---

[119] "Na verdade, porém, muitos dos que defendem esse argumento acabaram rejeitando totalmente a relevância da verdade e da falsidade para a ideologia. Entre tais teóricos destaca-se na Grã-Bretanha o sociólogo Paul Hirst, argumentando que a ideologia não pode ser uma questão de falsa consciência porque é, sem dúvida, *real*. 'A ideologia... não é ilusão, não é falsidade, pois como pode ser falso algo que produz efeitos? ... isto equivaleria a dizer que uma morcela é falsa, ou que um rolo compressor é falso.' É bastante fácil perceber qual é o tipo de deslize lógico que ocorre aqui. Há uma confusão entre 'falso' no sentido de 'inverídico para o caso em questão', e 'falso' enquanto 'irreal'. (Como se alguém dissesse: 'Mentir não é uma questão de falsidade; ele realmente mentiu pra mim!') É perfeitamente plausível considerar que a ideologia pode às vezes ser falsa na primeira acepção, mas não na segunda" (EALGLETON, 1997, p. 33).

[120] E a preguiça é elemento chave também para o discurso racista que diz que o negro é propenso a vida criminosa. A lógica, para eles, é simples: é naturalmente preguiçoso, boêmio, malandro; que gosta da vida fácil, da vida "boa", evitando as dificuldades. O crime, portanto, vai ser o atalho óbvio para a "vida boa", por propensão natural.

pessoa racista que, em muitos casos, as notas de cotistas são superiores às dos não-cotistas[121], ele irá mobilizar outro elemento qualquer, verdadeiro ou falso, pra sustentar sua "visão de mundo" racista.

- **Apresentar o particular como se fosse universal** (*"O mundo sempre foi racista, logo sempre será"*): O racismo, que é um fenômeno histórico-particular, é apresentado como eterno-universal. O racismo é um fenômeno produzido pela modernidade capitalista, tendo no processo da acumulação primitiva, sobretudo e mais diretamente a partir do sistema colonial e da instituição da escravidão negra enquanto modo de produção, como já vimos, seu momento de gênese ontológica. Podemos desdobrar desta afirmação duas constatações que são fundamentais para o nosso tema:

Em *primeiro* lugar, o racismo está na base desta nova sociabilidade que surge, o capitalismo, e isto implica dizer que ele vai determinar uma divisão racial do trabalho – que não deixa de ser uma continuidade da divisão racial do trabalho que já existia no momento anterior; entendido globalmente como o processo de acumulação primitiva de capitais e, como parte deste processo geral, portanto já articulado com ele o que podemos chamar de escravismo colonial, isto é, a particularidade brasileira deste processo global de acumulação primitiva de capital. No caso brasileiro, na passagem do escravismo colonial para o capitalismo dependente, o racismo realiza um salto de qualidade[122], condicionando estruturalmente a forma pela qual o segmento negro da sociedade vai se situar na sociedade de classes. Por isso, segundo Clóvis Moura: "o racismo brasileiro, como vemos, na sua estratégia e nas suas táticas, age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz, é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente nos seus objetivos" (MOURA, 2014, p. 219). Dito isto, afirmamos que o racismo é estrutural e estruturante nesta sociabilidade.

O que nos leva diretamente para a *segunda* constatação, ou seja, de que o racismo é funcional a esta ordem, a esta forma histórica e particular de produzir a vida, a forma capitalista.

---

[121] Estudantes cotistas já tiveram igual, ou superior, desempenho que não-cotistas em diversos cursos de diversas universidades públicas do Brasil, como UERJ, UNICAMP, UFBA, UFMG, UFJF e UnB, por exemplo. Sobre os três primeiros casos, é possível encontrar notícias e maiores informações sobre em: http://ultimosegundo.ig.com.br/perspectivas2010/desempenho-de-cotista-e-igual-ou-superior-ao-dos-demais-estudantes-apontam-pesquisas/n1237592782986.html. Acesso em: 26/04/2018. Sobre o caso da UFMG, ver sobre em: https://exame.abril.com.br/brasil/cotistas-superam-notas-de-nao-cotistas-no-vestibular-da-ufmg/. Acesso em: 26/04/2018. Sobre o caso da UFJF, ver em: http://www.ufjf.br/noticias/2017/12/19/pesquisa-sobre-politica-de-cotas-demonstra-alto-rendimento-entre-alunos-cotistas/. Acesso em: 26/04/2018. E, por último, sobre o caso da UnB, ver sobre em: http://www.assufrgs.org.br/2008/12/15/estudo-sobre-os-efeitos-da-politica-de-cotas-da-unb-revela-que-os-cotistas-valorizam-mais-a-vaga-na-universidade/. Acesso em: 26/04/2018.

[122] Salto de qualidade, aqui, não do ponto de vista moral, valorativo, enquanto bom ou ruim, mas do ponto de vista dialético, ou seja, enquanto uma mudança de qualidade substantiva que altera significativamente a natureza do fenômeno, ainda que, após o salto, este guarde elementos determinantes de continuidade da forma anterior, como já sinalizamos.

Sua funcionalidade está diretamente vinculada à dimensão econômica e estrutural desta sociedade. Como nos afirma Clóvis Moura (2014, p. 219): "Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do Negro, pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto".

Podemos ver também sobre este tema através das reflexões da importante intelectual negra brasileira, Lélia Gonzalez (1979, p. 2). Para esta pensadora, em um texto sobre juventude negra e desemprego:

> O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo. Quando se trata de competir para o preenchimento de posições que implicam em recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isto ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho.

Ainda para esta autora:

> Três processos de acumulação qualitativamente distintos coexistem na formação econômica brasileira e dão a marca da sua complexidade: capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista. A presença desses três processos de acumulação, sob a hegemonia do capital monopolista, remete-nos ao fato de que o desenvolvimento desigual e combinado acaba por integrar momentos históricos diversos. *Se colocamos a questão da funcionalidade da superpopulação relativa, constatamos que, no caso brasileiro, grande parte dela se torna supérflua e se constitui em uma massa marginalizada em face do processo hegemônico*. Claro está que todas as questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem justamente sobre essa população. E, "coincidentemente", os mais baixos níveis de participação na força de trabalho pertencem à população negra brasileira. (GONZALEZ, 1979, p. 1, grifo da autora).

A necessidade de baixar os salários reais por parte da burguesia é permanente e, ter um artifício igualmente permanente (ou estrutural) para isso, lhe é bastante funcional, atuando, então, como uma das contra tendências à lei da queda tendencial da taxa de lucro. Segundo Iasi (2017, p. 80):

> - [...] A redução dos salários de maneira a compensar a queda da taxa de lucro com um aumento do mais-valor. Aqui operam desde as formas diretas até as formas mais sutis e muito eficientes de utilização funcional de discriminações, como as de gênero, de etnia, os relativos às regionalidades ou outras, para pagar menos a um ser humano do que a outro;
> - Formação de uma superpopulação relativa, literalmente dispor ao capital mais força de trabalho do que aquela que ele de fato irá usar, forçando os níveis salariais para baixo; [...][123].

[123] Texto retirado de uma publicação em livro de 2017, em conjunto com uma série de outros artigos. Mas este trecho em específico foi retirado do artigo *A crise do capital: a era da hipocrisia deliberada*, que foi publicado originalmente em 2010, na Revista Praia Vermelha (ESS/UFRJ), v. 19, p. 25-40.

Nos dois itens apresentados, a população negra tem um dramático e importante "protagonismo". A população negra lidera todos os índices de salários baixos; a mulher negra, em especial, garante o primeiro lugar no "pódio" das mazelas do capital, como já vimos[124]; ainda que o homem negro também tenha seu "destaque" por ser o principal alvo das forças policiais e militares do Estado; além disso, também temos a população negra liderando todos os índices de desempregados, sendo os negros atualmente, mais de 63% deste total[125]. Em tempos de crise do capital, essa necessidade se impõe impiedosamente. E aqui é importante apresentar uma ressalva:

> Aquilo que os simples mortais identificam como crise nada mais é do que os sinais da saída da crise, isto é, a quebra catastrófica da economia destrói a capacidade instalada, joga milhões no desemprego, dessa maneira rebaixa salários, destrói mercadorias, provoca fusões, abre mercados e recompõe as taxas de lucro (IASI, 2017, p. 67).

Então a ideologia do racismo é funcional na fase de "ida" (crescimento econômico) tanto quanto na fase de "volta" (recessão econômica e preparação para um novo crescimento) da crise cíclica; seja como contra tendência da queda tendencial da taxa de lucro, garantindo as altas taxas de lucro e o crescimento econômico, seja como um dos pivôs dos processos de saída da crise (desemprego em massa, violência, encarceramento em massa, baixa de salários etc.). Em todo este ciclo do capital, o segmento negro da sociedade é particularmente afetado; sendo a sua opressão uma determinante ferramenta da exploração da classe dominante burguesa. Dito isto, achamos importante precisar o que chamamos de racismo estrutural. Já que nos parece mais apropriado considerar o racismo enquanto um fenômeno histórico-estrutural, já que ele é estrutural para esta estrutura em particular, isto é, o modo de produção capitalista; tendo sido também determinante na fase pré-capitalista (acumulação primitiva, sistema colonial e

---

[124] Aqui, vale lembrar alguns números que já citamos: "Segundo a última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE, divulgada 23/02/2017, os trabalhadores brancos, sem distinção entre os sexos, recebem salários médios 82% superiores aos rendimentos dos trabalhadores pretos. 'Um trabalhador branco tem um rendimento médio real de R$ 2.660, considerando todas as ocupações, enquanto brasileiros pretos empregados ganham R$ 1.461 — uma diferença de R$ 1.199'. Os pardos ganham, em média, R$ 1.480". Disponível em: https://noticias.r7.com/economia/ibge-salario-de-brancos-e-80-maior-que-de-pretos-e-pardos-23022017. Acesso em: 20/07/2017. Esta grande diferença racial se justifica, sobretudo, por conta do baixíssimo salário das mulheres pretas. A pirâmide segue a mesma, ou seja, primeiro os homens brancos, depois mulheres brancas, seguidas pelos homens pretos e, na base, mulheres pretas. A condição da mulher preta é a pior: "Em recente pesquisa da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) divulgada pelo IBGE a diferença salarial média entre uma mulher negra e um homem branco é de 60% podendo chegar a 80% em alguns cargos. Entre homens e mulheres em geral, a diferença é de 30%. Disponível em: http://www.esquerdadiario.com.br/Desigualdade-salarial-No-capitalismo-as-mulheres-negras-ganham-60-menos-que-um-homem-branco. Acesso em: 02/11/17.

[125] "63,7% dos desempregados no Brasil são pretos ou pardos, aponta IBGE". Disponível em: https://g1.globo.com/economia/noticia/637-dos-desempregados-no-brasil-sao-pretos-ou-pardos-aponta-ibge.ghtml. Acesso em: 20/01/2018.

escravidão negra), lembrando que estes são apenas parte dos elementos centrais, componentes da base material, para o surgimento histórico do próprio modo de produção capitalista.

Portanto, se a "Ideologia pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de ideias", a ideologia do racismo, em sua particularidade, também pressupõe uma relação de dominação, que se expressa em um conjunto de ideias que invertem, ocultam, justificam, naturalizam e ainda apresentam o particular como universal. Por isso, para Clóvis Moura, a ideologia do racismo "expressa, portanto, uma ideologia de dominação, e somente assim pode-se explicar a sua permanência como tendência de pensamento". (MOURA, 1994, n. p.). Como esta ideologia de dominação se entificou na particularidade do caso brasileiro?

Parte 3. A crítica à ideologia do racismo brasileiro

A ideologia racista, por seu turno,
será manipulada e entrará como componente
do pensamento elaborado pelas classes dominantes
na sociedade que sucedeu ao escravismo.
Clóvis Moura[126]

A alienação presente na primeira forma de consciência
completa-se ao expor a realidade estranhada como "o real".
Desse modo, ela não é para o indivíduo uma aparência estranhada,
mas apenas a realidade, eternizada, naturalizada e sem história.
Mauro Iasi[127]

O ponto de partida deve ser sempre o senso comum,
que é espontaneamente a filosofia das multidões,
que se trata de tornar ideologicamente homogêneas.
Antonio Gramsci[128]

A família branca é o lugar de preparação
e de formação para a vida social.
"A estrutura familiar é interiorizada no superego
e projetada no comportamento político"
(social, diríamos nós)[...] Já pretenderam apressadamente:
o preto se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado.
Frantz Fanon[129]

Talvez alguns leitores mais atentos terão notado e por isso mesmo irão lembrar que também utilizamos, há algumas páginas atrás, uma citação de Clóvis Moura – de um texto já de sua madures – chamado *O racismo como arma de dominação ideológica*, de 1994, enquanto

[126] Moura (1988, p. 16).
[127] Iasi (2012, p. 22).
[128] Gramsci (2011, p. 150).
[129] Fanon (2008, p. 133).

epígrafe na abertura da segunda parte deste trabalho. Este é um material fundamental para nós. Lá, em um determinado momento, o autor nos afirmou que a ideologia do racismo seria "uma ideologia *deliberadamente montada* para justificar a expansão dos grupos de nações dominadoras sobre aquelas áreas por eles dominadas ou a dominar" (MOURA, 1994, n. p., grifos do autor). Nesta passagem, nos parece que o autor expressa uma leitura particular do conceito de ideologia, isto é, da ideologia enquanto um processo manipulatório.

A epígrafe de agora, nos serve para introduzir o novo caminho que agora trilharemos, já que esta perspectiva – que concebe o racismo como uma ideologia "deliberadamente montada" – nos aponta para a tese de que a ideologia dominante se afirma como visão de mundo das massas, do senso comum, apenas através de um mecanismo de *manipulação* das ideias, valores e juízos morais, por parte da classe dominante. Tal mecanismo "*manipulatório*" está presente nas reflexões de Moura, acerca da ideologia do racismo, desde as suas primeiras produções teóricas, já que este trecho de agora é retirado de seu primeiro livro publicado, o seminal e inflexor *Rebeliões da senzala*, de 1959. Esta específica concepção utilizada por Moura no tratamento da questão da ideologia, não o impediu de detectar as devidas mediações e particularidades da ideologia do racismo. Afirmamos isso tomando como base esta outra citação, onde nos parece possível interpretar seu conceito de ideologia de forma "não manipulatória", mas enquanto expressão ideal de uma relação material de dominação. Vejamos:

> O problema de uma nação-país ou área que se formaram após a expansão do sistema colonial e tiveram como componente demográfico membros de diversas etnias na composição da sua estrutura sociorracial – ou seja, a população nativa, a dominadora-colonizadora e aquela compulsoriamente trazida para o trabalho escravo – deve ser estudado levando-se em consideração o sistema de dominação/subordinação que foi estrategicamente montado, os elementos de controle social e de repressão organizados pelo grupo populacional dominante/colonizador como aparelho repressivo/organizador e a ideologia justificatória que essa estrutura de dominação produziu. (MOURA, 2014, p. 183).

A única questão que queremos precisar, a partir do nosso ponto de vista – e isso nos parece importante – é que a ideologia não pode aparecer na consciência das pessoas apenas pela repetitiva manipulação ideológica da classe dominante branca. Por este caminho, ficamos presos à "circulação" das ideias dominantes e não chegamos à "produção" destas ideias. Entendimento que, por vezes, acaba por reorientar processos de luta, que passam a atuar *centralmente* no combate ou na disputa interna das instituições que operam nesta circulação (e repetição) das ideias, como escolas e meios de comunicação de massas, por exemplo. Clóvis Moura (2014), por sua vez, era muito mais sofisticado que isso e não caiu nesta armadilha!

Segundo o caminho que estamos percorrendo, já vimos que a ideologia é expressão ideal de uma determinada base material, no entanto, ainda não vimos como tais relações sociais aparecem na consciência social de um tempo, expressando-se na forma de uma ideologia racista. Apenas apresentamos a crítica à tese da *manipulação*. Na especificidade brasileira, se pretendemos seguir os conselhos de Marx, iniciemos o caminho, então, mais uma vez, olhando para esta base material (apenas enquanto complementação do que já vimos nos subitens anteriores, no intuito de apresentar um panorama mais geral) para que somente depois, busquemos encontrar, não mais que introdutoriamente, as *mediações* entre esta base material e o momento ideal. Portanto, a partir de agora, vejamos um pouco mais de perto o caso brasileiro. Para tal, iremos recorrer ao próprio Clóvis Moura, já que este é uma das principais autoridades na análise relacional (na verdade dialética, para sermos mais precisos) entre a base material e o momento ideal de nossa formação social brasileira, particularmente racista. Sendo assim, vejamos agora, um pouco mais de perto, algumas características mais gerais desta formação social em particular.

3.1. Notas sobre a formação social brasileira

Existem diferentes interpretações acerca da formação social brasileira, entre elas, aquelas que afirmam que o Brasil colônia já era desde a sua origem, uma sociedade capitalista, ou ao menos, orientada para o capitalismo internacional. Entre estes autores, dentro da tradição marxista, poderíamos destacar Caio Prado Júnior, Ruy Mauro Marini e Antonio Carlos Mazzeo. Outra interpretação possível, na especificidade do marxismo, seria aquela que encontrou no Brasil relações sociais feudalistas, como nos aponta Caio Martins (2016), através de Sedi Hirano (1988): "são Alberto Passos Guimarães e Nelson Werneck Sodré seus intérpretes mais expressivos" (MARTINS, 2016, p. 265). Por último, teríamos ainda os intérpretes da realidade brasileira que cunharam a nossa formação social dentro de um espectro mais amplo de "pré-capitalismo". Segundo Caio Martins (2016, p. 277):

> Entre os autores que navegam por esta corrente, encontram-se os professores da chamada "Escola de São Paulo", os quais alcançaram larga projeção no país e na América Latina de um modo geral: Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. De outro lado, há ainda um conjunto de intelectuais que defenderam a constituição em nosso país de um modo de produção *sui generis* – o escravismo colonial. A esta perspectiva, filiam-se principalmente Jacob Gorender, Ciro Flamarion Cardoso e Décio Saes.

Acrescentaríamos a lista de Caio Martins alguns importantes autores. Em outro trabalho nosso, onde refletíamos sobre as contribuições de Carlos Nelson Coutinho (CNC) e Roberto Schwarz sobre cultura no Brasil, percorrendo um caminho entre as convergências e divergências dos autores, sobretudo acerca da tese de Schwarz "As ideias fora do lugar"[130], afirmamos o seguinte:

> O Brasil emerge a época do Capital Mercantil, como colônia. O colonialismo tinha como principal objetivo se apropriar dos valores de uso dos produtos da colônia e inseri-los no mercado mundial como valores de troca, como mercadorias. A economia da colônia estaria subordinada a esse mercado internacional, mas em uma *subordinação formal*, sem uma alteração do modo de produção local. (RODRIGUES, 2013, p. 22-23).

A época, afirmamos isso tendo como base Carlos Nelson Coutinho, em seu *Cultura e Sociedade*. E, neste exato sentido, o autor é transparente em sua posição. Para Coutinho (2011), portanto, o modo de produção pré-capitalista brasileiro era escravista, com dominância mercantil. Segundo o autor:

> Sem entrar aqui nos detalhes da ampla polêmica acerca da natureza desse modo de produção pré-capitalista da era colonial, assumo como hipótese a de que se tratava de um modo de produção escravista (de resto, o adjetivo colonial não me parece caracterizar o modo de produção, no sentido de atribuir-lhe novas leis, mas indica precisamente o seu vínculo de subordinação formal ao capital internacional: uma subordinação que certamente sobredetermina essas leis, que são porém as leis gerais de todo modo de produção escravista com dominância mercantil[131]). É o elemento escravista que fornece a marca determinante da formação econômico-social. (COUTINHO, 2011, p. 39).

Ao passo que a extorsão dos valores de uso vai aumentando, ou seja, o aprofundamento da exploração no avançar do colonialismo, o modo de produção da colônia vai se alterando gradualmente, num sentido mercantil e mesmo capitalista, em conjunto com as alterações no centro do capital mercantil que, ao ter criado as condições necessárias para dar o salto de qualidade – através do período de acumulação primitiva de capital (e seus vários momentos, como já vimos) – vai determinar o desenvolvimento econômico interno da colônia, apontando para um sentido propriamente capitalista também. Para Coutinho (2011), esta seria a passagem da *subordinação formal* a *subordinação real*, ou seja, quando o modo de produção escravista está virando essencialmente capitalista.

> Ocorre, assim, uma progressiva conversão da dependência através da subordinação formal em dependência através da subordinação real; isso se dá quando o próprio modo de produção interno, sob a ação combinada de fatores endógenos e exógenos, vai se tornando efetivamente capitalista e se subordinando não mais ou apenas ao

[130] Mais a frente trataremos brevemente sobre elas.

[131] "De qualquer modo, parece-me de grande interesse o livro de Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, São Paulo, Ática, 1978, certamente uma das mais lúcidas reflexões sobre o nosso modo de produção na época colonial" (COUTINHO, 2011, p. 39).

> capital mercantil ou comercial, mas também, e sobretudo, ao capital industrial ou financeiro internacionais. Essa conversão cria novas condições para a nossa história cultural. (COUTINHO, 2011, p. 42)

Acrescentaríamos ainda a lista de Caio Martins (2016), dentre aqueles que defenderam a constituição de um modo de produção *sui generis* – o escravismo colonial – o piauiense Clóvis Moura, que trataremos logo a frente. Na síntese realizada por Caio Martins, este vai apontar a importância das contribuições de Florestan Fernandes, sobretudo em sua obra *A Revolução Burguesa no Brasil* (1974). Contudo, do ponto de vista do nosso trabalho, achamos relevante também apresentar algumas contribuições de Ruy Mauro Marini[132], Jacob Gorender e Clóvis Moura. Caio realiza uma boa síntese da análise de Florestan Fernandes, que divide a formação social brasileira em quatro momentos. Vejamos por partes:

> O primeiro deles é o da era colonial, que se caracteriza pelo controle direto da Coroa sobre os processos econômicos e políticos. O segundo corresponde à era de transição neocolonial, situada entre o início do século XIX – quando da chegada ao Brasil da família imperial, da abertura dos portos e da independência nacional – até a sexta década do século XIX. Este período é marcado pela emergência do "setor novo" da economia e pela irradiação de um mercado capitalista desde as regiões urbanas em desenvolvimento. (MARTINS, 2016, p. 278-279).

Apresentados os dois primeiros momentos, isto é, a era colonial ou colonialismo e a transição neocolonial; vejamos o terceiro:

> O terceiro período é o da era de formação e expansão do capitalismo competitivo, o qual é caracterizado pela disseminação e expansão do mercado em todas as direções e por seu funcionamento como fator de diferenciação (diversificação) da atividade econômica, compreendendo tanto a fase de consolidação da economia urbano-comercial quanto a primeira transição industrial realmente significativa. Cronologicamente, esta fase é situada pelo sociólogo entre a sexta década do século XIX (ou do último quartel do século XIX) até a década de 1950 – já no século XX, portanto. (MARTINS, 2016, p. 279).

Dito isto, finalmente:

> O quarto período compreende a fase de irrupção do capitalismo monopolista e se caracteriza pela reorganização do mercado e do sistema de produção operada pela "grande corporação". As tendências da fase monopolista já se faziam presentes, segundo Fernandes (2006), desde antes da década de 1950, mas elas só se acentuam ao fim dessa década, adquirindo um caráter estrutural depois do golpe de 1964 e permanecendo vigente até dias atuais. (MARTINS, 2016, p. 279).

Acerca do primeiro período, na obra deste autor:

[132] Para este autor: "Não é acidental, portanto, a recorrência nos estudos sobre a América Latina a noção de 'pré-capitalismo'. O que deveria ser dito é que, ainda quando se trate realmente de um desenvolvimento insuficiente das relações capitalistas, essa noção se refere a aspectos de uma realidade que, por sua estrutura global e seu funcionamento, não poderá desenvolver-se jamais da mesma forma como se desenvolvem as economias capitalistas chamadas avançadas." (MARINI, 2005, p. 138).

> A escravidão colonial e mercantil proporcionava, segundo Fernandes (1976), um suporte material a intensos fluxos do capitalismo comercial na Europa como também a alguns dinamismos comerciais que estes fluxos precisavam introduzir na estrutura de funcionamento do "sistema colonial". (MARTINS, 2016, p. 280).

Para Ruy Mauro Marini (2005), esses intensos fluxos da expansão comercial, significavam a forma subordinada, ou dependente, pela qual a América Latina se inseria na totalidade do sistema. Esta forma estava diretamente vinculada à gigantesca produção de alimentos, exportada para a Europa, configurando a base dos bens salários do trabalhador livre na Europa. Esta enorme produtividade[133] dos bens de consumo nas colônias (que conformam o valor da força de trabalho), permitia, portanto, seu barateamento, logo, o rebaixamento do valor real da força de trabalho, ou seja, do salário. Este cenário configuraria, nos termos de Ruy Mauro, uma troca desigual, portanto, "a inserção da América Latina na economia capitalista responde às exigências da passagem para a produção de mais-valia relativa[134] nos países industriais" (MARINI, 2005, p. 145). O que Marini chama aqui de países "industriais", sobretudo a Inglaterra, pelo menos nesses primeiros momentos da colônia, são na verdade países manufatureiros determinados ainda pelo capital comercial, segundo Marx, como já vimos nos primeiros itens do trabalho, mas não nos custa lembrar, já que "a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial", mas, "no período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial" (MARX, 2013, p. 824). Portanto, a máxima apontada por Caio Martins, fundamentado em Florestan, ainda tem validade, ou seja, "o excedente econômico da produção escravista da colônia só podia realizar-se pela mediação do capital mercantil ou comercial." (MARTINS, 2016, p. 281).

Com isto, queremos apenas salientar que, em nossa opinião, Ruy Mauro Marini está corretamente preocupado com o movimento da particularidade à totalidade, para que, somente assim, seja de fato possível conhecer as características próprias da particularidade da produção latino-americana, pois a totalidade, em última instância, é o momento predominante. Isto fica claro, nesta passagem, por exemplo:

> Nascida para atender as exigências da circulação capitalista, cujo eixo de articulação está constituído pelos países industriais, e centrada, portanto sobre o mercado mundial, a produção latino-americana não depende da capacidade interna de consumo para sua realização. Opera-se, assim, desde o ponto de vista do país dependente, a separação dos dois momentos fundamentais do ciclo do capital – a produção e a circulação de mercadorias – cujo efeito é fazer com que apareça de maneira específica na economia latino-americana a contradição inerente à produção capitalista em geral,

[133] O presente trabalho trata deste tema no começo de seu último capítulo.

[134] Para este autor, "a mais-valia relativa está ligada indissoluvelmente, portanto, à desvalorização dos bens-salário, para o que contribui, em geral, mas não necessariamente, a produtividade do trabalho" (MARINI, 2005, p. 146). Parece-nos, portanto, que para uma maior extração de mais-valia relativa, o aumento da produtividade precisa estar vinculado ao aumento da intensificação do trabalho.

> ou seja, a que opõe o capital ao trabalhador enquanto vendedor e comprador de mercadorias. (MARINI, 2005, p. 162).

Longe de fazer saltos mecânicos, o autor está atento para a progressividade com a qual a produção capitalista vai subordinando o conjunto da economia global, isto é, fazendo "com que apareça de maneira específica na economia latino-americana a contradição inerente à produção capitalista em geral, ou seja, a que opõe o capital ao trabalhador enquanto vendedor e comprador de mercadorias" (MARINI, 2005, p. 162), contudo, justamente por isso, o autor analisa muito mais os efeitos do momento predominante da totalidade, ou do complexo total do capital – com larguíssimas contribuições neste sentido – mas, algumas das especificidades do momento interno, em todos os seus desdobramentos possíveis, não ganham tanto enfoque. Ainda que a sua obra seja uma das mais importantes e relevantes para pensar a realidade da América Latina e do Brasil, nos parece que são poucas as análises e contribuições acerca da realidade do negro escravizado. Neste sentido, passemos então às contribuições de Jacob Gorender acerca do escravismo colonial brasileiro, para depois tentarmos encontrar possíveis pontos de contato entre os autores. Para Gorender (2016, p. 83):

> O primeiro problema que se apresenta ao estudioso do escravismo colonial é, de certo, o confronto entre os portugueses, chegados no século XVI ao território hoje conhecido como Brasil, e as tribos indígenas, habitantes deste mesmo território desde tempos indefinidos. Com o descobrimento no ano de 1500 e a subsequente colonização, puseram-se, uma diante da outra, duas formações sociais heterogêneas: a dos conquistadores europeus e a das tribos autóctones. Os primeiros procediam da sociedade feudal ibero-lusitana, pioneira do mercantilismo e uma das mais avançadas do Ocidente europeu na época; ao passo que os ocupantes presentes no território a ser conquistado constituíam uma sociedade tribal e comunista primitiva, com um modo de vida nômade, inferior aos adventícios no que se refere ao estágio do desenvolvimento das forças produtivas.

O choque entre os dois modos de produzir a vida, isto é, aquele levado pelos colonizadores (feudal) e aquele encontrado nas tribos autóctones (comunismo original), dentro de um contexto de conquista, só poderia resultar, aparentemente, em três alternativas possíveis, segundo Marx. Caso os modos de produção da vida fossem homogêneos, a questão nem se apresentaria. Portanto, em todas as conquistas onde os modos de produzir a vida são heterogêneos, ou:

> o povo conquistador submete o povo conquistado ao seu próprio modo de produção (por exemplo, os ingleses neste século na Irlanda e, em parte, na Índia); ou ele deixa subsistir o antigo modo de produção e se satisfaz com um tributo (por exemplo, os turcos e os romanos); ou então se produz uma ação recíproca que dá nascimento a uma forma nova, a uma síntese (em parte, nas conquistas germânicas). (MARX apud GORENDER, 2016, p. 84).

A questão é que Gorender (2016) sustenta que no caso brasileiro não se efetivou nenhuma das três alternativas. Em sua análise, as relações não viraram feudais, tampouco permaneceram comunistas primitivas; contudo, o modo de produção resultante da conquista – o escravismo colonial, também "não pode ser considerado uma síntese dos modos de produção preexistentes em Portugal e no Brasil." (GORENDER, 2016, p. 84). Mas Gorender (2016, p. 85) nos apresenta uma quarta possibilidade, implicitamente analisada por Marx:

> Quando se rouba o escravo, rouba-se diretamente o instrumento de produção. Mas é preciso que a produção do país, para o qual se roubou, esteja organizada de tal maneira que admita o trabalho dos escravos ou então (como na América do Sul etc.) é preciso que se crie um modo de produção que corresponda à escravidão.

Com efeito, o autor ainda vai apresentar duas passagens dos Grundrisse onde Marx considera a escravidão dos negros enquanto uma escravidão "puramente industrial", também considerando os próprios donos das plantagens (*plantations*) enquanto capitalistas, ainda que como "anomalia[s] dentro de um mercado mundial baseado no trabalho livre" (MARX apud GORENDER, 2016, p. 85). Logo em seguida, Gorender (2016) irá fazer uma longa digressão, nos remetendo para a reflexão de que tais formulações estariam presentes apenas nos rascunhos de Marx e que na sua obra principal, madura, formulações deste tipo não tiveram espaço. O que acontece é que, no Capital, como já vimos, Marx vai melhor precisar o que ele chama de "capitalista", ou seja, só será efetivamente capitalista quando este for "capitalista industrial" e não mais comercial. Neste sentido, o dono de escravos não poderia ser um industrial capitalista. Talvez a confusão esteja no fato de considerar a escravidão dos negros enquanto uma escravidão "puramente industrial". Contudo, acreditamos que tal formulação nos remeta para o fato de que este tipo de escravidão se diferenciava de outros tipos de escravidão[135], como a escravidão patriarcal antiga. Neste sentido, o escravismo colonial enquanto escravidão de negros era "industrial" porque que se orientava no sentido da produção de bens comercializáveis para o exterior, onde seu funcionamento se dava por um grande número de turmas de trabalho organizadas de escravizados negros, orientadas para a produção, em larga escala, destes bens de consumo. Este seria o sentido de "industrial" nesse contexto e, ainda que orientado para o já

[135] "A escravidão é uma categoria social que, por si mesma, não indica um modo de produção. Como a escravidão doméstica – forma exclusiva sob a qual existiu em vários povos –, sua função é improdutiva. Mesmo com função produtiva, a escravidão pode aparecer de maneira mais ou menos acidental e ser meramente acessória de relações de produção de tipo diferente. No entanto, desde que se manifesta como tipo fundamental e estável de relações de produção, a escravidão dá lugar não a um único, mas a dois modos de produção diferenciados: o escravismo *patriarcal*, caracterizado por uma economia predominantemente natural, e o escravismo *colonial*, que se orienta no sentido da produção de bens comercializáveis." (GORENDER, 2016, p. 89).

crescente mercado mundial, este dono de escravos não poderia ser considerado um "industrial capitalista" em termos marxistas, pelo menos não como Marx o define n'O Capital.

A partir deste momento, apresentaremos algumas reflexões de Gorender (2016) que nos possibilitaram alguns pontos de contato com as reflexões que apresentamos de Ruy Mauro Marini (2005). Para Gorender (2016, p. 200):

> O escravismo colonial só possibilita um mercado interno estreito, pouco elástico, inadequado aos fins da produção mercantil, que tende à especialização. Mas este problema estava de antemão resolvido, pois sua solução constituía uma das premissas da criação da plantagem colonial. A produção desta última se escoaria no mercado *externo* já existente e em ampliação, com uma demanda crescente de gêneros tropicais – o mercado da Europa.

Para o autor, o escravismo colonial é um modo de produção dependente do mercado metropolitano, ou nascente mercado mundial. Por isso, vai melhor precisar a adjetivação "colonial" deste modo escravista de produzir a vida:

> A esta altura, devo precisar que o conceito de *colonial* é aqui puramente econômico. Por isso, tanto pode referir-se a um país colonial também sob o aspecto político, como a um país organizado em Estado independente. O significado *econômico* de colonial, próprio à era iniciada com o mercantilismo, explicita-se, a meu ver, nos seguintes traços principais: 1º - economia voltada principalmente para o mercado exterior, dependendo deste estímulo originário ao crescimento das forças produtivas; 2º - troca de gêneros agropecuários e/ou matérias-primas minerais por produtos manufaturados estrangeiros, com uma forte participação de bens de consumo na pauta de importações; 3º - fraco ou nenhum controle sobre a comercialização no mercado externo (GORENDER, 2016, p. 201).

Para nós, esta passagem já apresenta diversos pontos de contato com o trecho citado por nós de Marini (2005), nos seguintes termos: inserção subordinada (ou dependente) numa ordem total, desde sua origem; a forma específica pela qual se insere nesta ordem (produzindo basicamente os bens salários das sociedades europeias) e por fim, já que possuía um mercado interno estreito, segundo Gorender (2016), a produção latino-americana não dependeria da capacidade interna de consumo para sua realização, como nos afirma Marini (2005). Portanto, pelas palavras de Gorender (2016), a inadequação aos fins da produção mercantil interna, provoca o que Marini (2005) chamou, desde o ponto de vista do país dependente, de separação dos dois momentos fundamentais do ciclo do capital – a produção e a circulação de mercadorias. Para Marini (2005), a América Latina, que foi forjada no calor da expansão comercial promovida pelo capitalismo nascente, sustentou e possibilitou o desenvolvimento do sistema manufatureiro inglês, criando assim a grande indústria após a revolução industrial. Neste período, século 19, explodem na América Latina as independências políticas, fazendo com que

os novos países agora orbitassem dependentemente em torno da Inglaterra[136] (MARINI, 2005, p. 140), portanto:

> É a partir desse momento que as relações da América Latina com os centros capitalistas europeus se inserem em uma estrutura definida: a divisão internacional do trabalho, que determinará o sentido do desenvolvimento posterior da região. Em outros termos, é a partir de então que se configura a dependência, entendida como uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência. A consequência da dependência não pode ser, portanto, nada mais do que maior dependência, e sua superação supõe necessariamente a supressão das relações de produção nela envolvida (MARINI, 2005, p. 141).

Antes disso, para Gorender (2016, p. 201):

> Deste ponto de vista, a periodização historiográfica corrente em Brasil colônia e Brasil império não tem relevância. A conquista da independência política não suprimiu o escravismo, e este permaneceu tão colonial quanto o era ao tempo da subordinação estatal à metrópole portuguesa. Precisamente o Brasil imperial proporcionou o exemplo de um Estado independente com um modo de produção escravista colonial dominante em sua base econômica. O relevante aqui, do ponto de vista teórico, consiste no fato de se compatibilizar um modo de produção fundado na escravidão com a finalidade mercantil.

O que Jacob Gorender (2016) caracteriza, de um modo geral, como escravismo colonial (ainda que este apresente as diferentes nuances dos diferentes momentos históricos nele contido), Clóvis Moura (2014) irá fazer uma subdivisão bem demarcada do escravismo colonial e, a nosso ver, muito importante: o escravismo pleno e o escravismo tardio. Para este autor:

> Uma fase ascendente, até 1850, quando foi extinto o tráfico internacional de escravos. Outra descendente, de desagregação paulatina. Começa com a Lei Eusébio de Queirós, que estrangula a dinâmica demográfica via tráfico internacional, garantindo o seu desaparecimento efetivo. A esses dois períodos que se articulam, reestruturam e se desarticulam de acordo com a dinâmica específica de cada um chamamos,

[136] Clóvis Moura, analisando o Brasil a partir de 1851, período que ele cunhou de "escravismo tardio" vai afirmar que: "os ingleses modernizaram o Brasil, mas através de estratégias de subordinação – sutis ou abertas – que determinaram progressivamente, à medida que nos endividávamos, esse processo de dependência" (MOURA, 2014, p. 86). Segundo Ruy Mauro Marini, analisando o mesmo período: "os fluxos de mercadorias e, posteriormente, de capitais têm nesta, seu ponto de entroncamento: ignorando uns aos outros, os novos países se articularão diretamente com a metrópole inglesa e, em função dos requerimentos desta, começarão a produzir e a exportar bens primários, em troca de manufaturas de consumo e – quando a exportação supera as importações – de dívidas" (MARINI, 2005, p. 140). É interessante observar que os dois autores utilizam a mesma fonte para tais afirmações, isto é, Nelson Werneck Sodré. Ruy Mauro diz, citando Sodré: "O caso do Brasil é revelador: a partir da década de 1860, quando os saldos da balança comercial se tornam cada vez mais importantes, o serviço da dívida externa aumenta: dos 50% que representava sobre esse saldo nos anos 1860, se eleva para 99% na década seguinte" (MARINI, 2005, p. 140). Moura vai na mesma linha de raciocínio, citando Sodré, como já vimos.

> respectivamente, de *escravismo pleno*[137] e *escravismo tardio*[138] (MOURA, 2014, p. 35).

Ruy Mauro Marini em um texto que seria o prefácio do seu *A dialética da dependência* (1973), nos apresenta algumas reflexões acerca deste seu texto clássico e elucida algumas respostas às polêmicas que emergiram já à época da publicação. Para o nosso tema, uma delas é de enorme relevância, e talvez seja o elo que costura todos os argumentos que tentamos apresentar até aqui dos possíveis pontos de contato entre Ruy Mauro Marini, Jacob Gorender e Clóvis Moura a respeito das interpretações da formação social brasileira. Para Marini (2005, p. 182):

> Por conseguinte, uma primeira conclusão a destacar é precisamente de que as tendências assinaladas em meu ensaio incidem de forma diversa nos diferentes países latino-americanos, segundo a especificidade de sua formação social. É provável que, por deficiência minha, o leitor não se advirta de um dos supostos que informam minha análise: o de que a economia exportadora constitui a transição a uma autêntica economia capitalista nacional, a qual somente se configura quando emerge ali a economia industrial, *e que as sobrevivências dos antigos modos de produção que regiam a economia colonial determinam todavia em grau considerável a maneira como se manifestam nesses países as leis de desenvolvimento do capitalismo dependente*. grifo nosso).

E conclui da seguinte maneira: "A importância do regime de produção escravista na determinação da atual economia de alguns países latino-americanos, como por exemplo Brasil, é um fato que não pode ser ignorado" (MARINI, 2005, p. 182).

Parece-nos, portanto, que, para além de Marini (2005) reconhecer a existência de "antigos modos de produção que regiam a economia colonial", que por si só já reforça o nosso ponto, o velho polopiano[139] vai adiante, afirmando que tais modos de produção *determinaram* a maneira como se manifestou nesses países as leis de desenvolvimento do capitalismo dependente. E por fim, especifica, com alguma contundência, a importância de analisar o

---

[137] "Chamamos de *escravismo pleno* àquele período da escravidão que se estende no Brasil do ano de 1550 (+ou-) até aproximadamente 1850, quando é jurídico e efetivamente extinto o tráfico internacional de escravos africanos. Abrange, portanto, todo o período colonial, a fase do reinado de Dom João VI, o império de Dom Pedro I e de Dom Pedro II. Neste longo período de mais de trezentos anos, estrutura-se e dinamiza-se o modo de produção escravista no Brasil, com todas as características que determinarão o comportamento básico das duas classes fundamentais da sua estrutura social: senhores e escravos (MOURA, 2014, p. 63).

[138] "Uma das características mais importantes dessa segunda parte do escravismo brasileiro, que denominamos de *tardio*, é o cruzamento rápido e acentuado de relações capitalistas em cima de uma base escravista. Com a particularidade de que essas relações capitalistas emergentes são dinamizadas, na sua esmagadora maioria, por um vetor externo: capitais vindos de fora e instalados aqui como seus promotores dinamizadores e dirigentes. Em face desse fenômeno quase todos os espaços econômicos, que poderiam ser ocupados por uma burguesia autóctone em formação, foram ocupados pelo capital alienígena, na sua esmagadora maioria inglês" (MOURA, 2014, p. 86).

[139] Termo que se refere aos membros que fizeram parte da Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (POLOP), fundada em 1961.

regime de produção escravista na *determinação* da atual economia de alguns países latino-americanos, como o caso do próprio Brasil, sendo este um fato que não pode ser ignorado.

Dito isto, a síntese possível que nos cabe no momento é a seguinte: o escravismo colonial brasileiro é por nós entendido como um complexo parcial dentro de um complexo total, que é o período da acumulação primitiva de capital. É importante ressaltar que, ainda que o modo de produção escravista colonial brasileiro tenha alguma autonomia relativa, enquanto complexo parcial, esta relatividade é bem maior que a sua autonomia, portanto, o escravismo colonial é diretamente orientado para o nascente capitalismo internacional, primeiro em sua fase comercial monopolista (escravidão do período colonial, ou "primeira escravidão"[140]) e depois, também, para o capitalismo já em sua fase industrial, ou seja, a fase propriamente capitalista, onde a escravidão sobreviveu quase um século, após os três eventos que marcaram historicamente a transição do "capitalismo comercial" para o industrial: a revolução industrial, a guerra de independência norte-americana e a libertação de Saint-Domingue (mais conhecida como Revolução Haitiana); já no período industrial, ainda se mantiveram como esteios centrais da produção global modos de produção escravistas, através da escravidão negra no sul dos Estados Unidos (algodão), em Cuba (açúcar) e Brasil (centralmente café, além de algodão e açúcar também), sendo este o último país das Américas a abolir formalmente a escravidão, apenas em 1888.

Este é o caminho que já havíamos apresentado a partir da tese da "segunda escravidão". Contudo, o momento predominante da totalidade acaba se impondo, e assim foi, com o capital industrial subsumindo o capital comercial de vez, acabando com a escravidão, tendo na vitória do norte industrial sobre o sul escravista, durante a guerra de secessão norte-americana, a sua expressão político-econômica mais importante. Este assunto foi tratado germinalmente quando estudamos as contribuições e limites de Eric Williams em debate com os autores da segunda escravidão. Feito este primeiro trecho do percurso, no que tange a formação social brasileira, debrucemo-nos em mais alguns poucos detalhes a respeito de nossa particular colonização.

Se o Brasil foi colonizado por Portugal, nos parece válido que teçamos algumas notas, não mais que introdutórias, a respeito deste país, para que somente assim possamos finalmente começar a nos aproximar do que aqui chamamos de ideologia do racismo brasileiro. Para Clóvis Moura (1983, p. 127): "a colonização no Brasil, [foi] feita por uma nação pobre e já decadente, tendo de enfrentar a realidade dessa colonização (mais de 50% dos seus habitantes eram negros)". A explicação de Portugal ser uma nação pobre e já decadente, quem nos dá é Jacob

[140] Referente à escravidão negra do sistema colonial, não se refere, portanto, a escravidão antiga.

Gorender (2016). Para este, o que explica o fato da sociedade portuguesa feudal, "apesar do pioneirismo[141] [...] se [atrasar] enormemente no desenvolvimento capitalista em relação a outros países da Europa ocidental" (GORENDER, 2016, p. 149-150), foi a obstacularização por parte da Coroa, que centralizava o afluxo de receitas advindos da rede de feitorias (de produtos asiáticos e o tráfico de escravos) do desenvolvimento da burguesia mercantil, que enriqueceu, mas não se industrializou. Além disso, a nobreza e a Igreja, as "classes" dominantes, valeram-se:

> Do instrumento político da Inquisição, introduzida em Portugal no reinado de D. João III (1521-1557). [...] Durante mais de dois séculos, a orientação política do Estado português se caracterizou pela repressão da burguesia mercantil, confundida com os chamados cristãos-novos ou criptojudeus, e pela defesa obscurantista das posições de classe da nobreza e do clero feudais. Dessa maneira, bloqueou-se na sociedade portuguesa uma das vias possíveis do desenvolvimento capitalista, embora não revolucionária e conservadora, como assinalou Marx, e que consistiria na introdução dos capitais acumulados pela burguesia mercantil no processo interno da produção. Mais ainda, está claro, ficou afastada a outra via, autenticamente revolucionária, da formação endógena da burguesia industrial com base no trabalho dos mestres artesãos. (GORENDER, 2016, p. 151-152).

A experiência da expansão marítima, além da sua decadência econômica, para Clóvis Moura, foram um dos motivos da utilização de mão de obra escrava negra em Portugal, já antes de colonizar o Brasil. Para este autor:

> Portugal, como vemos, por uma série de razões particulares (basicamente pela sua decadência econômica e demográfica [142]) teve de fazer com que as relações de exploração colonial-escravista funcionassem dentro das suas próprias fronteiras – fato não ocorrido, pelo menos de modo significativo, em outros países colonizadores como a França, Inglaterra e Holanda. Em Portugal houve um singular colonialismo endógeno: os negros eram levados e alocados nas camadas sociais de trabalho compulsório. (MOURA, 2014, p. 176).

Em uma linha de raciocínio bem próxima, Jacob Gorender (2016) nos apresenta o caso de Portugal com uma riqueza de detalhes um pouco maior. Vejamos:

> Outra foi a situação criada, desde meados do século XV, com o afluxo crescente de escravos negros trazidos pelos navegadores, que desciam pela costa ocidental

[141] Na expansão marítima.

[142] São justamente estas duas causas que Jacob Gorender igualmente aponta. O que Moura (2014) chama de "decadência econômica", Gorender (2016) chama de causa *estrutural* que, para ele, "demonstra, como contraprova, a rigidez que ainda conservava a ordem feudal dominante [...] em função das necessidades de expansão da produção agrícola, o apelo renovado ao trabalho escravo surgiu como recurso substitutivo dos escassos jornaleiros, também recrutados à força. Empregado em caráter *complementar*, o trabalho escravo só podia estabilizar a ordem feudal, em vez de dissolvê-la. A segunda causa, Gorender (2016) chama de *conjuntural*, que para ele, "derivou da absorção de recursos humanos pela expansão ultramarina. Contando à época com uma população em torno de milhão e meio de habitantes, Portugal sofreu, entre 1497 e 1521, uma perda de 80 mil indivíduos transferidos à Índia, dos quais, segundo Costa Lobo, somente uma décima parte teria retornado à metrópole. Calcula Magalhães Godinho que, de 1500 a 1580, Portugal foi sangrado em 280 mil pessoas pela migração para o ultramar´. A introdução de escravos negros até mesmo asiáticos serviu de compensação parcial de semelhante perda populacional. (GORENDER, 2016, p.155-156). VERIFICAR PROBLEMA COM AS ASPAS

> africana. Os portugueses tornaram-se os pioneiros de novo tipo de tráfico na História Moderna, momentaneamente com uma tríplice destinação. Em primeiro lugar, A Coroa e os traficantes concessionários obtiveram uma fonte de grandes lucros na venda de negros à Espanha, à Itália e aos donos das plantagens produtoras de açúcar nas ilhas mediterrâneas. Em segundo lugar, os portugueses desenvolveram suas próprias plantagens escravistas nas ilhas da Madeira e de São Tomé, bem como em menor grau nos arquipélagos dos Açores e de Cabo Verde. Adquiriram, com isso, a experiência da organização plantacionista, do fabrico do açúcar e da exploração do trabalho escravo, de tal maneira que as ilhas atlânticas assumiram o caráter de embrião do que se reproduziria em escala imensamente maior no território brasileiro. (GORENDER, 2016, p. 155).

Aplicada essa experiência na colônia brasileira, aqui se constituiu uma sociedade multirracial, composta pelos povos originários, os negros escravizados e os brancos colonizadores. A miscigenação se inicia violentamente pelos estupros massivos dos colonizadores às mulheres indígenas e negras. Com o tempo, esta se espraia e se complexifica. Para alguns, como Gilberto Freyre, este absurdo sinalizava um dos indícios da democracia racial. Para Clóvis Moura (2014, p. 184):

> A miscigenação (fato biológico), por outro lado, não criou uma democracia racial (fato sociopolítico). Ela estava subordinada a mecanismo sociais de dominação, estruturas e técnicas de barragem e sanções religiosas e ideológicas. Esse conjunto de elementos e estratégias inibidoras determinava o imobilismo ou semi-imobilismo social, cultural e político das vastas camadas miscigenadas, isto porque os espaços sociais que davam *status* econômicos ou de prestígio social ou cultural lhes eram vedados, pois esses mecanismos de deleção étnica compulsórios reproduziam os níveis de poder econômico, social e cultural das estruturas de poder dominadoras que representavam os interesses da classe senhorial local e da Corte e o poder do Estado português.

O Estado para Clóvis Moura, sempre teve participação decisiva no imobilismo ou semi-imobilismo social do negro brasileiro, através de mecanismos sociais, técnicas de barragens e estruturas que determinavam a vida do segmento negro da população, se expressando em ideologias de dominação racistas. Desde a época de colônia, passando pelo Império, até a República (com todas as suas transições pelo alto), esta estrutura de dominação racial, de uma forma ou de outra, se mantém. Nas palavras de Moura (2014, p. 186), os brancos colonizadores e seus descendentes não sofreram "nenhum processo significativo e desarticulador, nenhum processo de compreensão jurídica, social e cultural capazes de desarticula-los estruturalmente de modo substancial, permanecendo quase todos com patrimônios e status quase inalteráveis no polo dominador". A estratégia inicialmente determinante foi o monopólio da posse da terra. Esta estrutura monopolista não se alterou e, muito pelo contrário, apenas se aprofundou.

Portanto, a ideologia de dominação racial é tão profunda quanto e, também se expressa até hoje, não só no ódio do colonizador branco para com o colonizado negro, mas em processos de auto-ódio por parte dos negros e negras, como já vimos no item sobre a ideologia colonial,

ou seja, ódio da sua própria condição racial negra, se manifestando mais especificamente na negação dos traços culturais (musicais, estéticos, religiosos etc.) e dos traços fenotípicos mais característicos (pele escura, cabelo crespo, nariz largo, lábios grossos e outros)[143]. Como veremos mais à frente, este processo será determinante na conformação da visão subjetiva de mundo dos negros e aqui, a família irá cumprir papel central. Contudo, tal processo também não poderia ocorrer sem a participação direta do Estado, e aqui retornamos ao debate do mito da democracia racial brasileira. Para Moura (1983, p. 131):

> As explicações que partem de uma pretensa benignidade da escravidão passando pela cordialidade inata do brasileiro procuram setorizar, por isto mesmo, a escravidão no Brasil. Desta forma, teríamos uma escravidão patriarcal no Nordeste, uma escravidão adoçada pelo catolicismo em Minas Gerais e uma escravidão capitalista dos barões do café em São Paulo. Cada uma com nuances diferentes; todas, porém com o mesmo *ethos* democrático e dionisíaco, capaz de fazer com que os senhores e os escravos se identificassem empaticamente nas relações primárias, especialmente através das relações sexuais entre senhor e escrava. Esses fatos adoçariam as relações escravistas no Brasil. *Tais posições ideológicas, de diversos níveis, servem apenas para criar um verniz democrático naquilo que foi a mais despótica forma de exploração do trabalho humano, pois todo o sobreproduto produzido pelo escravo era propriedade do senhor*. Arredondar os ângulos agudos da escravidão no Brasil, fazê-la *diferente* do que ela foi no resto do mundo desde que apareceu como forma de trabalho, foi a tarefa de centenas de sociólogos, historiadores, cientistas políticos, psicólogos e demais intelectuais racionalizadores da nossa escravidão. (grifos nossos)

É neste preciso momento que começamos a transitar da análise desta particular base material para buscar captar os elementos daquilo se irá se expressar enquanto momento ideal, produto destas relações, mas que também terá papel ativo no movimento do real, já que aquilo que é determinado, também pode (e vai!) determinar.

3.2. O papel da miscigenação nas teorias raciais e o núcleo central da ideologia do racismo brasileiro

As centenas de "sociólogos, historiadores, cientistas políticos, psicólogos e demais intelectuais racionalizadores da nossa escravidão" de que falava Clóvis Moura, foram os protagonistas daquilo que ficou conhecido por nós como o conjunto das "teorias raciais brasileiras", produzidas ao longo de nossa história, filhas legítimas das tradições liberais do

[143] "A primeira pergunta pedia ao informante que registrasse os caracteres físicos que, a seu ver, distinguem "o branco do mulato". Obtivemos 1027 respostas. Deste total, 43% das declarações mostram que a 'cor da pele' é o mais importante elemento distintivo do mulato em face do branco. Em segundo lugar vem o cabelo, com 38% das respostas. O nariz e os lábios vêm depois, com 12% e 7%, respectivamente" (IANNI, 1972, p. 134).

centro do capital, ainda que no Brasil tenham construído um caminho próprio, como veremos. Antes de entrarmos na seara propriamente brasileira, façamos então uma breve apresentação do que Domenico Losurdo (2006), importante filósofo italiano, cunhou de "contra-história" do liberalismo. Acerca do que seria o conceito de "contra-história", diz Losurdo (2006, p. 13):

> É só para chamar atenção sobre aspectos até agora ampla e injustamente ocultados que o autor deste livro fala de "contra-história" no título. De resto, trata-se de uma história, da qual é necessário apenas focalizar o objeto: não o pensamento liberal em sua abstrata pureza, mas o liberalismo, quer dizer, o movimento e as sociedades liberais em sua concretização. Tal como para qualquer outro grande movimento histórico, trata-se de indagar certamente as elaborações conceituais, mas também, e acima de tudo, as relações políticas e sociais nas quais ele se manifesta, assim como a ligação mais ou menos contraditória que se instaura entre essas duas dimensões da realidade social.

Para poder trilhar este caminho, Losurdo (2006) teve que se perguntar, antes, o que seria então o liberalismo e, para responder, busca apresentar as suas características gerais, a saber: "é a tradição de pensamento que situa no centro de suas preocupações a liberdade do indivíduo, desconsiderada ou pisoteada pelas filosofias organicistas de diferente orientação" (LOSURDO, 2006, p. 15). Segue sua reflexão buscando comparar argumentos e ações práticas (bem como a coerência ou não entre as distintas dimensões) de alguns personagens importantes do longo período de transição do feudalismo para o capitalismo. Pensadores e políticos, centralmente de três países determinantes para o surgimento, desenvolvimento e consolidação desta tradição de pensamento: Holanda, Inglaterra e EUA e suas revoluções liberais. Começa justamente do ponto mais desenvolvido desse processo, isto é, os EUA. Traz à baila John C. Calhoun, sétimo vice-presidente da história deste país, um convicto e reconhecido liberal. Segundo Losurdo (2006, p. 15):

> Este eminente estadista, vice-presidente dos Estados Unidos, na metade do século XIX, entoa um hino apaixonado à liberdade do indivíduo, que ele, inspirando-se também em Locke, defende energicamente contra qualquer imposição e contra toda a indevida interferência do poder do Estado. Mas isso não é tudo. Juntamente com os "governos absolutos" e a "concentração do poder", ele não cansa de criticar e condenar o fanatismo e o espírito de "cruzada", aos quais contrapõe o "compromisso" como princípio inspirador dos autênticos "governos constitucionais".

As constituições são importantes instrumentos de análise, enquanto materialização do espírito do tempo, mais a frente teremos oportunidade de ver alguns de seus elementos. Losurdo (2006) segue argumentando, onde Calhoun ainda defenderia o direito das minorias, garantido "pelo sufrágio" bem como pela "alternância de diversos partidos no governo", já que "um poder excessivamente amplo é sempre inaceitável, mesmo limitado no tempo e amenizado pela promessa ou pela perspectiva da periódica inversão das funções na relação entre governantes e governados" (LOSURDO, 2006, p. 15). Para o italiano:

> Não há dúvida, teríamos aqui todas as características do pensamento liberal mais maduro e sedutor; no entanto, por outro lado, desdenhando os meios-termos e a timidez ou o temor dos que se limitavam a aceita-la como um "mal" necessário, Calhoun proclama que a escravidão, ao contrário, é um "bem positivo" ao qual a civilização nunca pode renunciar. Certamente ele denuncia repetidamente a intolerância e o espírito de cruzada, não para colocar em discussão a subjugação dos negros ou a caça impiedosa aos escravos fugitivos, mas sempre e somente para estigmatizar os abolicionistas, estes "cegos fanáticos", que consideram ser "sua mais sagrada obrigação lançar mão de todos os recursos para destruir" a escravidão, uma forma de propriedade legítima e garantida pela Constituição. (LOSURDO, 2006, p. 15-16).

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o que está na base desse contexto histórico, é o surgimento de uma nova forma de propriedade e, como dissemos, foram vários os fatores e impulsos para que as transformações nas relações de propriedade produzissem novas leis de movimento econômico, mas, sem dúvida alguma, a concentração de terras nas mãos de poucos em paralelo com a estabilidade política produzida, em boa medida, fruto de guerras e conquistas que centralizaram também o poder, sobretudo e decisivamente na Inglaterra, foram fatores determinantes e, claro, que se expressaram jurídica (Constituições) e ideologicamente. A propriedade privada (exclusiva) precisava ser antes de qualquer coisa produtiva, para que cumprisse a sua função divina, segundo Locke. Para tal produtividade ocorrer, a liberdade entre os iguais para se fazer da propriedade o que fosse necessário, era de fato essencial, entretanto, quem eram os iguais? Para eles, escravos não eram iguais a eles, eram suas propriedades. Vale lembrar que este importante filósofo inglês, bem como seu mentor, o primeiro Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), ideólogos do melhoramento, como também vimos, eram proprietário de escravos, acionistas da *Royal African Company*. Nos parece importante deixar registrado que:

> [...] também o filósofo inglês, ao qual o autor estadunidense [Calhoun] remete explicitamente, considera óbvia e natural a escravidão nas colônias e contribui pessoalmente para a formalização jurídica desse instituto na Carolina. Participa na redação da norma constitucional pela qual "todo homem livre da Carolina deve ter absoluto poder e autoridade sobre os seus escravos negros seja qual for sua opinião e religião". Locke é o último grande filósofo que procura justificar a escravidão absoluta e perpétua" (LOSURDO, 2006, p. 17-18).

Como nos confirma o filósofo italiano: "a introdução da propriedade moderna confere ao dono a faculdade de dispor dela como quiser" (LOSURDO, 2006, p.57). E, sua posição de classe, vai informar o que vai acabar por aparecer na sua consciência:

> A riqueza e o conforto de que goza e a cultura que consegue assim adquirir reforçam a autoconsciência orgulhosa de uma classe, que se torna cada vez mais intolerante com as imposições, as intervenções, as interferências, os vínculos impostos pelo poder político ou pela autoridade religiosa. Sacudindo esse jugo, o fazendeiro proprietário de escravos amadurece um espírito liberal e um pensamento livre (LOSURDO, 2006, p. 57).

A instituição da escravidão, entendida de forma genérica, sem dúvidas é anterior ao surgimento do capitalismo e sua tradição de pensamento liberal. Entretanto, o modo de produção escravista colonial, de base racial, é produto da modernidade capitalista e, neste exato sentido, podemos dizer junto com Losurdo (2006, p. 55) que:

> [...] a escravidão na sua forma mais radical triunfa nos séculos de ouro do liberalismo e no coração do mundo liberal [...] a ascensão do liberalismo e a difusão da escravidão-mercadoria sobre base racial são o produto de um parto gêmeo que apresenta, como veremos, características muito singulares.

Uma forma de observar a materialidade desse "parto gêmeo" de liberalismo e escravidão, pode ser observando as quatro primeiras décadas dos EUA, onde:

> Em 32 anos dos primeiros 36 de vida dos Estados Unidos, quem ocupa o cargo de presidente são os proprietários de escravos provenientes da Virgínia. É essa colônia ou esse estado, fundado sobre a escravidão, que fornece ao país os seus estadistas mais ilustres; só para lembrar: George Washington (grande protagonista militar e político da revolta anti-inglesa), James Madison e Thomas Jefferson (autores, respectivamente, da Declaração de Independência e da Constituição Federal em 1787), os três proprietários de escravos. (LOSURDO, 2006, p. 28).

Poderíamos sintetizar tudo o que foi exposto em uma máxima: o capital é flexível e pode se adaptar aos mais diferentes e adversos cenários, desde que não se toque um dedo nas relações de propriedade, isto é, na liberdade dos iguais de fazerem o que bem entenderem com a sua propriedade privada. À época do modo de produção escravista, indígenas, mulheres e homens negros, também eram propriedade destes senhores. Segundo Losurdo (2006, p. 67):

> Entre os direitos gozados pelos livres faz parte também o do livre e intocável gozo da propriedade, inclusive da propriedade dos escravos, à condição que estes últimos permaneçam relegados no mundo colonial. A relação entre dono e servo – e isto vale para todos os "tipos de servo", inclusive o escravo – é uma das "grandes relações da vida privada": o poder político não tem o direito de intervir nelas. (LOSURDO, 2006, p.67).

Ainda que não defendendo de maneira absoluta a escravidão, tal como John Locke, o filósofo "moral" Francis Hutcheson – "inesquecível" mentor do grande economista liberal Adam Smith – vai, por um lado:

> Manifestar críticas e reservas em relação à escravidão à qual estão submetidos de maneira indiferenciada os negros; por outro, sublinha que, principalmente quando se lida com os "níveis mais humildes" da sociedade, a escravidão pode ser uma "punição útil": ela deve ser o castigo normal para aqueles vagabundos preguiçosos que, mesmo após terem sido justamente advertidos e submetidos à servidão temporária, não conseguem sustentar a si próprios e às suas famílias com um trabalho útil" (LOSURDO, 2006, p. 20).

Tais adjetivações, no presente, são corriqueiras na vida da população negra, como veremos no fim deste capítulo: vagabundos, preguiçosos etc. Não nos parece coincidência alguma. Por fim, vale destacar "a observação de Adam Smith relativa ao nexo entre permanência e fortalecimento do instituto da escravidão de um lado, e poder dos organismos representativos hegemonizados pelos proprietários de escravos por outro (LOSURDO, 2006).

E no Brasil, tais ideias, valores, princípios e formulações econômicas liberais, chegaram? Estariam essas ideias "fora do lugar", tal como cravou o importante crítico literário Roberto Schwarz? Para Jacob Gorender, já no século 18, tais ideias da economia liberal já estarão mais plenamente circulando entre nós. Para ele:

> Naquele momento, porém, já havia chegado ao Brasil a influência da teoria econômica liberal que dominou a Inglaterra no século XVIII e que teve seu expoente em Adam Smith. Essa influência também vinha da Revolução Francesa, a qual deu fundamento ao lema *Laissez faire, laissez passer*, à liberdade de transação, de produção e circulação. A teoria liberal surgiu e se fortaleceu na Europa em contraposição aos cânones feudais da monarquia absolutista e isso se fez sentir também no Brasil. (GORENDER, 2002, p. 209).

De maneira mais direta:

> A própria Independência do Brasil foi alcançada levantando a bandeira dos princípios liberais, ou seja, da liberdade política. O que os plantadores e os comerciantes reivindicavam era o direito de serem representados no Estado, quer dizer, de terem o seu próprio Estado, que eles próprios controlassem, e não mais fosse uma peça da política colonial, como vinha sendo. (GORENDER, 2002, p. 210).

Mas, segundo Roberto Schwarz (2009), as ideias (liberais) estariam "fora do lugar" devido à sua "inadequação" com o modo de produção brasileiro escravista, entretanto, a classe dominante (latifundiários e escravocratas) se relacionava com o "capital comercial internacional", para onde a nossa economia era voltada, onde se dava a relação com as "inevitáveis" ideias liberais burguesas. Tanto para Schwarz (2009) quanto para Coutinho (2011) a dinâmica do "favor" era a dinâmica pela qual o setor médio da sociedade se movimentava, ou seja, aqueles que não eram nem escravos nem senhores e, só poderiam ser livres mediante uma relação de favor para com os escravocratas e latifundiários. Para Schwarz (2009, p. 65):

> O favor é nossa mediação quase universal – e sendo mais simpático do que o nexo escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção. O escravismo desmente as ideias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular".

Alguns comentários precisam ser feitos acerca desta passagem. Nos parece que Schwarz (2009) está no campo teórico que busca criticar a ideologia do desenvolvimento[144] do pensamento econômico brasileiro e, ao buscar apresentar as particularidades do capitalismo brasileiro com sua tese das "ideias fora do lugar", acaba reproduzindo a mesma, isto é, partindo do entendimento do capitalismo brasileiro enquanto uma "deformação", ou "incompleto". Por isso, no centro do capitalismo, seu passado escravista colonial não desmentiria as ideias liberais, onde o autor não vê contradição, ainda que ele cite a contradição própria mais imediata da relação capital x trabalho. Mas na periferia do capital, tal relação liberal x escravista estaria inadequada, fora do lugar. Não nos parece o caso. Bem como, pelo outro lado, entendemos que a dinâmica do favor – onde o autor enxerga enquanto "nossa mediação quase universal" – não é incompatível com a dinâmica liberal do capital no centro, pelo contrário. Um possível exemplo poderia ser a crise de imigratória de refugiados, principalmente na Europa, como produto da dinâmica própria do capital, onde o favor pode cumprir papel de destaque nas mediações de conflitos, de maior ou menor escala.

Voltando mais detidamente ao nosso tema, vejamos as contribuições da historiadora e antropóloga brasileira Lilian Schwarcz, em seu famoso livro *O espetáculo das raças*, publicado em 1993. Para esta, a década de 1870 foi inflexora na produção teórica racionalizadora de nossa escravidão. Para a intelectual, esta década representa "um marco na história das ideias no Brasil, uma vez que representa o momento de entrada de todo um novo ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental" (SCHWARCZ, 2005, p. 14). Contudo, ainda segundo esta autora:

> Muitos estudos se detiveram na análise da relevância do liberalismo no Brasil de finais do século (VIOTTI DA COSTA, 1977; SCHWARZ, 1977, FAORO, 1977); poucos foram, porém, os trabalhos que com o mesmo cuidado refletiram sobre a influência que os modelos raciais tiveram na produção científica e cultural do período, ou na utilização paralela desses dois modelos, a princípio excludentes. Ora entendidas como "subciência", ora como cópias desautorizadas do imperialismo europeu, as teorias raciais de larga vigência no período foram condenadas antes de serem compreendidas em sua oportunidade e especificidade no âmbito de sua época. (SCHWARCZ, 2005, p. 14-15).

Parte de nosso objetivo, ainda que de maneira introdutória, é justamente apresentar os elos que vinculam – *indissociavelmente* – o liberalismo ao racismo na particularidade de nossa formação social brasileira, como ressaltado pela autora neste trecho. Introdutória e superficialmente também será a forma pela qual iremos apresentar as hipóteses desta autora. Para ela, é necessário compreendermos não somente a influência do positivismo e do

[144] Ver sobre em Prado (2020), Neves (2019) e Mansur (2021).

"evolucionismo" em nossa intelectualidade, mas a influência desses nas *teorias raciais aqui produzidas*, que, para esta autora, não são meras cópias do estrangeiro, mas ganham uma originalidade particular e, por fim, a influência destas teorias raciais originais em nossa própria formação social, que tanto investiu em *modelos biológicos* de análise. Seu argumento central é:

> Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania. É neste sentido que o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transforma em um novo argumento de sucesso para o estabelecimento das diferenças sociais. Mas a adoção dessas teorias não podia ser tão imediata nesse contexto. De um lado, esses modelos pareciam justificar cientificamente organizações e hierarquias tradicionais que pela primeira vez – com o final da escravidão – começavam a ser publicamente colocadas em questão. De outro lado, porém, devido à sua interpretação pessimista da mestiçagem, tais teorias acabavam por inviabilizar um projeto nacional que mal começara a se montar. (SCHWARCZ, 2005, p. 18).

A mestiçagem está no centro da questão. A polêmica entre positiva-la (como caminho "evolutivo" para o branqueamento) ou negativa-la (como caminho eugênico para manutenção da pureza racial), se transforma em um verdadeiro paradoxo, como já apontamos durante a nossa exposição das teses de Albert Memmi. Segundo Lilian Schwarcz (2005, p. 18):

> É na brecha desse paradoxo – no qual reside a contradição entre a aceitação da existência de diferenças humanas inatas e o elogio do cruzamento – que se acha a saída original encontrada por esses homens de ciência, que acomodaram modelos cujas decorrências teóricas eram originalmente diversas. Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e "aperfeiçoamento", obliterando-se a ideias de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso.

Para além da importação de modelos de análise vindos de fora, a partir de uma interpretação original delas à luz de nosso contexto brasileiro, este conjunto de "homens de ciência"[145], de várias áreas, normalmente estavam vinculados a uma variedade de *instituições*[146], por meio das quais veiculavam suas ideias. É neste sentido que suas teses

[145] Tais como Silvio Romero; Euclides da Cunha; Nina Rodrigues; Gilberto Freyre; Oliveira Vianna; Renato Kehl dentre muitos outros. Sendo possível ainda lembrarmo-nos de alguns nomes da literatura brasileira, tais como Aloísio Azevedo, que já foi por nós citado, e ainda, o próprio Monteiro Lobato, para a surpresa de muitos. Sobre o caso deste último, ver mais em: https://www.geledes.org.br/literatura-e-racismo-uma-analise-sobre-monteiro-lobato-e-sua-obra/.

[146] Podemos citar algumas delas e, aqui, talvez as mais importantes para o nosso tema: Museu Nacional ou Real; Museu Paulista ou Museu do Ypiranga; Museu Paraense Emilio Goeldi; Instituto Histórico e Geographico

estariam presas em um duplo sentido, segundo a autora: a) primeiro aos modelos importados, que aqui ganharam originalidade e, presas também; b) às características da produção de conhecimento destas instituições em particular, às quais estes homens eram vinculados. Segundo a autora, compreender esta dinâmica é determinante para uma análise séria do contexto e do sentido dessas obras, além de expor o fio condutor que as unifica. Sendo assim, quais seriam as principais teses e de quais instituições elas vieram?

> Da *frenologia* dos museus etnográficos à leitura fiel dos *germânicos* na Escola de Recife, passando pela análise liberal da Escola de Direito paulista ou pela interpretação "*católico-evolucionista*" dos institutos, para se chegar ao modelo "*eugênico*" das faculdades de medicina, é possível rever os diferentes trajetos que uma mesma teoria percorre. (SCHWARCZ, 2005, p. 19).

Ou seja, o ideário positivo-evolucionista ganha contornos originais em nossas terras, sintetizando a relação indissociável entre liberalismo e racismo, síntese essa que vai se expressar por meio das várias formas que as teorias raciais aqui assumiram, como produtos das diferentes instituições às quais estes "homens de ciência", que formularam nossas teorias raciais, estavam vinculados. É por isso que para esta autora:

> O desafio de entender a vigência e absorção das teorias raciais no Brasil não está, portanto, em procurar o uso ingênuo do modelo de fora e enquanto tal desconsiderá-lo. Mais interessante é refletir sobre a originalidade do pensamento racial brasileiro que, em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que de certa forma era problemático *para a construção de um argumento racial no país*. (SCHWARCZ, 2005, p. 19, grifo nosso).

Em nossa interpretação, o principal argumento racial neste país, é justamente aquele apontado por Clóvis Moura (1983), isto é, buscar ideologicamente "arredondar os ângulos agudos da escravidão no Brasil". Também para este autor, neste exato sentido, esta tarefa significava que o escravismo colonial brasileiro, sobretudo na sua passagem para o capitalismo dependente – já que, segundo a autora, isto se intensifica a partir de 1870 e, segundo Moura, desde 1850, já estávamos no que ele chamava de *escravismo tardio*, ou seja, o momento transitório para o capitalismo dependente – com todas as suas consequências sociais, conformava o próprio mito da democracia racial, que marca o que ele chama de *ethos* do brasileiro. Vejamos:

> Quando insistimos no escravismo como fase decisória na formação do *ethos* do brasileiro, não subestimamos outros elementos que entraram na sua composição e participaram do seu dinamismo cultural, social, econômico e político. Desejamos, no entanto, insistir no fato de que o escravismo atuou como elemento de entrave no desenvolvimento interno do Brasil, foi a instituição que permitiu que a economia de

Brasileiro; Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano; Instituto Historico e Geographico de São Paulo; Faculdade de Direito de São Paulo; Faculdade de Direito de Recife; Faculdade de Medicina da Bahia e Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

> tipo colonial pudesse chegar aos níveis de exploração a que chegou, descapitalizando permanentemente aqueles setores que poderiam compor uma economia de consumo interno, em favor de uma economia de exportação. Os diversos surtos migratórios que vieram após a Abolição, formaram populações que se superpuseram ao Negro ex-escravo como elemento de trabalho qualificado em uma ordem ainda semi-escravista. Daí surgiram as diversas contradições emergentes. (MOURA, 1983, p. 132).

Tais surtos migratórios foram, em determinados momentos históricos, política de Estado, que desejava "branquear" a sua população majoritária de ex-escravizados negros. Como já vimos, por exemplo, no explícito Art. 2º do decreto 7967, de 18 de setembro de 1945, sobre a política de imigração do Brasil. Nunca é demais recordar! Este dizia abertamente assim: "Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, *as características mais convenientes da sua ascendência européia*, assim como a defesa do trabalhador nacional." (BRASIL, 1945, grifo nosso).

O trecho grifado, não deixa quaisquer dúvidas de que o Estado brasileiro, desde a colônia, passando pelo Império até a República, elencou o branco (de preferência, europeu) como o ideal de brasileiro. Esta característica sociopolítica opera até hoje. Ao tratar do período específico do pós-abolição, Clóvis Moura chega a propor uma nova conceituação de classe para o negro ex-escravizado, na passagem para a sociedade de capitalismo dependente que, para ele, não caberia dentro dos conceitos de exército industrial de reserva, nem de lumpemproletariado. A esta massa de negros ex-escravizados, Clóvis Moura (1983) chama de *franja marginal*. Vejamos como ele a apresenta:

> As classes dominantes do Império, que se transformaram de senhores de escravos em latifundiários, estabeleceram mecanismos controladores da luta de classes dessas camadas de ex-escravos. Mecanismos repressivos, ideológicos, econômicos e culturais visando acomodar os ex-escravos nos grandes espaços marginais de uma economia de capitalismo dependente. *As classes dominantes necessitavam para manter esses ex-escravos nessa franja marginal de um aparelho de Estado altamente centralizado e autoritário*. Essa franja marginal foi praticamente seccionada do sistema produtivo naquilo que ele tinha de mais significativo e dinâmico. Tal fato, segundo pensamos, reformula a alocação das classes no espaço social e o seu significado, estabelecendo uma categoria nova que não é o exército industrial de reserva, não é o *lunpenproletariat,* mas transcende a essas duas categorias. (MOURA, 1983, p. 133, grifo nosso).

Portanto:

> É uma grande massa dependente de um mercado de trabalho limitado e cujo centro de produção foi ocupado por outro tipo de trabalhador, *um trabalhador injetado*. Nesse processo o negro é descartado pelas classes dominantes como modelo de operário. Não é aproveitado. Nenhuma tentativa se fez neste sentido, *enquanto se vai buscar, em outros países aquele tipo de trabalhador considerado ideal e que irá, também, corresponder ao tipo ideal de brasileiro que as classes dominantes brasileiras escolheram como símbolo: o branco*. (MOURA, 1983, p. 133, grifo nosso).

O conceito de "franja marginal" de Clóvis Moura (1983) parece dialogar diretamente com o conceito de Lélia Gonzalez de "massa marginalizada". Em sua reflexão, no contexto da ditadura empresarial-militar, por exemplo, ela nos descreve lucidamente situações que, estruturalmente se perpetuaram, nos possibilitando observá-las, com clareza, ainda nos dias de hoje. Vejamos:

> Um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho concretiza-se na sistemática perseguição, opressão e violência policiais que contra ele se desenvolvem. Quando seus documentos são solicitados (fundamentalmente a carteira profissional) e se constata que está desempregado, o negro é preso por vadiagem; em seguida, é torturado (e muitas vezes assassinado) e obrigado a confessar crimes que não cometeu. De acordo com a visão dos policiais brasileiros, "todo negro é um marginal (*thief*) até prova em contrário". Claro está, que esse consenso setorial não é uma casualidade (GONZALEZ, 1979, p. 2).

Até hoje queremos saber: onde está o Amarildo? Também queremos saber por que Rafael Braga está preso até hoje (cumprindo pena em prisão domiciliar), sendo o único preso político (e, não à toa, preto e pobre) das Jornadas de Junho de 2013? A autora está questionando abertamente a ditadura empresarial-militar e suas mentiras, mais especificamente sobre aquilo que ficou nacionalmente conhecido como o "milagre econômico". Perguntamos: milagre para quem?

> Na medida em que mais da metade da população brasileira é construída por menores de 21 anos, e que a maioria da população brasileira é, na realidade, afro-brasileira, constata-se o grave problema em que se encontra a juventude negra: o desemprego (aberto ou não). Existem atualmente no Brasil cerca de 16 milhões de adolescentes e jovens totalmente entregues à própria sorte, sem a menor perspectiva de vida; ou melhor, sua única perspectiva se constitui no banditismo e na morte. Desnecessário dizer que são negros em sua maioria. Conhecidos popularmente como "pivetes", "trombadinhas" etc., sua idade varia de 11 aos 17 anos. Caberia, aqui, a seguinte pergunta: por que, em um país que, na classificação mundial, situa-se em oitavo lugar – do ponto de vista do desenvolvimento econômico – ocorre esse tipo de fenômeno social? (GONZALEZ, 1979, p. 2).

Neste período histórico, o debate do *mito* da democracia racial "ascende" ao patamar de *dogma*, pois para os militares no poder, não havia qualquer necessidade de se discutir as tais questões de "igualdade racial" – como na verdade, não existia necessidade de se discutir qualquer coisa, não é mesmo? Relembremos:

> A democracia racial passou de mito a dogma no período dos governos militares. Em 1970, o Ministro das Relações Exteriores declara que "não há discriminação racial no Brasil, não há a necessidade de tomar quaisquer medidas esporádicas de natureza legislativa, judicial ou administrativa para assegurar a igualdade de raças no Brasil" (TELLES apud MOREIRA, 2014, p. 36).

É por isso que Lélia Gonzalez (1979, p. 2-3) conclui que: Pelo que esquematicamente expusemos acima, quanto às características estruturais da economia brasileira, já temos uma

parte da resposta. O chamado "milagre brasileiro" beneficiou apenas a uma minoria da população interna e, sobretudo, às multinacionais.[147].

Neste sentido, concluímos que as ideias do branqueamento (atravessadas pela miscigenação) combinadas com o mito da democracia racial (processo que estão intimamente articulados) constituem, por fim, o núcleo central da ideologia do racismo na formação social brasileira. Até este ponto de nosso trabalho, buscamos cumprir parte daquilo que Marx havia sinalizado, ou seja, olhar primeiro não para a expressão ideal, mas, sim, para a base material. Depois disso, tecemos alguns comentários acerca deste momento ideal, nos mais variados subitens desta terceira parte do trabalho, destacando as características mais gerais do fenômeno ideológico, bem como às suas particularidades no que tange a questão racial, isto é, a ideologia do racismo. Por isso, este capítulo como um todo, buscou explicitar qual seria a *funcionalidade* desta ideologia do racismo para a manutenção da base material da ordem burguesa e até mesmo o porquê da classe dominante ser racista, ainda que tenhamos feito isso, de certa forma, superficialmente, já que para ela [burguesia] este mecanismo ideológico é mais do que funcional, sendo, portanto, vital para sua reprodução.

Contudo, a pergunta central – do ponto de vista ideológico – na verdade, é outra: porque a classe trabalhadora e os negros também são racistas? Ou, já que achamos insuficiente a tese

[147] "Vejamos, em termos de distribuição de renda, qual a realidade vivida pelo povo brasileiro (de acordo com o censo de 1970 que, aliás, não nos informa sobre o quesito cor: 36 por cento do total da renda pessoal concentram-se nas mãos de 5% das famílias mais ricas do Brasil. 'Os 10% de famílias mais abastadas, detêm 49% da renda do país. Isto quer dizer que 90% das famílias brasileiras retêm praticamente a mesma fração de renda total que os 10% no topo da pirâmide social (...) 40% das famílias mais pobres têm que se contentar com 7,7% da renda total, lutando pela sobrevivência com rendimentos inferiores ao salário mínimo vigente no país. Lutando, mas sem êxito, conforme indicam as estatísticas de mortalidade infantil no país, apenas superada pelas dos países mais pobres do mundo' (Bacha e Unger, 1978). E lutar pela sobrevivência significa, para tais famílias, apelar para todas as formas possíveis no sentido de conseguir alimento e permanecer em seu estado de fome congênita. Significa não poder deixar suas crianças irem à escola porque, também elas, têm que ajudar nessa luta pela sobrevivência. Que se pense, aqui, nos casos de exploração do trabalho infantil em nosso país, tanto no campo quanto na cidade (em termos urbanos, por exemplo, que se pense nos pequenos vendedores, engraxates, lavadores de carro, etc.). Certamente o futuro que aguarda aqueles que sobrevivem será, para os jovens negros, a revolta em face da falta de oportunidades que uma sociedade racista procura reforçar segundo os mais variados estereótipos ('negro é burro, incapaz intelectualmente, preguiçoso, irresponsável, cachaceiro', etc., etc.). Para as jovens negras, o trabalho doméstico nas casas de família da classe média e da burguesia ou, então, a prostituição aberta e aquela mais sofisticada dos dias atuais: a profissão de 'mulata'. Como em todos os países subdesenvolvidos, os dados oficiais sobre desemprego aberto praticamente inexistem no Brasil. Mas a grande realidade é que a maioria quase absoluta da população negra vive de expedientes, trabalhando de 50 a 100 dias por ano, sem as garantias das leis trabalhistas. Quanto a aqueles que tiveram a oportunidade de ir à escola e ultrapassar o segundo ano primário, sentem mais claramente o que significa ser negro no Brasil. Porque tomam consciência do mito da democracia racial, do logro que significa o artigo da Constituição que afirma que 'todos os brasileiros são iguais perante a lei'. Porque sabem que, mesmo com igual e até melhor capacitação que os brancos, serão preteridos; qual então a saída que se lhes apresenta? Se conscientes e assumidos, partem para a denúncia de tais arbitrariedades; se não, aceitam a situação tal como está e, aos poucos, para 'subir na vida', começam a pagar o seu preço, o de embranquecimento." (GONZALEZ, 1979, p. 3).

da manipulação ideológica, reformulemos a pergunta: como as ideias da classe dominante se transformam nas ideias dominantes de um tempo histórico?

3.3. Em busca das mediações entre a base material e o momento ideal

Do ponto de vista do debate racial, iniciamos o caminho desta resposta através das teses de Albert Memmi (2007), no capítulo anterior, sobretudo através do que o autor cunhou de "complexo de Nero", que, em nossas próprias palavras, seria "a forma pela qual se constrói, subjetivamente, do ponto de vista do colonizador, a aceitação de sua própria ilegitimidade, de sua usurpação; a construção da mentira que fundamenta a sua glória, passando assim, a condição de verdade única", que, por sua vez, só pode se realizar pelo duplo mecanismo de: a) auto-elevação do colonizador e b) rebaixamento total do colonizado. Contudo, este autor, chega exatamente no limite em que agora estamos, ou seja, na afirmação de que a ideologia colonial "das classes dirigentes" se transforma na ideologia das "classes dirigidas", sem que, com isso, explique o como tal processo acontece, isto é, não avançando para apresentar quais são as ***mediações*** que o possibilitam. Vejamos nas suas próprias palavras: "esse mecanismo é conhecido: trata-se de uma mistificação[148]. A ideologia de uma classe dirigente, como se sabe, se faz adotar em larga escala pelas classes dirigidas". (MEMMI, 2007, p. 126).

Neste sentido, buscaremos apresentar outro caminho explicativo, já que esta base material não poderia se expressar enquanto ideologia dominante diretamente, sem mediações, sobretudo do ponto de vista da consciência social de um tempo, que seja capaz de produzir e internalizar ideias e valores que orientem cotidianamente a vida das pessoas. Ou seja, a pergunta é: como as relações sociais racistas se transformam em consciência social, isto é, em ideias e valores, ideologicamente racistas? Exatamente em um sentido lukacsiano, perguntaríamos: como estas ideias e valores se tornam capazes de conduzir grandes massas em uma determinada direção? Pois, como já vimos: "para o marxista húngaro, nem toda forma de consciência é ideologia pelo fato de que só se torna ideológica quando interfere diretamente na direção da ação dos seres sociais e as conduz num determinado sentido" (IASI, 2017, p. 96). Se

[148] O autor retoma o assunto da mistificação e apresenta argumentos que relativizam tal peso que esta dimensão manipulatória expressa nesta particular citação, como se tudo estivesse resumido apenas à ação *manipulatória* das "classes dirigentes", ainda que também não avance substancialmente para além desta dimensão, que, sem sombra de dúvidas, é real.

apresentamos algumas pequenas diferenças com este intelectual revolucionário no que tange seu conceito de ideologia (apesar do acordo geral com a maior parte de suas teses), esta dimensão específica de sua teoria da ideologia é, para nós, absolutamente indispensável.

Sabemos que a consciência da classe trabalhadora não é em si mesma, nem reacionária nem revolucionária. O trabalhador não é mais do que um ser em *contradição*, porque ele vive e é parte constitutiva da realidade sócio histórica do capital e, apesar de por vezes, tender a se antagonizar com ela, por conta das expressões da "questão social" que lhe afetam negativa e sistematicamente, ele é um ser *desta* ordem, socializado *nela* e "*por ela*" e, justamente por isso, a compreende através de ideias e valores que ele julga serem seus (o que de fato são, pois foram internalizados como dele), ainda que sejam *exteriores* e *anteriores* a ele mesmo[149]. Com isto, nos parece que a tese que afirma que a reprodução destas ideias e valores (burgueses, liberais e racistas) se encontra apenas na "artimanha" e/ou manipulação ideológica por parte da classe dominante, através de um processo de repetição sistemática destas mesmas ideias e valores, não resolve nosso problema. Segundo Iasi (2012, p. 122):

> A maioria dos marxistas costuma fazer uma ligação direta e mecânica, portanto muito pouco dialética, entre o caráter capitalista da sociedade, as ideias dominantes e sua reprodução e através daí sua *inculcação* no indivíduo, análise esta que caracteriza-se por um raciocínio centrado fundamentalmente na *repetição*.

Ou seja, para nós, não é somente porque esta classe dominante é detentora de instituições como a escola ou os meios de comunicação de massa, que, por repetição, ou ainda, *inculcação* (a imagem de "martelar" repetidamente a ideia na cabeça das pessoas), que estas ideias e valores racistas aparecerão como próprios também da classe trabalhadora e do segmento negro da sociedade. Continua o autor:

> Uma vez que as relações determinantes são de tipo capitalista, os capitalistas controlariam os meios de produção e a divulgação de ideias e juízos sobre a sociedade, tornando-os mais amplamente difundidos, possibilitando que os adultos os encontrem nas escolas, nos meios de comunicação, na difusão religiosa, na vida cultural, na teia de relações cotidianas, e repassando estes valores para seus filhos por meio da vivência na família. Não é por acaso que se exagera, desta forma, o papel dos chamados "meios de comunicação" e da atividade educacional como os principais fatores de manutenção ou de transformação da consciência dos indivíduos. (IASI, 2012, p. 122).

[149] Vale lembrar que ele internaliza ideias, valores etc. mas tais ideias e valores são internalizados através da vivência de relações, as ideias não permanecem "puras", são carregadas de cargas afetivas, onde a experiência vai se traduzindo nelas, se combinando, misturando, amalgamando e, por fim, formando um conjunto de ideias que de fato se torna particular àquele indivíduo.

Basta que relembremos as teses de Louis Althusser[150] e Ludovico Silva[151], como vimos [152]. A escola, de fato, é um momento importante deste processo, bem como os próprios meios de comunicação de massa, sendo válido, por isso, apresentar neste exato momento, o alerta de Victor Neves (2016, p. 317) acerca de nossa crítica à tese da *manipulação ideológica*: Cabe aqui apenas uma precisão quanto a isso. Afirmo que não é a causa *principal* para que fique claro que ela *contribui* e mesmo que é *indispensável* para a dominação de classe.

Ou seja, mesmo que contribua, sendo ainda totalmente *indispensável* para a dominação de classe, a manipulação das ideias, seja via escola, seja via os meios de comunicação de massa, não é – e nem poderia ser – a causa principal, já que, segundo este autor:

> De acordo com essa argumentação, a constituição do indivíduo típico da sociedade burguesa seria, em última instância, um fenômeno manipulatório. Acontece, entretanto, que "o mundo absolutamente manipulado" não existe, e nem pode existir (HELLER, [1970] 1989, p. 110), pelo simples fato de que a humanidade não controla conscientemente a totalidade das condições naturais e sociais em que o ser humano vive realmente até hoje. Desse modo, o campo aberto à possibilidade de manipulação é necessariamente limitado pelo espaço da necessidade. (NEVES, 2016, p. 316)[153].

Pensemos, por exemplo, no caso da Rede Globo de televisão. Para grande parte da esquerda, dos lutadores e lutadoras antirracistas e etc., é muito fácil identificar nela os aspectos da ideologia do racismo quando, por exemplo, esta emissora está sendo *abertamente* racista, seja colocando poucos negros com papéis de destaque em suas telenovelas (e quase nunca como protagonistas) ou não tendo praticamente nenhum apresentador ou apresentadora negra de programas. Sabemos também que ela é racista quando criminaliza os jovens negros em seus telejornais, caracterizando-os sempre pejorativamente enquanto "marginais", "bandidos", "traficantes" e, no máximo, informando seus apelidos, sendo assim, não informando quase nunca seus nomes, postura que, de certa forma, contribui para a desumanização dessas pessoas. Isso tudo em contraponto com a forma pela qual caracteriza um jovem branco que tenha

---

[150] Segundo Iasi: "Parece um movimento que ocorreria totalmente num âmbito consciente, ou seja, os pais encontrariam mais amplamente divulgado um conjunto de valores e ideias que explicariam a realidade e um certo funcionamento social e, sem instrumentos críticos adequados, aceitariam como seus estes valores, passariam aos seus filhos e tudo isto seria reforçado pela repetição insistente dos mesmos valores na escola e nos meios de comunicação. Althusser (1996) irá levar ao máximo este raciocínio ao dizer que a escola "martela" uma enorme quantidade de saberes "embrulhados ideologicamente" num momento em que a criança estaria fragilmente 'vulnerável', transitando do aparelho ideológico familiar para o escolar." (IASI, 2012, p.124).

[151] Relembremos que, segundo Ludovico: "Não se pode explicar a ideologia a não ser como uma linguagem *imposta*, sobretudo pelos meios de comunicação" [Grifo nosso] (SILVA, 2017, p.21).

[152] Apesar do exagero nesta dimensão, as reflexões dos dois autores têm largas contribuições não somente para o nosso tema como também para o debate geral.

[153] Assim como para Victor, para nós também: "Não será possível, já que fugiria ao escopo deste trabalho, desenvolver mais profundamente essa argumentação, mas ela aponta para que a manipulação não é a principal causa da força das ideologias, devido exatamente ao seu limite se considerada isoladamente." (NEVES, 2016, p. 316-317). Para ver mais sobre este assunto, consultar Iasi (2012).

cometido algum crime. Este, normalmente é apresentado – surpreendentemente – enquanto… "jovem" (e não "menor de idade"), com nome, sobrenome e "adereço", ou seja, alguma história "bonita", "contextualizando" os "porquês" deste "jovem" ter chegado a tal ponto em sua vida. E, na maior parte das vezes, mesmo quando o crime é indisfarçável, acaba escapando pela brecha.

A justiça conclui (e a Rede Globo divulga massivamente) que, na verdade, o "jovem" estava com "problemas de saúde mental" (sendo somente este o jeito de um branco fazer algo que está na "natureza" do negro, isto é, cometer crimes... que infeliz ironia!). Este foi o caso de Breno, filho da desembargadora Tânia Garcia Freitas Borges, onde – não só do ponto de vista profissional corporativo, mas como também do ponto de vista classista e racial – o também desembargador Ruy Celso Barbosa Florence, lhe concedeu liberdade a partir de laudos médicos, que constataram no filho da desembargadora a "síndrome de Borderline"[154].

Sem contar os casos mais explícitos (e repugnantes), como por exemplo, o do ex-âncora do Jornal da Globo, Willian Waack[155]. No entanto, a ideologia nos parece ser muito mais eficiente e, por isso, cumprindo muito melhor o seu papel de dominação, quando *não parece* ser ideológica, ou seja, quando a Rede Globo está fazendo o *elogio do não racismo* é que ela está sendo *muito mais ideológica*. Quando ela coloca, por exemplo, Lázaro Ramos e Taís Araújo como casal protagonista, ou quando algum personagem simboliza a luta contra o racismo, é aí que nossa leitura crítica da realidade deve estar muito mais atenta.

Quando o programa Malhação (temporada "Viva a diferença"), por exemplo, discute tais temas com os jovens na escola[156], é justamente neste momento que ela está operando

---

[154] "Breno estava preso desde 8 de Abril, e conseguiu no dia 17 de Julho o direito de aguardar seu julgamento em liberdade, pois a sua defesa conseguiu um laudo médico psiquiátrico no qual Breno é diagnosticado com 'Síndrome de Borderline', *uma doença que consiste no desvio de comportamento do individuo, se manifestando através das alterações de cognição, de afetividade, de funcionamento interpessoal e controle dos impulsos.* O também Desembargador, Ruy Celso Barbosa Florecence, concedeu liberdade para que Breno cumpra tratamento psiquiátrico adequado, sob a tutela e responsabilidade da sua mãe, que se comprometeu a levá-lo em todas as audiências do processo. *E essa foi a segunda vez que a defesa de Breno Borges tentou intervir para tirá-lo da prisão com argumentos médicos, a própria desembargadora e mãe se ofereceu para ser tutora do filho, para que o mesmo fosse internado em uma clínica médica, com alegação que ele sofre de problemas psicológicos*, mas teve o pedido negado em um juizado de primeira instância." Ver sobre em: http://justificando.cartacapital.com.br/2017/07/27/rafael-braga-e-breno-borges-quando-9g-de-racismo-pesam-mais-que-129kg-de-maconha/. Acesso em: 22/05/2018.

[155] Ver sobre em: https://www.geledes.org.br/globo-demite-william-waack-apos-caso-de-racismo/. Acesso em: 22/05/18.

[156] Segundo o autor da novela "*teen*": "'Malhação fala de todas as diferenças. Diferença estética, religiosa, de raça. E a gente quer falar sobre isso', completa Cao. Com duas escolas, uma pública e outra particular, Cao promete levantar questões relevantes para a sociedade: 'A gente fez uma pesquisa muito grande antes de começar a escrever para entender como os jovens estão vivendo. Vamos abordar temas importantes para os professores e os pais também. Vamos falar dos problemas das escolas particulares mas também do ensino público no Brasil'.". Portanto, esta novela "*teen*" discutiu também, questões sobre a educação pública e educação privada no Brasil, chegando

ideologicamente, ou seja, mostrando e ocultando! Por último, lembremo-nos de um dos casos mais importantes e impactantes do último período, senão o mais, e que muito nos interessa – além de nos afetar de maneira particularmente triste –, a execução de Marielle Franco. Um dos principais programas da Rede Globo, o Fantástico, fez uma reportagem de mais ou menos quarenta minutos, tratando "respeitosamente" do tema (se é que assim podemos caracterizar).

Contudo (e não poderíamos esperar qualquer coisa diferente disso), imediatamente após o fim da reportagem sobre o caso de Marielle, vem o anúncio da liberação de verba por parte do governo golpista de Michel Temer para a Intervenção "federal" (militar) no Rio de Janeiro, com o objetivo de "combater a criminalidade" no Rio (matar preto e pobre, morador de favela). Não à toa, esta era uma pauta central para Marielle, que lutava cotidianamente contra esta tal intervenção, podendo esta estar diretamente relacionada, inclusive, com a sua execução, já que Marielle fazia parte da comissão da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, na qualidade de relatora, que iria acompanhar e fiscalizar a atuação e os desdobramentos de tal intervenção[157], para além de seu histórico, ao lado do deputado Marcelo Freixo (ex PSOL e atual PSB[158]), no enfrentamento às milícias no estado do Rio de Janeiro.

A Rede Globo, especialista no manejo de tais estratégias de edição, fecha com chave de ouro seu mecanismo ideológico, mais do que sofisticado: após fazer uma "respeitosa" reportagem, apresentando algumas das contradições da situação, corta logo em seguida para a notícia da liberação de verba para "combater a criminalidade" no Rio, que era uma das principais pautas que Marielle lutava contra; para fechar, finalmente, com uma linda

inclusive a lançar uma campanha de "valorização" do ensino público. Segundo a chamada do noticiário, "Com parceiros de Educação, Globo lança campanha de valorização do ensino público. Filme estreia em 'Malhação: Viva a Diferença' e depois ganha os intervalos e outras plataformas". Contraditoriamente, ou não, esta mesma emissora, através da Fundação Roberto Marinho, é organizadora do "Movimento Todos Pela Educação". Segundo Virgínia Fontes, este "movimento" da sociedade civil – ou, em seus próprios termos: 'o movimento teve seu estatuto reformado para se qualificar como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip)', que conta com a participação do banco Itaú, do Bradesco, da família Gerdau, da Fundação Lemann e outros – atua não necessariamente para "acabar" com a educação pública, mas sim para *disputar* os rumos desta, no sentido de colocá-la, cada vez mais, servindo aos interesses das burguesias brasileiras, isto é, a educação continua sendo *precariamente* financiada pelo Estado, mas voltada para garantir estes interesses, de apassivamento da classe trabalhadora e seus filhos. Poderíamos indagar: qual é o perfil racial majoritário dos jovens de escola pública que a escola busca apassivar? Sobre a matéria com o autor da novela, ver sobre em: https://redeglobo.globo.com/Responsabilidade-Social/educacao/noticia/globo-se-une-a-parceiros-de-educacao-e-lanca-campanha-inovadora-de-valorizacao-do-ensino-publico.ghtml. Sobre as ponderações de Virgínia Fontes, ver sobre em uma gravação audiovisual de sua participação no Encontro Brasileiro de Educação e Marxismo (EBEM) de 2018. Segue o link: https://www.youtube.com/watch?v=WaRRUlquukY, sobretudo a partir de 40'30''. As definições de "quem somos" da Oscip Todos Pela Educação, ver em: https://www.todospelaeducacao.org.br/quem-somos/o-todos/. Acesso em: 26/05/2018.

[157] Ver sobre em: https://veja.abril.com.br/brasil/vereadora-marielle-franco-fiscalizava-intervencao-federal-no-rj/. Acesso em: 26/05/2018.

[158] Partido Socialismo e Liberdade e Partido Socialista Brasileiro.

homenagem, "*acomodando*" ideologicamente todos os elementos que foram previamente pautados e organizados, dentro de uma *retórica geral*, pela emissora. Tal homenagem foi protagonizada pela Orquestra Maré do Amanhã (oriunda da mesma comunidade onde a vereadora foi criada – o Complexo da Maré), contando ainda com a participação de Elza Soares [*in memoriam*] (uma importante representação da mulher negra brasileira, que lutava e se colocava na contramão da ordem desde sempre – o que acaba, de certa forma, legitimando o seu (Rede Globo) discurso. Contando também com a participação da cantora Pitty (que cumpre um papel, no mínimo relevante, no que tange o debate de algumas pautas feministas nestes espaços midiáticos e liberais)[159]. Mais uma vez, a emissora revela o que "queremos" ver, ocultando, exatamente, o que "precisaríamos" ver!

Por isso, o mecanismo pelo qual as ideias e valores racistas são internalizados pelas pessoas, nos parece ser um pouco mais complexo do que apenas a veiculação massiva e repetitiva de ideias racistas, ainda que este processo tenha seu lugar de destaque no contexto geral, sendo ainda imprescindível. Contudo, como já vimos, não é o espaço determinante de "produção" da ideologia e sim da "circulação".

Portanto, para melhor compreendermos este processo, precisaremos buscar o exato momento em que tais ideias e valores começam a ser internalizados pelas pessoas como delas próprias, constituindo assim a *mediação* entre a base material das relações sociais e aquilo que chamamos de ideologia. Este momento é o momento da formação da *estrutura psíquica do ser humano*, isto é, do psiquismo. Esta determinada estrutura psíquica será a base daquilo que chamamos de primeira forma da consciência – também conhecida como consciência alienada, reificada, ou ainda, serializada – em síntese, o próprio senso comum. Aqui a tese da manipulação/repetição das ideias precisa ser contraposta ao papel da *família* na formação de tal estrutura psíquica. A família – quando chega a ser considerada nestas análises – aparece apenas com o privilégio de ser o "primeiro" espaço onde a repetição das ideias será exercida. Vejamos nas palavras de Iasi (2012, p. 122-123):

> Existem vários pontos cegos nesta aproximação. Primeiro, porque reduz o fenômeno da reprodução ideológica ao ato da repetição e comunicação das ideias já formadas e articuladas num conjunto de valores, normas de conduta e visões de mundo; depois, pelo fato de que o papel da família fica diluído como se tratasse de apenas mais um espaço de repetição destes valores, ressaltado somente o privilégio de ser o primeiro. Poderíamos dizer que, desta maneira, a análise fica restrita à "circulação" e deixa de compreender o processo mesmo de "produção"[160] das concepções de mundo.

[159] Ver a homenagem neste link: https://www.youtube.com/watch?v=hgACaCNBsnI.

[160] "Num retorno às fontes, ou seja, às obras da juventude de Marx (sem, no entanto, deixar de lado *O capital*), o termo produção readquire um sentido amplo e vigoroso. Sentido esse que se desdobra. A produção não se reduz à fabricação de produtos. O termo designa, de uma parte, a criação de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais),

3.4. Freud e o papel da família na estruturação do psiquismo dos novos seres sociais: criança e racismo

Mauro Iasi (2012), após fazer um longo percurso teórico acerca dos limites e contribuições da escola soviética de psicologia, sobretudo a partir de Lev Vygotsky (1896-1934) e Alexei Leontiev (1903-1979), retorna a Freud (1955), e nos apresenta algumas sínteses em relação a dinâmica de constituição do psiquismo que serão fundamentais para o nosso tema. Aqui entraremos diretamente na seara da tríade "*id*, *ego* e *superego*". Vejamos primeiro, então, o que seria o *id*:

> A dinâmica de constituição do psiquismo não é individual, ao contrário, não se explica a não ser na inserção deste indivíduo nas relações imediatas que estabelece durante a infância. Em um primeiro momento, Freud supõe uma instância psíquica básica, arcaica, que denomina de *id* e que consistiria em tudo aquilo que seria herdado e inato ao ser humano, ou seja, "sobretudo os instintos originados na organização somática" (primeiro aspecto material) (Freud, 1955, p.70). O *id* em verdade não seria propriamente este conjunto de instintos, mas a primeira expressão destes na forma de demandas instintivas que se faria notar por meio de estímulos transmitidos fisicamente, como a fome ou o frio. A primeira contradição que coloca em movimento a dinâmica que irá resultar no aparato psíquico se dá entre estes impulsos e o mundo externo (segunda determinação material). (IASI, 2012, p. 136).

Então o *id* – enquanto a primeira expressão do conjunto de instintos básicos, como a fome e o frio, na forma de demandas instintivas que se fariam notar por meio de estímulos transmitidos fisicamente – entra em relação com o mundo externo e é neste movimento que se conforma a dinâmica que irá resultar no aparato psíquico intermediário, ou *mediador*, entre os impulsos e o mundo externo, isto é, o *ego*. Nas palavras do próprio Freud (1955, p. 70):

> Sob a influência do mundo exterior e real que nos rodeia, uma parte do *id* experimenta uma transformação particular. Daquilo que era originalmente uma camada cortical datada de órgãos receptores de estímulos e de dispositivos para a proteção contra estimulações excessivas, desenvolve-se paulatinamente uma organização especial que desde então assume uma função mediadora entre o *id* e o mundo externo. A este setor de nossa vida psíquica lhes damos o nome de *ego*.

em resumo, a produção 'espiritual', e, de outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Ele designa também a produção do 'ser humano' por si mesmo, no decorrer de seu desenvolvimento histórico. Isso implica a produção das *relações sociais*. Enfim, tomada em toda a sua amplitude, o termo envolve *reprodução*". (LEFEBREVE apud IASI, 2012, p. 123).

Neste sentido, o *ego* age como instância *mediadora*. Tal instância se realiza basicamente por meio de quatro procedimentos básicos que, tem por fim, em última análise, o mecanismo de "autoconservação" do ser. Iasi (2012, p. 137) as apresenta da seguinte maneira:

> a) armazena na *memória* as experiências vividas e é capaz de associar estas experiências com situações novas; b) evita os estímulos que se lhe apresentam por demais intensos por meio da *fuga*; c) busca situações de acomodamento diante dos estímulos mais moderados por meio da *adaptação*; d) e, finalmente, aprende a mudar o mundo exterior mediante a *atividade*.

Ainda sobre a dinâmica de funcionamento do *ego*:

> Neste primeiro momento, o *ego* deve levar em conta a realidade externa apenas como o meio no qual terá que realizar os impulsos, e seu critério é ainda determinantemente a realização do desejo, ou, mais precisamente, do impulso. Orienta-se, portanto, pelo chamado "princípio do prazer". Tal princípio não se baseia, segundo o pensador viênes, em magnitudes absolutas sentidas como prazer ou desprazer, mas antes no ritmo e nas modificações de estados sentidos pelo *ego* como sinais de perigo às alterações destas magnitudes. O reinado do princípio do prazer supõe, portanto, mais a percepção sensorial (seja interna ou externa) do que "julgamento" propriamente, o que implicaria valores.[161] (IASI, 2012, p. 137).

Esta mediação aparece primeiro como reação *objetiva* e não como *julgamento moral de valores*, justamente porque "logo após o nascimento, o novo ser humano não possui imediatamente esta noção do 'eu'. Passa por aquilo que os psicólogos chamam de fase pré-objetal". Isto significa que o pequeno bebê:

> Não distingue ainda exatamente onde acaba seu corpo e onde começa o mundo externo. Em razão de que seu organismo estava em unidade com a mãe no período de gestação, a percepção da ruptura desta unidade não é imediata. De certa forma, a criança imagina o mundo como um complemento de seu corpo e que pode acioná-lo por sua vontade. É somente no momento em que a satisfação de um impulso instintivo dependa de outro que não ele é que passa a fazer sentido a ideia do "eu". Assim, o próprio *ego* é definido como síntese entre os impulsos básicos de origem somática e um mundo externo e objetivo. (IASI, 2012, p. 138).

O interessante é notar que a dimensão do "eu" só pode fazer sentido e começar a existir a partir do conhecimento e reconhecimento da existência de algo externo, sobretudo, do outro. Somente aí está dada a noção de relação[162]. No entanto:

> Como afirmamos, esta objetividade permanece ainda externa. É vista pelo *ego* em formação como barreiras entrepostas entre o impulso e sua realização, um campo em que terá que aplicar seus instrumentos de autopreservação (fuga, adaptação ou atividade). Todavia, esta objetividade não permanecerá externa. (IASI, 2012, p. 138).

---

[161] "Podemos observar aqui que o psiquismo é síntese de duas forças materiais (a realidade pulsional – *id* – e o mundo externo); o *ego* surge como mediação subjetiva entre duas objetividades. A própria mediação aparece primeiro como reação objetiva, e não como julgamento de valores, como moral." (IASI, 2012, p. 137).

[162] Mais uma vez: "De certo modo, ocorre com o homem o mesmo que com a mercadoria. Como ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano – Eu sou eu –, o homem espelha-se primeiramente num outro homem. É somente mediante a relação com Paulo como seu igual que Pedro se relaciona consigo mesmo como ser humano. Com isso, porém, também Paulo vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade paulínea, como forma de manifestação do gênero humano" (MARX, 2013, p. 129).

Tais "barreiras entrepostas" entre o impulso e a sua realização, constituiriam, para o pai da psicanálise, uma "instância especial" do *ego*, isto é, o *superego*. Vejamos nas palavras do próprio Freud: "Como sedimento do longo período infantil, durante o qual o ser humano em formação vive na dependência de seus pais, forma-se no *ego* uma instância especial que perpetua esta influência parental, à qual se dá o nome de *superego*." (FREUD, 1955, p. 71).

Agora, com esta dimensão inicialmente apresentada, completa-se a tríade do aparato psíquico, onde o *ego* se constitui enquanto uma mediação entre duas realidades *objetivas*. Por um lado, os impulsos somáticos e, pelo outro, a realidade objetiva externa. Sendo assim, o *superego*, segundo Iasi (2012, p. 138):

> Constitui-se, então, *na interiorização de normas, regras, padrões de conduta apresentados pelos adultos que convivem com a criança, permitindo a esta que leve em conta as exigências do mundo externo mesmo na ausência destes adultos*. Juntamente da manifestação dos impulsos básicos apresentados pelo *id* e a tarefa mediadora do *ego*, o superego completa a tríade que constitui o aparato psíquico. O salto de qualidade que aqui se verifica é que a mediação do *ego* agora se dá internamente entre as duas instâncias que representam, cada uma à sua vez, os impulsos somáticos e a realidade objetiva. (grifo nosso).

Se o *superego* é, basicamente, a interiorização de normas, regras e padrões de conduta apresentados pelos adultos que convivem com as crianças, ir um pouco mais afundo nesta dimensão do *superego* pode ser revelador para o nosso tema. É de se supor, no entanto, que este conjunto de normas, regras e padrões de conduta dos adultos não surja do nada na consciência do sujeito, tampouco apareça como tal para os adultos por *repetição*, como já vimos, mas sim como expressão de relações sociais de produção e reprodução da vida de um determinado momento histórico, que se apresentam como uma certa *cultura*, de uma determinada sociedade. Para Freud:

> Naturalmente, na influência parental não somente atuam a índole pessoal dos pais, *como também em certo sentido as tradições familiares, raciais e nacionais que estes perpetuam, assim como as demandas do respectivo meio social que representam*. De igual maneira, no curso de sua evolução individual, o superego incorpora aportes dos substitutos e sucessores ulteriores dos pais, como os educadores, os personagens exemplares, os ideais venerados na sociedade. (FREUD, 1955, p. 71, grifo nosso).

Logo em seguida retornaremos a este instigante trecho grifado, sobretudo no que tange as "tradições *familiares*, *raciais* e *nacionais*". Por ora, sigamos observando o processo psicológico pelo qual tais tradições são interiorizadas. Ainda segundo Iasi (2012, p. 139): "Conforme observamos, aquilo que é interiorizado por meio da formação do superego poderia muito bem ser definido como um certo estágio das relações sociais que constituem uma cultura, em outras palavras, uma sociedade.".

Como sabemos, Sigmund Freud foi muito criticado ao longo da história, por inúmeros motivos e, também, por diferentes matrizes político-teóricas. Do ponto de vista do campo marxista, o principal motivo acaba sendo o fato de ser um liberal burguês, tendo por finalidade, deste modo, estudar o psiquismo do *indivíduo*, isto é, pelo fato do objetivo da "esperada cura psicanalítica", ser justamente o indivíduo burguês[163]. Além disso, depondo contra suas contribuições: Freud irá universalizar uma determinada forma social como "a realidade". Com efeito, toma a família burguesa como "a" família, assim como a sociedade capitalista como forma final de sociabilidade. (IASI, 2012, p. 139). Entretanto, e é muito importante que se diga isso, já que aqui reside o interesse de nosso tema:

> Isto não desmerece o fato de que o que acaba de ser descrito é exatamente o processo pelo qual uma certa sociedade e suas demandas, regras, padrões de conduta, "ideais venerados", passam a fazer parte do universo psíquico do indivíduo, e este passa a reconhecer estas demandas e valores como seus. A grandiosidade e a relevância desta descoberta freudiana vão muito além do que imaginaria seu próprio artífice.[164] Para o nosso tema, possui pelo menos uma implicação essencial. Reparem que a internalização das regras e normas sociais que são mediatizadas pelos adultos que convivem com a criança não ocorre somente pela comunicação racional e, em grande medida, pode se dar mesmo antes da aquisição da linguagem, muito provavelmente simultaneamente ao desenvolvimento da linguagem. A criança vive a relação com os adultos e a incorpora antes como carga afetiva, como sinais de aprovação ou reprovação que seu ego traduz como estímulos que ativam seus mecanismos de autopreservação. Isto significa que um valor já pode estar assimilado antes de assumir uma forma sistematizada de ideia, ou conceito, muito longe, portanto, de um valor moral ou um saber científico. (IASI, 2012, p. 140).

Isto nos conduz para a reflexão de que atitudes/valores/posturas/juízos/ideias racistas, nesta sociedade em que vivemos, podem ser internalizadas e assimiladas pelas crianças – constituindo o que viria a ser a base daquilo que chamamos, por fim, de conhecimento e visão de mundo – antes mesmo de codificarem sistematizadamente tais posturas racistas enquanto linguagem, conceito, portanto, valores morais ou saberes científicos. Estes, mais tarde, acabam se expressando, segundo René Sptiz (1887-1974), num quarto estágio, desenvolvido após aquele que seria o da "aquisição do gesto semântico do não" (por volta dos dezoito meses de vida)[165]. A este estágio, chamaremos de "objetal real", ou, se olharmos através da perspectiva intelectiva de Jean Piaget (1896-1980) – isto é, não a afetiva-emocional segundo a qual viemos

[163] Além do fato de ser deveras machista, sendo corretamente criticado por diversos movimentos feministas.

[164] "Freud descobriu a natureza subjetiva ou essência abstrata do desejo, tal como Ricardo descobriu a natureza subjetiva ou essência do trabalho (Deleuze e Guattari, *apud* Poster, *op. cit.*, p.21)" (IASI, 2012, p. 139).

[165] "Segundo estudos, a primeira palavra que costuma ser realmente incorporada pela criança é, significativamente, o 'não'. Isto não quer dizer que a criança fale a palavra 'não' [...], a criança sabe e usa a negação (por exemplo, como movimento da cabeça) mesmo antes de pronunciar o vocábulo que representa o significante" (IASI, 2012, p. 140).

e seguiremos nos referindo –, no período "pré-operatório" (de 2 a 7 anos de idade), etapa onde a sistematização da linguagem também começa a tomar forma oral.

Tal efeito é verificável, por exemplo, através do que ficou vulgarmente conhecido como "teste da boneca" (*doll test*), difundido na década de 1940 pelo casal afro-americano de psicólogos Kenneth Bancroft Clark (1914-2005) [166] e Mamie Phipps Clark (1917-1983) [167], conhecidos historicamente pelo seu engajamento na luta pelos direitos civis nos EUA. Na verdade, o pioneirismo deste procedimento é de Ruth Hartley Horowitz [168], uma judia nova-iorquina, e se tratava de um método com estratégias e técnicas projetivas, onde a psicóloga utilizava fantoches, bonecas e imagens para obter e analisar atitudes sociais e raciais das crianças. É daí que o casal Clark parte, tornando tal procedimento muito conhecido pela comunidade negra norte-americana, chegando inclusive a influenciar diretamente enquanto um dos principais fatores teórico-políticos que puseram fim no processo de segregação racial das escolas do sul daquele país, aprovado em 1954. Este processo jurídico ficou conhecido como "Brown contra o Conselho de Educação de Topeka"[169]. Segundo o site *Psychology's feminist voice* ("Voz feminista da psicologia"):

> Os Clarks replicaram e expandiram o trabalho anterior de Horowitz sobre a identificação racial, usando uma técnica projetiva que foi pioneira de Horowitz e seu marido. O procedimento projetivo foi um teste de escolha. Aos participantes foram mostrados uma página com duas fotos e perguntou: "Qual é você?". Horowitz e seu marido também desenvolveram séries de retratos que consistiam em 10 fotos. Aos participantes foram mostrados um retrato de cada vez e, em seguida, perguntou: "É você?". O trabalho de Clarks publicado no artigo da revista Identidade racial e preferência entre crianças negras foi fundamental para despertar grande parte do interesse no estudo da identidade racial negra na psicologia.[170]

---

[166] "Kenneth Bancroft Clark alcançou reconhecimento internacional quando seu trabalho foi citado no caso a respeito da inconstitucionalidade da segregação racial nas escolas norte-americanas em 1954. Seu trabalho foi um catalisador do Movimento dos Direitos Civis dos negros afro-americanos nos anos 1960." (CRUZ, 2015, p. 333).

[167] "Mamie Phippis Clark publicou o mestrado *The Development of Consciousness of Self in Negro Pre-School Children realizado no Howard University* em 1938, onde identificou que a autopercepção das crianças sobre a "negritude" ocorria de forma muito latente na infância o que permitiu a projeção dos seus estudos com as bonecas. Cf. Karera, A. (2010). *Profile of Mamie Phipps Clark. In A. Rutherford (Ed.), Psychology's Feminist Voices Multimedia Internet Archive*. http://www.feministvoices.com/bonnie-strickland/." (CRUZ, 2015, p. 333).

[168] "Ruth Hartley Horowitz é precursora no desenvolvimento e uso de técnicas para obtenção de dados acerca de classificação racial com bonecas, figuras e outros artefatos. É autora do texto *Racial aspects of self-identification in nursery school children* cujo objetivo foi o de identificar a percepção e identificação racial de crianças, com o uso de figuras, *em meninos e meninas de 2 a 5 anos em uma creche norte-americana*. Cf. Horowitz, R. E. (1939). *Racial aspects of self-identification in nursery school children. Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 7, 91-99." (CRUZ, 2015, p. 333, grifo nosso).

[169] Ver sobre em: http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/suprema-corte-dos-eua-elimina-segregacao-racial-nas-escolas-9570311#ixzz5GwcJN0IIstest. Acesso em: 26/04/2018.

[170] Ver em: http://www.feministvoices.com/ruth-hartley-horowitz/. Acesso em: 26/04/2018.

Num contexto de segregação racial tal qual o norte-americano, o resultado deste procedimento não poderia ser surpresa para ninguém. A questão é que este método seguiu sendo reproduzido em várias partes do mundo e, sobretudo, em países onde a questão racial ocupava e ainda ocupa lugar central em sua respectiva formação social, como é o caso do Brasil. Neste sentido, o resultado seguiu não variando muito, isto é, comprovando a existência do racismo já na infância. Este fato em nada tem a ver com a essencialização do racismo enquanto um fenômeno natural, inerente ao gênero humano. Pelo contrário, o teste apontava justamente para o oposto disso. Em 1955, por exemplo, uma psicóloga polonesa, Aniela Meyer Ginsberg [171], realizou este caminho, em uma pesquisa feita na cidade de São Paulo e, uma de suas conclusões foi que o "meio social" exercia "forte influência" neste processo de identidade racial, como logo veremos.

Segundo o trio de professoras da UFSCar, Ana Cristina Juvenal da Cruz[172], Anete Abramowicz[173] e Tatiane Cosentino Rodrigues[174]:

> A pesquisa da psicóloga polonesa Aniela Meyer Ginsberg intitulada Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de côr (1955) procurou estudar "[...] a atitude das crianças de idade escolar para com os seus colegas brancos e de côr" a partir dos marcadores de idade, sexo, meio social, e a côr dos examinados (GINSBERG, 1955, p. 311, sic). Ginsberg descreve essas atitudes em distintos grupos de escolares compostos por "crianças pobres operárias e artesãs", "crianças filhos de operários de nível econômico mais elevado" e, por fim, "crianças de uma escola particular [...] filhos de ricos" (GINSBERG, 1955, p. 315, sic). (CRUZ, 2015, p. 332).

Ainda segundo as autoras:

> Além da aplicação dos métodos de pesquisa com 208 alunos a autora procedeu a entrevistas com crianças de oito casos identificados como excepcionais, a fim de estruturar os dados. Como opção metodológica, Ginsberg se inspirou nas técnicas de H. G. Trager, M. Radke e H. Davis, que desenvolveram procedimentos baseados em parte no "jôgo de bonecas", em que as crianças devem escolher entre bonecas negras e brancas e "interpretação de quadros representativos" *(GINSBERG, 1955, p. 313, sic)*. O método das "interpretações dos quadros" inspirado no *show me test*, de Ruth Hartley Horowitz (1939), consiste em um meio de obtenção dos dados adotado por Ginsberg diante de casos em que se observou certo constrangimento das crianças ao se recusarem a responder determinada questão. O método de Horowitz de apresentar figuras e brinquedos às crianças negras e brancas para apreender a autoclassificação racial das mesmas, bem como identificar os mecanismos de preferências raciais em suas relações sociais no interior do espaço escolar, foram utilizados por Ginsberg para obtenção dos dados. (CRUZ, 2015, p. 332-33).

[171] Aniela Meyer Ginsberg atuou como professora de psicologia social na elitista ELSP, entre 1937-1940.
[172] Pós-Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Carlos e professora adjunta da mesma.
[173] Também pós-Doutora em Educação pela UFSCar e professora titular da mesma.
[174] Doutora em Educação e igualmente professora adjunta na UFSCar.

Por fim, o resultado desta pioneira pesquisa em terras brasileiras, nos revelou o seguinte cenário da questão racial em São Paulo (o que para nós possui relevante potencial generalizante do ponto de vista nacional):

> Igualmente sob inspiração norte-americana, Ginsberg aplicou as técnicas de Kenneth Bancroft Clark e Mamie Phippis Clark, que expandiram a pesquisa de Ruth Hartley Horowitz, empregando os "testes de escolha" [175]. Kenneth e Mammi Clark desenvolveram as técnicas com crianças entre três e sete anos de idade e destinaram perguntas às crianças sobre as bonecas e, posteriormente, pediram-lhes que colorissem desenhos de meninos e de meninas com a cor da criança. Muitas crianças negras utilizaram lápis de cera da cor branca ou amarela. Clark e Clark concluíram a existência de um desvio na construção da identidade racial das crianças negras [176]. *A partir desse escopo teórico e metodológico, Ginsberg empreendeu a pesquisa e salientou a forte influência do "meio social", expressão empregada para a definição da classe social nas atitudes "amigáveis" ou "menos favoráveis" das crianças de diferentes fenótipos, embora, em geral, demonstravam semelhantes respostas que atestavam "marcada preferência pelos brancos"* (GINSBERG, 1955, p. 311). Apontou ainda que "todos os examinados sem diferença de idade, sexo, meio social ou côr *mostram nos jogos marcada preferência pelos brancos"* (Op. cit., p. 338). Já as "crianças de côr", embora conservassem "o ideal branco", não deram aos negros "papel inferior". A autora utilizou para a classificação racial a "cor" da pele, "brancos, pretos e mulatos", em relação ao sexo utilizou a categoria ou indicador masculino e feminino e os "grupo de idade" crianças de 07 a 14 anos (Op. cit., p. 316). (CRUZ, 2015, p. 333-334, grifo nosso).

Estas pesquisas não enveredaram através do papel da família como o espaço privilegiado da estruturação do psiquismo, mas nos servem de base para o nosso argumento. Segundo uma outra importante pesquisa, realizada pelo Instituto AMMA Psique e Negritude [177], chamada "Os efeitos psicossociais do racismo", publicada em 2008, o "meio social" racista é determinante na formação da identidade do negro. Em determinado momento do livro, são apresentadas algumas entrevistas, normalmente sendo perguntado às entrevistadas acerca de

---

[175] "A técnica consistia em colocar figuras para que as crianças escolhessem a partir da pergunta 'Qual deles é você? ', onde o objetivo era identificar se as crianças reconheceriam nas figuras semelhanças consigo mesmas. Cf. Clark, K. B., & Clark, M. P. (1940). *Skin color as a factor in racial identification of Negro preschool children. Journal of Social Psychology*, 10, 159-169." (CRUZ, 2015, p. 333).

[176] Tal método não passou sem críticas. Vejamos uma delas: "Tal proposição foi muito criticada por Willian Cross Jr. (1991 apud ROCHA, 2005) um dos nomes mais destacados da *Black Psycology* e que desenvolveu um método de estágios de desenvolvimento para a identidade negra no contexto afro-americano. Cross Jr. é adepto da perspectiva de que a personalidade se desenvolve posteriormente à infância a partir de estágios mensuráveis. Para este autor, são as experiências de socialização que influem na construção da identidade, nesse sentido é que as sociabilidades desenvolvidas na infância e, em especial, nas unidades de educação para as crianças pequenas são fundamentais". (CRUZ, 2015, p. 334). Como podemos ver, para este autor, o processo determinante de socialização que conforma a construção da identidade está na escola, não na família.

[177] "O Instituto AMMA Psique e Negritude é uma organização não governamental cuja atuação é pautada pela convicção de que o enfrentamento do Racismo, da Discriminação e do Preconceito se faz necessariamente por duas vias: politicamente e psiquicamente. Foi fundado em 1995 por um grupo de psicólogas, ativistas, comprometidas e familiarizadas com o enfrentamento político, e que constatou que somente a via política não era suficiente. Desde então, o instituto tem buscado por meio de formação e prática clínica, identificar, elaborar e desconstruir o racismo e seus efeitos psicossociais." Ver sobre em: http://www.ammapsique.org.br/quem-somos.html. Acesso em: 20/05/2018.

sua posição sobre os "efeitos psicossociais do racismo". Vejamos algumas delas, começando pela resposta da psicanalista Isildinha Baptista Nogueira:

> **Faz sentido falarmos de efeitos psicossociais do racismo?** Isildinha - *Acho fundamental pensar como a questão social bate no inconsciente. Eu nunca deixei de trabalhar esse viés. É um assunto essencial, pois os efeitos psicossociais do racismo acabam por moldar a nossa conduta e o modo como nós pensamos, produzimos e sentimos. Eu entendo que é preciso, além da clareza das questões sociais, curar as feridas psíquicas. Elas existem e são as piores. Às vezes, a pessoa luta e consegue uma vitória pessoal ou social. Mas, ao mesmo tempo, ela se auto-destrói porque não se acredita. Não se vê capaz daquilo. Não se gosta. Internaliza a discriminação de tal forma que passa a se auto-discriminar sem se dar conta. Este é o perigo maior!* (NOGUEIRA, 2008, p. 41).

Achamos que esta resposta é bastante ilustrativa para o nosso tema, sem que com isso, apresente detalhadamente os caminhos mediadores pelos quais este processo se dá. Ainda assim, parece reforçar o nosso ponto. Contudo, para a mesma psicanalista:

> **Então somos todos preconceituosos?** Isildinha - *O ser humano na sua natureza é preconceituoso. Para criar o caráter identitário, temos como base o preconceito. O preconceito ajuda a diferenciar um grupo de outro. Agora, quando esse viés da natureza humana se exacerba, caímos na discriminação e quando ela se fecha absolutamente caímos no racismo. A partir daí é o horror. Hitler não nos deixa mentir acerca das consequências do racismo.* (NOGUEIRA, 2008, p. 42).

Neste ponto, não podemos concordar com a análise apresentada pela intelectual, para nós, a autora acaba por expressar dimensões de naturalização do preconceito, ou, no mínimo, parece buscar conectar diretamente os juízos prévios que a mente humana corriqueiramente costuma fazer com a ideologia do racismo. As muitas mediações existentes nesse caminho, colocam tal leitura de Isildinha, no mínimo, no terreno da imprecisão. Passemos à outra entrevista, agora com Liane Zink, uma psicoterapeuta corporal:

> **Efeitos psicossociais do racismo, isso faz sentido?** Liane - *Todo o sentido. Nesse caso, são as circunstâncias sociais e históricas que interferem no corpo psicológico. Foi o que vimos na oficina do AMMA: os "escravos" sem voz, sem poder gritar, sem poder falar. Quer dizer, eu acredito que o emocional é feito por meio do social, como a gente acabou de falar. A pergunta é: como emocionalmente podemos quebrar essas amarras?* (ZINK, 2008, p. 52).

Em partes, esta é a nossa hipótese: a base daquilo que se expressará como valores, ideias e posturas racistas, pode já estar assimilada pela criança – não na forma de juízos morais ou saberes científicos, mas como carga afetiva, emocional – antes mesmo da sistematização da linguagem, tal como o mecanismo da assimilação do "não", não enquanto um significante, mas como significado, isto é, enquanto conteúdo internalizado, expresso, por exemplo, como movimento da cabeça simbolizando o conteúdo/significado de negação. Este mecanismo se realiza através da relação entre a criança e os pais, no interior do seio familiar. Para que se possa

"quebrar emocionalmente essas amarras", diversos fatores socioeconômicos e políticos – em última instância, condições objetivas e subjetivas – precisam estar dadas. Pincelaremos alguns elementos deste assunto ao longo do trabalho. Por ora, voltemos ao mecanismo de internalização das relações sociais enquanto cargas afetivas. Desdobrando reflexões sobre a dinâmica de assimilação do "não", Iasi (2012, p. 140-141) nos diz o seguinte:

> A dinâmica descrita nos revela que a base daquilo que será expresso num conjunto de significações (na verdade significantes) pode já estar assimilada sem que, no nível consciente, o sujeito tenha como expressar tal conteúdo utilizando a linguagem. A dificuldade corriqueira do tipo "eu compreendo mas não sei explicar, me faltam palavras, sei explicar, mas não consigo escrever" demonstra que existe uma diferença entre a substância dos conteúdos interiorizados e suas formas de expressão.

Neste momento, achamos significativo, apresentar a instigante analogia proposta por Mauro Iasi acerca deste mecanismo da formação do psiquismo na criança e o raciocínio de Marx para diferenciar *valor* de *valor de troca*. Vejamos:

> Sabemos que, segundo o pensador alemão, o valor de troca é mera forma de expressão do valor, que constitui sua substância. Ora, para que o valor de troca possa expressar-se, é necessário que sua substância tenha prévia existência na forma de uma certa quantidade de trabalho humano abstrato socialmente necessário. Por analogia (e só por analogia), a substância de um valor social (seja uma prescrição moral, como não andar por aí pelado, ou mesmo uma conduta prática do tipo "não coloque o garfo na tomada") pode estar incorporada como carga afetiva e se expressar ou não no corpo de códigos linguísticos. (IASI, 2012, p. 141).

E mais, no que nos interessa centralmente saber:

> Uma certa visão de mundo, uma consciência social, expressa-se numa linguagem (Gramsci, 1978), mas aquilo que está expresso encontra sua substância em algo que dela se diferencia e que a ela não pode ser reduzida. Isto significa que podemos estar confundindo a forma de expressão com a substância[178]. Neste sentido, a elaboração de Marx e Engels (1976) é extremamente reveladora. Segundo estes autores, os pensamentos dominantes são apenas *expressão* ideal das relações materiais dominantes, ou, ainda, *expressão* das relações que fazem de uma classe a classe dominante (Marx e Engels, 1976, p.56). Ora, mas estas relações dominantes seriam aquelas que ocorrem no âmbito da produção do valor, no eixo da relação entre capitalista e o vendedor da força de trabalho. Não é esta a relação, pelo menos em princípio, que encontramos na família. Freud já nos forneceu uma pista ao mencionar que os pais apresentam, por meio de sua ação, as demandas e valores de uma certa sociedade. Isto se dá evidentemente de maneira mediada. Temos que supor, então, que a substância de um valor possa ser transposto para outra forma, neste caso para outra relação concreta – a família –, sem que perca sua essência (o que de fato ocorre com as mercadorias e as metamorfoses do valor). (IASI, 2012, p. 141-142).

Do nosso ponto de vista, o trabalho do psiquismo expressa, portanto, a seguinte equação: "impulso – exigências e limitações do mundo externo – trabalho de mediação do ego levando em conta que a fonte das demandas e exigências é também a fonte da afetividade ou a garantia

[178] "(...) o valor de troca só pode ser a maneira de expressar, a forma de manifestação de uma substância que dele se pode distinguir" (MARX apud IASI, 2012, p.141, n.114).

da sobrevivência – adaptação, fuga, atividade". Além disso, "amoldamento e interiorização de exigências externas como se fossem do próprio sujeito. A criança aprende procedimentos e atua em outras situações com base nesta referência primária" (IASI, 2012, p. 146-147).

Para Freud, as relações primárias podem ser revividas em diferentes situações, por meio de processos associativos. Iasi (2012, p. 147), baseado no psicanalista de Viena, afirma que:

> Neste caso, não são propriamente repetidas ou recordadas, mas ocorre uma "atuadação", ou seja, nos nossos termos, a forma, as circunstâncias, as pessoas mudam, mas a essência da vivência é recordada e representa-se por meio de uma atitude, procedimento, medo, culpa ou qualquer outra forma. Assim, a substância de um valor – por exemplo, todo valor de uso se obtém mediante um valor de troca – pode permanecer a mesma e expressar-se em diferentes contextos, ainda que de maneira inconsciente e sem que o sujeito tenha que descrevê-la com as ferramentas da consciência.

A questão é que, por este caminho lógico, uma importante pergunta acaba por se impor, exigindo de nós uma resposta à altura. A pergunta é: porque o *ego* opta pela aceitação das exigências externas, isto é, cedendo (ou sendo "derrotado") pelo superego, em detrimento do *id* (os impulsos básicos, as cargas pulsionais e instintivas) que, supostamente, seria mais essencial ao organismo vivo? "A resposta está naquilo que, na constituição da forma deste trabalho psíquico, Freud destaca como uma dinâmica essencial: o complexo de Édipo[179]" (IASI, 2012, p. 147). Ainda segundo Iasi (2012, p. 147-148):

> Guardadas as conhecidas críticas sobre a universalização desta dinâmica psíquica (Reich [1932]; Poster, 1979), sua funcionalidade aqui é evidente. Uma vez que as pulsões não são de natureza idêntica, ou seja, algumas delas são ligadas a um conjunto de instintos relacionados diretamente à sobrevivência física do organismo vivo

[179] Freud se inspira na mitologia grega para tal caracterização do seu complexo estudo. Vejamos uma sinopse do mito de Édipo: "Édipo (em grego antigo Οἰδίπους, transl. Oidípous) é um personagem da mitologia grega. Famoso por matar o pai e casar-se com a própria mãe. Filho de Laio e de Jocasta, pai de Etéocles, Ismênia, Antígona e de Polinice. Segundo a lenda grega, Laio, o rei de Tebas havia sido alertado pelo Oráculo de Delfos que uma maldição iria se concretizar: seu próprio filho o mataria e que este filho se casaria com a própria mãe. Por tal motivo, ao nascer Édipo, Laio abandonou-o no monte Citerão pregando um prego em cada pé para tentar matá-lo. O menino foi recolhido mais tarde por um pastor e batizado como 'Edipodos', o de 'pés-furados', que foi adotado depois pelo rei de Corinto e voltou a Delfos. Édipo consulta o Oráculo que lhe dá a mesma previsão dada a Laio, que mataria seu pai e desposaria sua mãe. Achando se tratar de seus pais adotivos, foge de Corinto. No caminho, Édipo encontrou um homem e, sem saber que era o seu pai, brigou com ele e o matou, pois Laio o mandou sair de sua frente. Após derrotar a Esfinge que aterrorizava Tebas, que lançara um desafio ('Qual é o animal que tem quatro patas de manhã, duas ao meio-dia e três à noite?'), Édipo conseguiu desvendar, dizendo que era o homem. 'O amanhecer é a criança engatinhando, entardecer é a fase adulta, que usamos ambas as pernas, e o anoitecer é a velhice quando se usa a bengala'. Conseguindo derrotar o monstro, ele seguiu à sua cidade natural e casou-se, 'por acaso', (já que ele pensava que aqueles que o haviam criado eram seus pais biológicos) com sua mãe, com quem teve quatro filhos. Quando da consulta do oráculo, por ocasião de uma peste, Jocasta e Édipo descobrem que são mãe e filho, ela comete suicídio e ele fura os próprios olhos por ter estado cego e não ter reconhecido a própria mãe. Após sair do palácio, Édipo é avisado pelo Corifeu que não é mais rei de Tebas; Creonte ocupara o trono, desde então. Édipo pede para ser exilado, mandado embora. Pede, ainda, para que Creonte cuide das suas duas filhas como se fossem suas próprias. A história está recolhida em Édipo Rei e Édipo em Colono de Sófocles [...] Também não podemos esquecer da influência que esse mito teve sobre Freud que deu nome ao complexo de Édipo para todos os meninos que são apaixonados pela mãe na infância". Ver em: http://www.ebah.com.br/content/ABAAAe6rEAL/lenda-edipo. Acesso em: 30/04/2018.

> (comer, respirar, manter a integridade física, beber etc.), não podem ser burladas pelos mecanismos de adaptação do *ego*, nem deslocadas ou substituídas, enquanto outros, de ordem mais afetiva e ligados à sexualidade, se prestam a estas ações do ego. Segundo Freud, como sabemos, na relação familiar triangular, que ele edifica como universal, a criança escolhe um objeto externo e identifica nele seu objeto. O terceiro elemento que de fato disputa com a criança esta atenção afetiva e emocional recebe a projeção de toda a carga negativa de destrutividade. Melaine Klein lê esta dinâmica de maneira a nos informar que estas cargas (afetividade e destrutividade, amor e ódio) coexistem na criança, mas, por se tratar de uma contradição que produz no psiquismo uma ansiedade por seu caráter ambivalente, ela projeta para fora estas cargas em objetos separados.

No caso, uma carga de amor (afetividade) projetada na mãe ou no pai, e outra de ódio (destrutividade) no outro adulto responsável. A criança irá travar uma disputa desigual com os adultos, buscando garantir a plena integração emocional e afetiva com um dos dois desses componentes da família nuclear. A terceira parte desta relação triangular – isto é, o objeto onde estará projetado o ódio destrutivo – despertaria um conjunto de ameaças reais ou simbólicas (não que estas também não sejam, de alguma forma, reais), nas quais Freud destacou justamente o medo da *castração*. É neste sentido que:

> Diante deste impasse, a criança, devido à natureza mais maleável dos impulsos sexuais afetivos, os reprime em nome da autopreservação física. A substância última desta dinâmica é que na luta entre o desejo e a sobrevivência a criança abre mão do desejo. Como vemos, ainda que a forma social se altere substancialmente e possamos mesmo falar em inexistência do complexo de Édipo em determinadas sociedades, sua funcionalidade para a inserção dos indivíduos numa divisão hierárquica do trabalho parece ser evidente. (IASI, 2012, p. 148).

Portanto, para além da clássica composição triangular da família nuclear burguesa – forma esta que Freud acaba por universalizar –, sua descoberta, isto é, o mecanismo para o desenvolvimento do complexo de Édipo, parece ter por base, mais precisamente, "uma relação de identidade restrita a algumas pessoas, uma rígida diferenciação de papéis sexuais e uma ameaça, muito mais que simplesmente simbólica, contra as manifestações da sexualidade infantil". (IASI, 2012, p. 148). Contudo, é preciso observar mais profundamente este mecanismo:

> Mark Poster (1979) argumenta que estas precondições não estão dadas para a espécie humana, meramente pelo fato de que as crianças são em qualquer época ou contexto social criadas por adultos e que a ameaça à sexualidade infantil é uma constante. Segundo este autor, esta generalização é tão indevida quanto a tentativa de universalizar o capitalismo pelo fato de que "os seres humanos sempre produzem e consomem" (Poster, 1979, p.39). O chamado complexo de Édipo pressupõe, ao contrário, uma certa relação de poder e autoridade, vivida pela criança primeiro como uma força externa que se impõe aos seus desejos pulsionais, de maneira que uma "ansiedade inicial da criança confrontada por uma ameaça é agora substituída por uma ansiedade interna (culpa)" (IASI, 2012, p. 149).

É exatamente neste sentido que:

> O fundamento de todo o argumento desenvolvido por Poster é a diferença entre o efeito psicológico quando o impulso é confrontado com uma força externa, o que geraria "vergonha", e quando se confronta com uma força interna, levando à culpa. É extremamente relevante a homologia que existe entre este argumento e a afirmação de Nobert Elias (1993), segundo a qual o desenvolvimento daquilo que chama de processo civilizador coincide com a mudança do controle externo para o "autocontrole". (IASI, 2012, p. 149).

Apesar do reconhecido fato de que o pai da psicanálise universaliza a sociedade e a família burguesa, pelo outro lado, não naturaliza o complexo de Édipo, atribuindo a ele mecanismos biológicos, orgânicos e/ou naturais. Seu caminho o leva para a evidência de que esta "poderosa dinâmica psíquica depende das relações familiares". Vejamos nas suas próprias palavras:

> As crianças pequenas são amorais... O papel que mais tarde será desempenhado pelo superego está no começo entregue a um poder externo, a autoridade parental. A influência dos pais governa a criança, oferecendo provas de amor e ameaçando com punições que são, para a criança, sinais de perda de amor e estão fadadas a causar medo nela. Essa ansiedade realista é a precursora da subsequente ansiedade moral... Somente mais tarde é que a situação secundária se desenvolve (que todos nós estamos dispostos a considerar a situação normal), quando a coerção externa é internalizada e o superego toma o lugar da ação parental. (FREUD apud IASI, 2012, p. 149).

Portanto, uma identidade entre o sujeito do amor e ódio, administrando as "provas de amor" e as "ameaças de punição" pelo mesmo objeto externo, isto é, a ação parental, é uma das condições da construção de estrutura psíquica da criança no seio familiar. Contudo, não podemos reproduzir o grande erro de Freud (também do congresso brasileiro e da direita como um todo) e universalizar o conceito de família nuclear burguesa (e, no nosso caso em particular, a famosa "tradicional família brasileira")[180] como se fosse "a" família. Neste sentido:

> Como argumentará Poster, e que nos parece óbvio, este não é um dado invariável, ao contrário, depende da forma de família na qual a criança se insere. O fundamento da ansiedade produzida na criança, e que deve mobilizar suas defesas o suficiente para que reprima o desejo pulsional, encontra-se no fato de que sua agressividade dirige-se para o mesmo objeto de amor. Vimos no raciocínio Kleiniano que a criança tende a projetar separadamente suas cargas de afetividade e agressividade em objetos distintos. (IASI, 2012, p. 150).

[180] "Em função da grande carga afetiva mobilizada na opção conservadora, ela exige e pressupõe a repressão da sexualidade, como já analisou brilhantemente Willian Reich. Por isso o fascista e o conservador é um *moralista*. O moralismo e suas manifestações associadas, como a intransigente defesa da família, por exemplo, são um elemento constante no discurso conservador, mas aqui também é necessário a alteridade, um outro que ameace a ordem e a harmonia do padrão moral, daí que não nos espanta que o discurso conservador associe o nacionalismo, a irracionalidade, o moralismo com a homofobia. Por fim, o fascismo sempre foi um crítico da democracia e do regime parlamentar e defendeu a solução autoritária. O conservadorismo é sempre elitista. A noção de supremacia, seja racial ou outra qualquer, age aqui como a convicção que o governo deve ser entregue a uma elite capaz, forte e moralmente firme, para conduzir a sociedade na direção correta. No fundo o autoritarismo é uma consequência de tudo o que foi dito, pois aquele que clama contra o desvio moral, o risco da corrupção, na verdade está clamando por controle, inclusive contra seus próprios impulsos. Todo conservador é um sádico [masoquista]". Ver em: https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/15/de-onde-vem-o-conservadorismo/. Acesso em: 05/05/2018.

Sendo assim, vejamos como este mecanismo se aplicaria em outras formas de família que não a forma "clássica" triangular burguesa:

> Suponhamos uma família como a camponesa ou aristocrática dos séculos XVI e XVII, tal como nos apresenta Poster (1979); o que as caracterizava eram as relações com uma multiplicidade de adultos evidenciadas pelo baixo grau de afetividade entre os membros, menos ainda em relação aos pais biológicos. Esta estrutura permitiria o livre deslocamento da raiva e da afetividade, inclusive na forma de impulso sexual, entre esta multiplicidade de objetos, levando ao fato de que, diante de uma não correspondência com alguma norma externa, o indivíduo apresentasse sentimentos de vergonha e não propriamente de culpa. (IASI, 2012, p. 150).

Passemos agora à uma análise das possibilidades de funcionamento deste mecanismo edipiano em diferentes formas de família, inclusive a forma patriarcal da família escravista colonial brasileira.

3.5. Diferentes formas de família e algumas mediações nos mecanismos do complexo de Édipo

Nestas formas de organização familiar (não triangular), o mecanismo da vergonha acaba por se sobressair ao da culpa, justamente porque a necessidade de aprovação das ações individuais era muito mais públicas do que privadas, muito mais externas, portanto, do que de "autocontrole", via culpa, desenvolvido no interior de uma família nuclear burguesa. Neste mesmo sentido, muito mais da comunidade do que apenas dos pais biológicos, bem como as sanções também eram muito mais públicas e, de certa forma, realizadas pela própria comunidade, do que privadas do ponto de vista da ação parental. O caso de famílias camponesas organizadas em aldeias, por exemplo, demonstra que o mecanismo de formação educacional das crianças se dava muito mais pela própria comunidade do que apenas do ponto de vista da ação parental nuclear. Portanto, a vergonha ganha centralidade como mediadora das cargas afetivas e emocionais em detrimento da "culpabilizante" dimensão interna de "autocontrole". Pensando a estrutura familiar do Brasil colonial, Marcel Freitas (2011, p. 67) nos apresenta as seguintes reflexões:

> Numa situação em que diversos seres humanos estavam sujeitados a outros econômica, social e psicologicamente, é de se esperar que o sadismo e o masoquismo florescessem. Deste modo, o costume de açoitar escravos era costume público e anunciado com antecedência por tambores que rufavam veementemente. Homens, mulheres, crianças, negros, brancos, mestiços, índios aculturados, ricos, pobres, todos iam assistir e fruir o flagelo. Este se configurava como autêntico espetáculo que mesclava licenciosidade e crueldade. Narradores estrangeiros ficavam surpresos como

> a turba exultava a cena e como pedia mais violência (ARANA, 1960). A cada corte desferido nas ancas do escravo – em tais punições a maioria das vítimas era homens – quando sangue, suor e lágrimas se misturavam, a multidão ensandecida exortava o carrasco.

Se fizermos uma analogia do complexo de Édipo com a organização familiar patriarcal e escravista colonial brasileira, pensando na estruturação do psiquismo da criança negra escravizada[181], castigada publicamente de forma brutal e sistemática, o mecanismo da vergonha pode constituir – e aqui não mais do que como uma hipótese – uma primeira base psíquica do auto-ódio, já que esta violência se justificava, sobretudo, pela sua própria condição de criança escravizada negra. Normalmente este castigo não era aplicado diretamente pelas mãos do senhor, mas sim do capataz ou feitor. Este elemento é importante para a reflexão que agora fazemos. O feitor poderia ser branco ou negro, o que não mudaria de fundo a equação, ainda que possa ter nuances. A questão é que o deslocamento de seu ódio e a necessidade de dar-lhe vazão via agressividade provavelmente se identificaria com esta figura. Já que fora da forma nuclear burguesa, a possibilidade de deslocamento destas cargas pulsionais poderia se realizar com outras figuras. Mas a mediação central parece estar no objeto, necessariamente branco – o "senhor" ou a "senhora".

Por este caminho, o ideal-do-ego da criança escravizada – ou seja, a dimensão da sua carga afetivo-amorosa – tenderia a se identificar com um objeto necessariamente branco, sobretudo o próprio senhor de escravos, já que estão referenciadas justamente nele, as possibilidades de sua própria sobrevivência, através da garantia dos provimentos, das mais variadas ordens, necessários a sua reprodução (moradia, comida, roupas etc.), ainda que escassos e precários, na maior parte das vezes. Tal mecanismo assumiu, por vezes, características "paternalistas", como vimos em Memmi (2007).[182] Está identificado, também neste mesmo senhor, a possibilidade de manutenção da sua integridade física, pela via do

[181] Referimo-nos às crianças que aqui nasciam, contudo, é valido apontar o processo que se dava com as crianças que aqui chegavam também, principalmente no Cais do Valongo, o principal mercado de negros escravizados do Brasil e um dos maiores do mundo. Vejamos algumas notas do "*Relatório parcial da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra no Brasil – OAB/RJ*": "A mácula da desumanização daquelas crianças e jovens ficava caracterizada nas caminhadas em que seguiam nus pelas ruas do Rio de Janeiro. Eram contados e separados uns dos outros, num tratamento que nem mesmo deveria ser destinado a animais de rebanho. No instante da venda, depois de contados, eram apalpados sem qualquer respeito, inclusive em suas bocas e partes íntimas, naquele momento com forte violação da intimidade e da dignidade humana daquelas pessoas." (DIAS, 2016, p. 37).

[182] Depois de assumir e aceitar sua condição de usurpador, auto elevando-se e constantemente rebaixando o colonizado, o colonizador se permitiria viver quase relaxado, benevolente e mesmo benfeitor. Segundo Memmi: "O colonizado só poderia lhe ser *grato* por abrir mão do que lhe cabe. É aqui que se inscreve a espantosa atitude mental chamada de *paternalista*. O paternalista é aquele que, uma vez admitidos o racismo e a desigualdade, se pretende generoso para além deles. Trata-se, se assim quisermos, de um racismo caridoso – que não é nem o menos hábil nem o menos rentável. Pois o paternalismo mais aberto se revolta assim que o colonizado *reivindica* alguma coisa. (MEMMI, 2007, p. 112).

"perdão" (cristão), já que também era o senhor quem possuía o real poder do perdão/ameaça, podendo livrá-lo ou não dos castigos e punições. Para além de todo o "caldo cultural" (tradições, normas, regras etc.) do período, onde, desde a mais tenra infância, a criança negra aprendia (no seu próprio corpo) que seu corpo representava todo o "mal" que ali existia.

Por isso, em última instância, esta identificação do ideal-do-ego com o objeto branco se dava, sobretudo, em nome de sua "autopreservação", objetivo "fim" do *ego*. Sendo assim, relembremos algumas dimensões do *ego*: a primeira coisa a saber é que, esta especial instância psíquica, é orientada pelo chamado "princípio do prazer". Como vimos, tal princípio não se baseia, segundo o pensador vienense, "em magnitudes absolutas sentidas como prazer ou desprazer, mas antes no ritmo e nas modificações de estados sentidos pelo ego como sinais de perigo às alterações destas magnitudes". Neste sentido, "o reinado do princípio do prazer supõe, portanto, mais a percepção sensorial (seja interna ou externa) do que "julgamento" propriamente, o que implicaria valores". Parece-nos fazer sentido que o princípio do prazer suponha mais a "percepção sensorial" (seja interna ou externa), e, do ponto de vista da criança negra, inserida nesta dinâmica, tal estrutura apresentada por Iasi, parece descrever de fato a sua situação. Literalmente "prazer" em "não sentir dor" – autopreservação! Vejamos: "Diante deste impasse, a criança, devido à natureza mais maleável dos impulsos sexuais afetivos, os reprime em nome da autopreservação física. A substância última desta dinâmica é que na luta entre o desejo e a sobrevivência a criança abre mão do desejo".

Ainda pensando acerca da forma familiar "aristocrática", tal como descrita na citação supracitada, a organização do lar também muito nos interessa, justamente por se assemelhar, de alguma maneira, com a forma de organização da família patriarcal escravista-colonial brasileira [183]. O castelo da aristocracia europeia pode ser grosseiramente comparado à casa-grande brasileira. Neste espaço de grandes proporções, não moravam apenas os pais e os filhos, moravam, na verdade, uma enormidade de empregados e criados e, no caso brasileiro, estes eram negros e escravizados. Basicamente, os filhos brancos não eram criados pelos pais brancos, mas sim pelos criados negros. Por isso que Iasi (2012) nos afirma, em um sentido bem semelhante, que estas particulares relações com uma multiplicidade de adultos[184], evidenciavam um baixo grau de afetividade entre os membros, "menos ainda em relação aos

[183] Esta variou bastante ao longo dos séculos, desde os primeiros momentos do Brasil colônia, até o fim da escravidão, apresentando diversas nuances também entre a organização familiar no campo e na cidade. Pretendemos, em outros trabalhos, aprofundar este tema tão vasto e revelador para o nosso tema.

[184] Lembramos aqui que estamos nos referindo a particularidade destas formas familiares e, justamente por isso, não a todas. Já que a forma de família comunal (também com uma "multiplicidade de adultos") existente no período de comunismo primitivo, em nada se assemelhava com a multiplicidade de adultos na criação dos novos seres sociais desta forma "aristocrática" de família, por exemplo.

pais biológicos". O que possibilitaria uma identificação projetiva de amor e ódio com objetos para além dos pais biológicos, como vimos. Entretanto, somente o patriarca, e em alguns momentos a sua esposa, poderiam punir (ou mandar punir) quem quer que fosse.

Do ponto de vista específico da senhora branca, o ódio às escravizadas era explícito – talvez como forma de dar vazão ao seu desejo sexual reprimido, conformado pela submissão patriarcal e também pelo abandono afetivo-sexual realizado pelo marido, já que este, na maior parte das vezes, só se relacionava sexualmente com ela para a reprodução e, encontrava nas escravizadas, a dimensão do prazer. Por isso, estas esposas normalmente castigavam (ou mandavam castigar) violentamente as negras escravizadas, que já tinham sido castigadas com o estupro sistemático realizado pelos senhores. Ou seja, as negras escravizadas eram duplamente castigadas. Eram castigadas pelas senhoras, simplesmente porque já tinham sido castigadas (estupradas) pelos senhores! Vejamos o pesado relato de Freitas (2011, p. 67):

> As mulheres brancas, talvez como forma de compensação da submissão que padeciam aos maridos, exageram no sadismo quando puniam alguma escrava, exagero esse que não era frequente no caso da punição aos escravos. Numa leitura psicológica, podemos entender que também exteriorizavam a libido – energia sexual reprimida – nestas torturas. Freyre (1998) relata iaiás que, literalmente, destroçavam dentes de negras com o sapato e outras que mandavam cortar os mamilos das negrinhas recém entradas na puberdade, como se elas fossem as responsáveis pelos olhares gulosos dos esposos brancos. Sérgio Diogo Teixeira (apud POMER, 1980) descreve a história de Dona Ana Paes, fazendeira de Goiás. Suspeitando que uma das escravas da fazenda estaria grávida de seu marido, Dona na aguardou pacientemente o nascimento do bebê; quando este nasceu, ordenou que suas escravas arrumassem luxuosamente uma mesa de jantar. Então, ela mesma fez questão de servir assado o recém-nascido. Partindo friamente a coxinha do bebê, atirou o pedaço no rosto do marido, que estava em choque, e gritou: "anda bandalho, come o teu filho!".

O homem negro escravizado também foi, por vezes, utilizado como objeto sexual das senhoras (e, por vezes, também dos senhores[185]). E aqui se apresenta a dimensão da repressão sexual do homem negro escravizado. Marcel Freitas (2011) apresenta a questão descrevendo-nos a vida matrimonial das jovens senhoras brancas, que casavam muito cedo, normalmente com um senhor de muito mais idade. Vejamos:

> Era hábito naqueles tempos que meninas brancas de 13, 14 anos se casassem com homens na casa dos 50 anos. Em alguns anos o marido decrescia física e sexualmente – sobretudo pelas condições adversas de trabalho [186] e/ou pela vida licenciosa que levavam e, em razão disso, juntamente com a tentativa de escapar de relações

[185] "Também existiam relações homoeróticas – explícitas, como nos casos em que os senhores exigiam ser sodomizados por seus escravos ou vice-versa – ou sutis, como é o caso lésbico descrito a seguir pelo Padre Lopes Gama (apud MOTT, 1988, p. 88): 'Conheço uma respeitável Sibita que, creando uma negrinha que hoje terá seus 14 anos, esta não vae de noite para a cama sem que primeiramente se deite no regaço de sua yayá gorda, que está lhe dando trincos na carapinha e fazendo mechas do vestido da pateta, e chupando-as até adormecer! Aqui há porcaria, má creação e desaforo'". (FREITAS, 2011, p. 68).

[186] Aqui precisamos discordar do autor, já que os senhores de escravos... não trabalhavam!

> opressoras como marido, algumas delas tinham amantes negros e jovens. (FREITAS, 2011, p. 67).

Contudo, é nesta dinâmica que se revela mais claramente a repressão sexual do homem negro. Se fosse pego com alguma negra escravizada que, por acaso, fosse "amante" do senhor (que tivesse sido ou ainda que pudesse vir a ser), era brutalmente castigado. Pior ainda seria se fosse com alguma "sinhá". Segundo Freitas (2011, p. 67):

> A mulher deveria ser bastante ardilosa e astuta para proceder assim, pois, embora a sociedade fosse complacente com as relações de brancos com escravas, punia severamente as relações de escravos negros com senhoras brancas. Muitos negros foram sumariamente castrados pela simples suspeita de ter atraído o desejo de alguma sinhazinha. Bonfini, em sua obra América Latina (apud Arana, 1960) revela que muitas sinhás-moças eram criadas se roçando em 'moleques de cor' e porventura entregavam-se sexualmente a eles. Quando tal fato era descoberto, a moral patriarcal ibérica atuava ferozmente: o negro era 'capado' e sua ferida salgada; a rapariga, com um reforçado dote, era casada às pressas com um primo pobre ou um jovem mancebo ('solteirão') de algum vilarejo distante, que não tinha ficado sabendo das notícias sobre ela.

Nesta ordem societária, os filhos brancos também poderiam ser castigados publicamente, no entanto, apenas, talvez, com uma "palmatória". A dimensão "pública", aqui, não tem o mesmo sentido da comunidade camponesa organizada em aldeias, por exemplo. Tampouco a dimensão espetaculosa protagonizada pelos escravizados que eram açoitados em praça pública. Aqui, é justamente o contraditório mecanismo da vergonha de apanhar "publicamente", "ainda que dentro de sua própria casa" – já que isto acontecia, por diversas vezes, na frente do conjunto de criados escravizados negros – e, poderia se expressar com o sinal invertido em relação à vergonha da criança negra; nossa hipótese é: se no caso da criança negra a vergonha se expressava em auto-ódio (e/ou revolta), na criança branca, se expressava enquanto ódio dos negros. Nada poderia ser mais embaraçoso do que, ainda que momentaneamente, ocupar o lugar do corpo negro. Apanhar na frente daqueles que, com seus corpos "feitos" (provavelmente por Deus), "naturalmente" para o trabalho e, por isso mesmo, também para a punição[187], só poderia gerar ódio. Este corpo-coisa-punição agora também o assistia ser punido. O ódio ao negro representava, neste sentido, que o corpo branco nunca deveria se aproximar, simbolicamente ou não, do corpo que foi criado para "trabalhar e ser punido". Além do trabalho, este corpo animalizado, cumpria a importante função de utilização sexual do mesmo, como logo veremos.

A própria amamentação, muitas vezes, era realizada pelas escravizadas amas de leite, sendo estas o primeiro vínculo afetivo de muitas crianças brancas. A questão é que, nesta

[187] Já que o próprio entendimento do senso comum de trabalho é exatamente esse – punição!

particularidade, o *ego* não precisava deslocar ou reprimir os impulsos libidinais desta criança branca, sobretudo do menino, e isto quer dizer que a sua "iniciação" sexual[188] poderia se dar inclusive por uma de suas próprias amas de leite, ou seja, justamente seu primeiro vínculo afetivo. Este livre trânsito do desejo sexual da criança branca pode constituir o primeiro momento de assimilação da "superioridade" branca, ou seja, a base na estrutura psíquica do que irá se expressar no que poderíamos chamar de "etnocentrismo" branco brasileiro, ao mesmo tempo em que se fixa no corpo negro a exclusividade da dimensão sexual (animalesca). E aqui uma enorme série de significantes vem em conjunto: coisa, ferramenta, mercadoria, preto, macaco, quente, grande etc. Segundo Freitas (2011, p. 65):

> A dupla moral, característica da sexualidade brasileira até os dias de hoje, se manifestava no fato de que, entre outras coisas, o senhor, por pudores e preceitos religiosos, se reprimia sexualmente com a esposa branca – figura destinada exclusivamente à reprodução – mas, geralmente, não tinha freios no relacionamento com as escravas, tidas como meros objetos. Tais relacionamentos muito frequentemente marcavam de modo permanente o psiquismo dos homens daquele período, como mostra o exemplo narrado por Raoul Dunlop (apud FREYRE, 1998): certo jovem de tradicional família escravocrata do Sul do Brasil, para excitar-se sexualmente perante a noiva branca, teve que levar para os aposentos matrimoniais a camisola úmida de suor de sua escrava negra, sua amante desde que ele entrara na adolescência.

O "livre trânsito" do desejo sexual-afetivo, neste aspecto, expressaria a *posse* do corpo negro, enquanto *coisa*, enquanto um "corpo inferior", ou ainda, basicamente enquanto um "não corpo". Literalmente, portanto, um *objeto sexual*, que satisfaz o princípio de prazer do *ego* do branco. Isto não quer dizer que não existissem regras e normas que se apresentassem enquanto restrições, do ponto de vista do desejo, às crianças brancas; pelo contrário. Existiam diversas regras e normas que deveriam ser internalizadas, a questão é que tais regras, normas e tradições apenas seriam de naturezas diferentes, o que conformaria, portanto, um outro superego, se assim pudermos falar.

Ou seja, o conjunto de normas e regras a ser internalizado – tradições familiares, nacionais e raciais – informava que o corpo negro era uma coisa, mercadoria, nada mais do que

[188] Segundo Marcel Freitas: "Os pais – senhores de engenho – sempre viam com olhos simpáticos e de silenciosa condescendência à iniciação sexual dos filhos e netos varões com as negrinhas imberbes (FREYRE, 1998)." (FREITAS, 2011, p. 64). Ainda segundo este autor, referenciando-se nos relatos de Gilberto Freyre: "Segundo as tradições rurais nos engenhos, até as senhoras – algumas mães mais desembaraçadas – incentivavam que os filhos fossem para os braços das negras e mulatas. Sobre isso, Freyre (1998: p. 113) aponta que: 'Nenhuma casa grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou donzelões. *O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com sua docilidade de escrava: abrindo as pernas ao primeiro desejo do senhor-moço. Desejo não, ordem.*'" (FREITAS, 2011, p. 64, grifo nosso). Como sabemos, não somente a "iniciação", como a continuação desta violência sexual (estupro) para com as escravizadas até a vida adulta. Este menino branco se tornará o novo senhor de escravos, que seguirá estuprando escravizadas e, reproduzindo este ciclo de violência. Além disso, por uma série de outras mediações históricas e sociais, esta também é uma das (violentas e infelizes) bases ontológicas da miscigenação brasileira.

uma etapa anterior da evolução humana e, por isso mesmo, mais animalizada e sexualizada. Contudo, era com este corpo negro que se estabelecia os primeiros vínculos afetivos, já que os pais biológicos "criavam" os filhos juntos com os empregados, sendo estes muitas vezes os principais responsáveis, como as amas de leite. Neste exato sentido, o *ego* da criança branca poderia livremente desejar este corpo, sem que com isso, o superego acusasse qualquer restrição, externa ou interna, isto é, constrangimento ou culpa! Estas são apenas algumas reflexões introdutórias, que ainda carecem de rigoroso desenvolvimento. Por ora, voltemos ao complexo de Édipo, apresentando-o em uma amplitude um pouco maior. Vejamos o que nos diz Iasi (2012, p. 150):

> A condição para a emergência do complexo de Édipo, portanto, é a confluência de algumas variantes: a redução ou quase exclusividade dos objetos de identificação, a identidade de objetos de amor e ódio, a ambivalência daí resultante e, fundamentalmente, uma contradição que oponha realidade e desejo, pulsão e normatização social restritiva.[189]

Agora observemos como Mark Poster (apud IASI, 2012, p. 151) apresenta o "segredo" de Édipo:

> O segredo do Édipo está aqui localizado; não nos belos mitos da Grécia antiga, mas no prosaico lar burguês. Pois a combinação de um amor intenso e de uma severa repressão nas mesmas pessoas, uma combinação que começou na família burguesa condiciona o desenvolvimento do superego. A severa repressão, que provavelmente encontrada em numerosas situações de família, não é bastante. Na família burguesa havia o controle total dos filhos pelos pais e, ao mesmo tempo, uma dominação e modelação extrema da conduta da criança. Soma-se a isso um grau extremo de ternura.

Nossa dúvida acerca da possibilidade da existência ou não de diferentes formas que o superego pode assumir em diferentes formas societárias, incluída a possibilidade da sua inexistência em algumas delas (o que achamos pouco provável), é também compartilhada por Iasi (2012), a partir das reflexões de Mark Poster. Segundo o autor:

> Não temos instrumentos suficientes para afirmar ou negar a tese segundo a qual poderíamos sustentar a inexistência do superego como instância psíquica em certas sociedades, tese da qual Poster muito se aproxima; porém podemos dizer com alguma margem de segurança que é pouco provável que o superego tenha forma invariável, uma vez que depende diretamente do grau de ambivalência entre as cargas pulsionais e restrições sociais impostas. (IASI, 2012, p. 151).

---

[189] "O próprio Freud, como argumenta Poster, chega a cada uma destas determinações, passando inclusive pelo argumento de que a ameaça de castração pode ser, e na maioria das vezes o é, simbólica. Diz Freud que 'não é uma questão de a castração ser realmente executada; o que é decisivo é que o perigo consista em uma ameaça vinda de fora e a criança acredita nela' (FREUD, Sigmund. *Nem introductory..., cit.*, p.86). Na época de Freud estas ameaças não eram assim tão simbólicas e estavam ligadas ao horror que a masturbação infantil provocava nos adultos. Ao final, Freud chega a uma definição mais centrada na dinâmica essencial do que na forma, afirmando que: *'O sentimento de culpa é uma expressão do conflito devido à ambivalência, à eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte'* (FREUD, Sigmund. 'Mal-estar na civilização', *apud* POSTER, Mark, *op. Cit.*, p.41). Logo em seguida, Freud generaliza a afirmação para dizer que isto ocorre 'logo que os homens se defrontam com a tarefa de viver juntos' (*Ibid.*)". (IASI, 2012, p. 150-151, grifo nosso).

Descrito de forma mais detalhada, a próxima passagem nos revela importantes elementos para o nosso tema, já que Freud tem razão em supor que sempre haverá uma certa porção de restrição social em confronto com a plena realização do desejo, ainda que se equivoque ao universalizar o grau antagônico alcançado por esta contradição na forma burguesa. Por isso:

> A questão não é propriamente de existência ou não do superego, uma vez que todos concordamos que não se trata de um "aparato objetivo", e sim de um momento dentro de um movimento dialético de entificação do psiquismo, produto síntese entre as pulsões e o mundo externo. Assim, no interior deste *continuum*, poderíamos falar em intensidades maior ou menor de internalização das normas sociais restritivas, ou, pelo inverso, de uma exterioridade maior ou menor destas normas, o que poderia nos levar ao raciocínio de Elias sobre a passagem do controle para o autocontrole. Seja como for, parece evidente que, tratando-se de nossa sociedade contemporânea, estamos diante de uma intensa introjeção das normas restritivas e de um controle externo transformado em "autocontrole". (IASI, 2012, p. 152).

Como sabemos, Freud está preocupado com a dimensão do indivíduo na sociedade burguesa e, justamente neste sentido, irá considerar "normal" a *coerção* externa a partir da ação parental, que posteriormente deixará seu lugar para a ação interna do superego, mantendo o cumprimento objetivo das regras e normas internalizadas, sobretudo via o mecanismo da culpa. Ou seja, cumprem-se as regras e normas internalizadas porque não cumpri-las aciona as cargas afetivas mais profundas de medo de decepcionar aquele ou aquela com a qual se identifica o ideal-do-ego e, por isso, sente-se culpa – mecanismo pelo qual fica constrangida a não realização das normas e regras internalizadas. Para Freud esse mecanismo é "normal" justamente porque, para ele, expressa a passagem do "princípio de prazer" para o "princípio de realidade". Isto é, esta é a própria realidade, é assim que ela funciona e o contrário disso significaria exatamente "barbárie", "selvageria" e "primitivismo". Não à toa, quando o autor se vê obrigado a estudar a "psicologia das massas" (com o intuito de melhor entender o indivíduo, claro), considera as ações de massa "selvageria", justamente porque em grupo, este ideal-do-ego narcísico é quebrado, sendo deslocado para a figura carismática do líder e, por isso mesmo, *horizontalizando os ideais-do-ego dos membros do grupo*. Iasi (2012) parafraseando Freud nos apresenta assim:

> O grupo faz com que os indivíduos "desçam vários degraus na civilização". A indicada regressão a um estado de "barbárie" e de "primitivismo" é indicada por Freud como a regressão a estágios "infantis". Por ser levado por impulsos inconscientes, o grupo apresenta-se, via de regra, "impulsivo, mutável e irritável", age "apaixonadamente", mas é "incapaz de perseverança", não podendo "tolerar qualquer demora entre o seu desejo e a realização do que deseja". No grupo desenvolver-se-ia um sentimento de "onipotência", desaparecendo para o indivíduo em grupo a "noção de impossibilidade". Não existe no grupo a "faculdade crítica" ou a "premeditação"; no raciocínio grupal, as imagens se associam umas às outras sem que exijam

> "concordância com a realidade" e sem que necessitem ser conferidas por qualquer "órgão razoável" (FREUD, 1976, p.101). A conclusão sintética de Freud é que a "capacidade de um grupo está sempre muito abaixo da de um indivíduo", no entanto seu desprendimento desta racionalidade lhe permitiria uma ação do ponto de vista ético que "pode elevar-se muito acima da conduta (do indivíduo isolado), quando cair muito abaixo dela" (IASI, 2012, p. 264-265).

Como os estudos aprofundados da consciência grupal ou, mais precisamente das metamorfoses da consciência de classe, não cabem nos esforços do presente trabalho, deixaremos este assunto seminal para outro momento, contudo, já está apresentado o ponto de que tratávamos, ou seja, da naturalização da coerção, expressa na passagem do que Freud chama de princípio de prazer para o de realidade. A quebra desta realidade (burguesa e individualizante) significaria, portanto, "primitivismo", "selvageria", "barbárie". Aqui está presente uma grande inversão ideológica do pai da psicanálise, ou seja: a barbárie da realidade burguesa é considerada normal e, a quebra desta, por sua vez, é que é considerada barbárie. Segundo Iasi:

> Como vemos, não são apenas os "belos mitos" que Freud herdou da velha Grécia. O que está no fundo de tal construção teórica é a famosa conclusão freudiana de que não há civilização sem repressão, expressando com outras palavras que a plena realização pulsional impede a vida em sociedade e as manifestações mais elevadas da cultura, incluindo o pensamento científico[190]. (IASI, 2012, p. 152).

Aqui, algumas reflexões de Iasi (2012) sobre o mecanismo de ultrageneralização (ou particularização extensiva) de Freud para com as características da sociedade capitalista como se fossem universalmente próprias da essência humana, nos servem para pensar, mais uma vez, o racismo. O racismo é histórico, datado, produto de tradições "familiares, raciais e nacionais" muito bem determinadas. Para Iasi (2012, p. 153):

> A ambivalência amor-ódio, o antagonismo desejo-sobrevivência, a própria contradição indivíduo-sociedade não são próprios do ser humano, mas de um tipo muito bem determinado de sociabilidade humana, aquela que parece ter um sentido evidente de um processo de individualização, de autocontrole de predominância do *homo clausus* (Elias, 1993, p.242). O que é internalizado como carga afetiva, "agressividade" devida à "frustração do instinto" (Freud), não são apenas relações, mas as relações capitalistas. Não são as "demandas" da sociedade, mas de "uma" sociedade. Assim, podemos concluir que as relações que o ser social estabelece são introjetadas como cargas afetivas que se confundem com a dinâmica psíquica, na qual o *ego* administra simultaneamente as exigências pulsionais e as demandas da objetividade social.[191]

[190] Para Aristóteles, por exemplo: "O animal compõe-se primeiro de uma alma, depois de um corpo: a primeira, por sua natureza, comanda e o segundo obedece. Digo 'por sua natureza', pois é preciso considerar o mais perfeito como tendo emanado dela, e não o que é degrado e sujeito à corrupção. O homem, segundo sua natureza, é aquele bem constituído de alma e de corpo. Se nas coisas viciosas e depravadas o corpo não raro parece comandar a alma, é certamente por erro e contra a natureza" (ARISTÓTELES apud IASI, 2012, p. 152).

[191] "Adverte-se que, apesar de todas as diferenças fundamentais, o *id*, e o superego têm uma coisa em comum: ambos representam as influências do passado; o *id*, as herdadas; o superego, essencialmente as recebidas dos

Portanto, como já dissemos, são os seres humanos que fazem a história, de fato, contudo, não a fazem como querem, simplesmente porque existe o passado, que se impõe para os novos seres sociais que chegam ao mundo. No caso da formação do psiquismo dos indivíduos, este "passado" é tanto social (com todas as tradições "familiares, raciais e nacionais") quanto pulsional. Por isso, "o *ego* em formação atua como um mediador diante de demandas objetivas, sejam pulsionais ou sociais, que moldam sua ação e contextualizam historicamente sua existência" (IASI, 2012, p. 153). Neste sentido:

> Nossa afirmação é que a substância última das relações sociais dominantes encontra sua expressão ideal em alguns ***significantes mestres*** [192] *que em sua substância são transmitidos e internalizados como cargas afetivas, e não meramente ideias, no superego*. Esta substância se mantém a mesma nas metamorfoses pelas quais o ser social passa nas relações que comporão o conjunto do ciclo vital da pessoa. *A família, mais do que simplesmente a primeira ordem de ralações sociais que se apresenta, é aquela na qual é possível a internalização destas relações como cargas afetivas*[193]*, e esta* ***socialização primária*** *serve de base,* ***uma matriz psicológica****, ainda que o processo de internalização não se reduza a somente este momento*[194]*, para todo o desenvolvimento futuro da consciência*. De fato, a formação do superego é o ponto no qual uma ordem societária converte-se em visão subjetiva de mundo. (IASI, 2012, p. 154, grifo nosso).

O momento de formação do superego é, então, o ponto no qual uma determinada ordem societária converte-se em visão subjetiva de mundo. Este processo se dá quando a substância última das relações sociais dominantes encontra sua expressão ideal em alguns *significantes mestres* que, em sua substância, são transmitidos e internalizados como cargas afetivas, e não meramente enquanto ideias, pelo superego. Sobre os *significantes mestres*, apresentaremos brevemente algumas questões levantadas pelo autor. Seguindo a pista de Paulo Silveira (2002), Mauro Iasi (2012, p. 155) afirma o seguinte:

---

outros, enquanto o *ego* é determinado principalmente pelas vivências próprias do indivíduo, quer dizer, pelo que é atual e acidental" (FREUD apud IASI, 2012, p.153).

192 "Aqui no sentido lacaniano do termo 'significante mestre' e suas relações com o conceito de equivalente geral de Marx, tal como estabelecem Paulo Silveira (2002, p. 121-122) e Slavoj Zizek (1996, p. 324)." (IASI, 2012, p. 153).

193 "A família é o 'locus da estruturação da vida psíquica. É a maneira peculiar com que a família organiza a vida emocional de seus membros que lhe permite transformar a ideologia dominante em uma visão de mundo, em um código de condutas e de valores que serão assumidos mais tarde pelos indivíduos' (José Roberto Tozoni Reis, 1989, p. 104). Para Mark Poster (1979, p. 161), 'família é o lugar onde se forma a estrutura psíquica e onde a experiência se caracteriza, em primeiro lugar, por padrões emocionais. A função de socialização está claramente implícita nesta definição, mas a família não está sendo conceptualizada primordialmente como uma instituição investida na função de socialização. Ela é, em vez disso, a localização social onde a estrutura psíquica é proeminente de um modo sumamente decisivo'". (IASI, 2012, p. 154).

194 "Poster (1979) apresenta, neste sentido, os argumentos de Erik Erikson (1976) segundo os quais o desenvolvimento do ego, ao contrário das afirmações de Freud e estudos posteriores de Melaine Klein, não limita a formação do complexo de Édipo, por volta dos cinco anos. Erikson amplia sua teoria para todo o ciclo vital, tanto na idade adulta quanto na infância. (ERIKSON, *apud* POSTER, Mark, *op. Cit.*, p. 85-86)". (IASI, 2012, p. 154).

> A dívida de Lacan para com Marx vai muito além de uma passagem marginal na qual o psicanalista francês atribui a Marx a 'invenção do sintoma', mas se remete ao modo como Marx constrói sua teoria explicativa da mercadoria e o papel que atribui à 'forma' do valor (Zizek, 1996). Segundo Silveira, para Lacan o significante precede o significado, uma vez que um significante considerado isoladamente não possui nenhum significado, e somente na "cadeia de significantes", na relação com outros, ele poderia "produzir significados". É neste ponto que residiria a homologia, uma vez que o valor de uma mercadoria só se revelaria na equação do valor de troca, na série de mercadorias postas em relação de equivalência, sendo impossível a uma delas isoladamente estabelecer "seu" valor (Marx [1867]). Enquanto série de mercadorias, a equação do valor continua fortuita e acidental; como uma "totalização impossível", é somente com a emergência do "equivalente geral" que a série se fecha numa possibilidade, numa "totalização".

O caminho de descrição do significante seria exatamente o mesmo que Marx descobriu em seus estudos da mercadoria, sobretudo na relação entre a substância (valor) e as diferentes formas do valor (valor de troca)[195], como já vimos na primeira parte deste trabalho. Vejamos agora, segundo Paulo Silveira, especificamente o caminho homólogo do significante em relação à teoria do valor de Marx:

> Com o significante ocorre algo exatamente homólogo. Conforme seu emparelhamento com outro ou com outros significantes, seu significado estará sempre deslizando numa série infinita de emparelhamentos; portanto, impossível de ser totalizada, isto é, de produzir um significado único, acabado, assim, bem-sucedido. Para que esta série infinita seja interrompida, é assim necessário que um dos significantes seja "escolhido" e retirado da série de "todos os outros" significantes (...). Ao significante que produz esse "basteamento", essa "totalização", da série, Lacan denominará *significante-mestre*. (SILVEIRA apud IASI, 2012, p. 156.

É neste sentido que afirmamos junto com Florestan Fernandes (2012) que não existem "simples palavras"[196] ou, como nos afirma Iasi (2012), que algumas "palavras" são mais que apenas palavras; na verdade, algumas delas funcionam como esta espécie de *equivalente geral* de que falávamos há pouco, isto é:

> Uma vez inseridas na série de significantes, os transformam em valores relativos que só podem ser compreendidos por equivalência a uma determinada totalização. Estes "significantes-mestres" corresponderiam, segundo nosso argumento, à essência das relações sociais determinantes em uma certa ordem societária. As relações que compõem uma certa sociabilidade, e que dão a ela seu caráter particular, se apresentam em diferentes formas, nas relações familiares, na escola, no grupo de amigos, no trabalho etc., de maneira que, em sua substância, representam uma "totalização possível". Fora desta totalização, os atos que compõem as ações cotidianas permanecem aleatórios e acidentais. Quando olhamos para uma destas atitudes isoladamente, ela perde todo o sentido. (IASI, 2012, p. 156).

---

[195] A saber: a forma de valor simples, individual ou ocasional; a forma de valor total ou desdobrada; a forma de valor universal e a forma-dinheiro.

[196] "Ora, em uma sociedade de classes da periferia do mundo capitalista e de nossa época, não existem "simples palavras". A revolução constitui uma realidade histórica; a contrarrevolução é sempre o seu contrário (não apenas a revolução pelo avesso: é aquilo que impede ou adultera a revolução). Se a massa dos trabalhadores quiser desempenhar tarefas práticas específicas e criadoras, ela tem de se apossar primeiro de certas palavras-chave (que não podem ser compartilhadas com outras classes, que não estão empenhadas ou que não podem realizar aquelas tarefas sem se destruírem ou sem se prejudicarem irremediavelmente)". (FERNANDES, 2012, p. 47).

Neste exato sentido, perguntamos: quais seriam as palavras-chave, os significantes-mestres, ou ainda, os equivalentes gerais do liberalismo, entendido enquanto um sistema total, unitário e coerente, de crenças e convicções? Luiz Cunha (1983) nos apresenta uma síntese didática. Vejamos:

> Todo sistema de convicções tem como base um conjunto de princípios ou verdades, aceitas sem discussão, que formam o corpo de sua doutrina ou corpo de ideias nas quais ele se fundamenta. Abordaremos alguns desses princípios, os mais gerais, os que constituem *os axiomas básicos ou valores máximos* da doutrina liberal. São eles: o *individualismo,* a *liberdade,* a *propriedade,* a *igualdade* e a *democracia*. (CUNHA apud IASI, 2012, p. 167, grifo nosso).

Estes são os cinco princípios liberais, ou, nas palavras de Luiz Cunha, "os axiomas básicos ou valores máximos", ou ainda nas de Lacan, os significantes-mestres. Em síntese, são estas as ideias-chave que permitem que a substância última das relações sociais dominantes, historicamente determinadas, encontrem sua expressão ideal. Como nos disse Mauro Iasi (2012, p.56): "uma vez inseridas na série de significantes, [os significantes-mestres] os transformam em valores relativos que só podem ser compreendidos por equivalência a uma determinada totalização". Justamente por isto, "estes 'significantes-mestres' corresponderiam, segundo nosso argumento, à essência das relações sociais determinantes em uma certa ordem societária". Utilizar uma dessas palavras-chave separadamente, de forma isolada, não consegue redefini-la simplesmente pela vontade de quem a utilizou, justamente porque seu significado está preso a toda uma enorme cadeia de significantes – uma totalidade que expressa as relações sociais em que vivemos – que segue operando. É por isso que para o senso comum, depois de tentar definir o significado da palavra "liberdade", por exemplo, chega à conclusão, em última instância, que ela só pode significar... "liberdade"[197]. Segundo Iasi (2012, p. 170):

> Para comprovar a fragilidade deste argumento, basta remetermos uma palavra a dois conjuntos de significantes totalizados diferentemente. Quando Aristóteles nos fala dos homens "livres" em contraposição ao escravo, o faz de forma muito diferente do uso que os liberais fazem da palavra "liberdade". Para ele, a base que torna possível a liberdade é a escravidão, que libera os seres com instinto de mando para a associação política. Para os liberais, a liberdade é condicionada pela igualdade natural, e ela se fundamenta exatamente no indivíduo e em seu direito natural de dispor de suas propriedades; ou, ainda que nada lhe reste, o direito de dispor de si mesmo como propriedade inalienável.

[197] Como já dissemos, para nós, liberdade significa: "Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção." (MARX, 2013, p. 786). É válido lembrar também do poema "Romanceiro da inconfidência", de Cecília Meireles: "Liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda!"

É justamente por isso que:

> Emparelhados numa série de significantes, estes valores centrais, ou significantes mestres, têm o poder de definir cada palavra que na série se apresenta, mesmo contra a suposta vontade do formulador, em uma totalidade coerente, no caso, a doutrina liberal. De nada adianta acrescentar à série uma palavra significativa de outra visão de mundo, como "socialismo", "comunismo", "revolução" ou qualquer outra. Mas por que certas palavras têm o poder de funcionar como "equivalentes gerais" e outras não, por que a inserção na série da palavra "comunismo", por exemplo, não redefine todas as outras em função da totalidade de significado diversa? Porque não teríamos, assim, a liberdade comunista, a igualdade socialista, ou, como muitos hoje, com as mais altas e nobres intenções, almejam, uma "democracia socialista"? Porque não se trata de uma questão linguística ou semântica. [198] Certas palavras são determinantes porque correspondem a relações sociais determinantes. *A "igualdade e democracia socialistas" só podem corresponder a uma transição em que os fundamentos das relações coexistem sem que um possa determinar por completo o outro.* (IASI, 2012, p. 170-171, grifo nosso).

Este conjunto de elementos conforma a primeira forma da consciência. Esta, por sua vez, opera a partir dos mecanismos próprios do *senso comum*[199], que, em resumo, toma o todo pela parte, *naturalizando* uma particularidade histórica enquanto universal. É assim que chegamos à tão conhecida máxima de que "sempre foi assim" e que, por este mesmo motivo, "assim sempre será". Esta visão de mundo tem por base uma estrutura psíquica que é conformada na instituição familiar, com todos os elementos aqui já apresentados. Segundo Iasi (2012, p. 198):

> É na família que encontramos a instituição que produz nos seres sociais as condições para que assumam esta tarefa cotidiana como se fossem "naturais". É também na família que a primeira forma de consciência ganha seus contornos. Sobre esta base, cujo processo de formação do psiquismo e da identidade inicial (narcisismo primário) é o fundamento, o novo ser social irá constituir sua primeira "visão de mundo". A própria maneira pela qual se dá esta relação primária será fundamental na constituição da primeira forma da consciência.

---

[198] "Perguntando-se quais transformações sofreria o Estado na transição para uma sociedade comunista, e, portanto, sem Estado, Marx ironizava a pretensão daqueles que como Lassalle imaginavam resolver a questão com a criativa combinação de palavras, como na proposta de um 'Estado livre'. Para Marx, 'por mais que combinemos de mil maneiras a palavra povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema' (MARX, Karl. 'Crítica ao programa de Gotha'. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [s.d.]. v.2, p. 220-221). Seria interessante imaginar o que pensaria o velho filósofo alemão de termos como "governo democrático-popular" com o qual o PT imaginava diferenciar sua proposta de gestão dos espaços conquistados no Estado burguês. (IASI, 2012, p. 170).

[199] Para Lukács seria o "*materialismo espontâneo*", que já apresentamos. Gramsci, por sua vez, parte da noção de que "todos são filósofos" para afirmar que, apesar disso, são "filosofias" *bizarras*, justamente porque não são criticamente sistemáticas, isto é, não são unitárias e coerentes em si mesmas. Segundo Victor Neves (2016, p. 320): "Na medida em que todos os homens são filósofos – ou seja, na medida em que todo homem é capaz de responder a questões fundamentais da filosofia como 'Quem é você?', 'De onde veio?', 'O que faz neste mundo?' etc. –, cada um constrói ao longo de sua vida uma concepção filosófica global na forma de uma consciência do mundo e de si mesmo. Essa forma da consciência (essa concepção filosófica) é, entretanto, desagregada e incoerente na medida em que se constitui assistematicamente, a partir de combinação quase casual, justapondo em seu interior elementos de diferentes filosofias ou concepções de mundo existentes contemporânea e anteriormente, sedimentando no mesmo todo elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista sem submetê-los à crítica (ibid., pp. 1375-1395). Lukács citava frequentemente uma frase de Molière que se adequa à perfeição a esse processo de constituição da forma de consciência característica do senso comum: "Tomo o que é meu onde o encontro".

Se a família ocupa este lugar de centralidade na estruturação inicial do psiquismo dos novos seres sociais, do ponto de vista da sociedade capitalista contemporânea, esta mesma família nuclear burguesa terá papel determinante naquilo que de mais específico nos interessa aqui, isto é, no como o racismo existente na sociedade brasileira se expressa na construção de uma particular subjetividade de negritude e outra de branquitude. O ambiente familiar brasileiro contemporâneo – estruturalmente racista – será, portanto, determinante na constituição geral dos sujeitos; sejam brancos, mestiços ou negros. Em síntese, como já vimos, constituindo uma subjetividade positivada de sujeitos brancos e, exatamente no sentido oposto destes, com suas nuances e particularidades, a degradação subjetiva geral dos sujeitos negros e mestiços (auto-ódio), criando as condições necessárias para a emersão daquilo que poderíamos chamar de consciência *racialmente alienada* (ou, a dimensão racial da primeira forma da consciência).

3.6. Racismo na família: a construção da subjetividade de negros, brancos, e mestiços brasileiros

Do ponto de vista dos mestiços[200], a estruturação do psiquismo também será determinada pelo racismo e o seu ideal de branqueamento. Este último exercerá grande influência, tanto naqueles e naquelas que nasceram com traços fenotipicamente mais identificados com a branquitude (e que por isso não sofrerão tanto com o racismo, tendo, portando, maior "passagem social"), quanto para aqueles e aquelas que nasceram com características negróides mais claramente demarcadas, onde o ódio racial provavelmente deixará marcas traumáticas muito mais profundas.

Sendo assim, olhemos com um pouco mais de atenção para a forma pela qual se estrutura a família brasileira contemporânea. Para isto, recorreremos à importante síntese realizada por Lia Vainer Schucman[201], através do artigo chamado "*Racismo na família e a construção da*

[200] Isto é, dos filhos e filhas de relações sexuais interraciais, que nascem com as mais variadas combinações de traços fenotípicos, oriundas da miscigenação de negros e brancos. Diferentes gradações no tom da pele, tipos de cabelo, mais crespos ou mais cacheados, alguns lisos, inclusive, além de diferentes formatos de boca e nariz e etc.
[201] Doutora em Psicologia Social pela USP.

negritude: embates e limites entre a degradação e a positivação na constituição do sujeito"[202], sendo este, escrito em parceria com Mônica Mendes Gonçalves[203]. Estas autoras nos apresentam valiosas reflexões, a partir da mobilização de um robusto escopo teórico, que alicerça as reveladoras informações empíricas, obtidas através de entrevistas com algumas famílias, sobretudo mestiças. Neste artigo em específico, serão utilizadas centralmente as informações de Mariana e sua família interracial. Segundo as autoras:

> Embora trate de Mariana, através de sua voz, muitos outros falam. Muitas famílias brasileiras estão aqui representadas, na vivência dolorida de muitas mulheres e homens que *experimentaram o racismo desde a tenra infância*. Contado e vivificado por ela, *assim como interpretado à luz dos significantes e significados que ela atribui a essas vivências,* seu relato permite pensar os efeitos psicossociais da experiência da violência racial e do racismo quando ele é vivido pelos sujeitos negros nos arranjos familiares em que o branco da família é explicitamente racista. (SCHUCMAN, 2017, p. 61, grifo nosso).

Como já dissemos em outras oportunidades, a miscigenação ocupou e ainda ocupa lugar determinante em nossa formação social, chegando ao patamar atual, em que "o censo de 2010 apontou que 31% dos casamentos brasileiros eram inter-raciais, ou seja, aproximadamente um terço das uniões de nosso país acontece entre pessoas que se autoclassificam como sendo de diferentes raças." (SCHUCMAN, 2017, p. 62). As autoras parecem dar à família a sua devida importância na formação da subjetividade dos indivíduos. Para elas:

> Embora pareça chocante ou mesmo inadmissível que o racismo se faça presente dentro da esfera mais íntima e, supostamente, continente da vida do indivíduo, o dado não foge à lógica das formações raciais. É preciso compreender a família *como campo de interseção entre a realidade social e a vida psíquica, uma tessitura que, em seu arranjo de parentesco e nos significados que atribui a cada um dos lugares que a compõem, sofre a determinação de uma história sócio-cultural na qual se estabelece e que a atravessa, ao mesmo tempo em que é constituída na interação afetiva entre os membros. Toda família constitui um microcosmo fincado nas intermediações entre a esfera social e individual* [...] (SCHUCMAN, 2017, p. 63, grifo do autor).

Para as autoras, então, bem como também para nós, a família constitui um microcosmo fincado nas intermediações entre a esfera social e a individual. Elas nos apresentam também uma importante pesquisa produzida pela norte americana Elizabeth Hordge Freeman (2015), que, infelizmente, ainda não foi publicada no Brasil[204]. Vejamos então o que diz esta norte-americana, que realizou uma pesquisa etnográfica na cidade de Salvador, no estado da Bahia,

---

[202] Este artigo foi desenvolvido a partir dos dados coletados na pesquisa de pós-doutorado "Famílias Interraciais: Estudo Psicossocial das Hierarquias Raciais em Dinâmicas Familiares", de Lia Vainer, defendida em 2016.
[203] Mestre em Saúde Pública, também pela USP.
[204] Os resultados foram publicados no livro "*The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*", 2015.

com dez famílias negras. Vejamos primeiro pela descrição das próprias autoras e depois pela tradução realizada por elas mesmas, deste importante trabalho:

> A autora aponta como a tonalidade da cor e os traços físicos, ou seja, a interpretação sobre o fenótipo de cada membro das famílias negras, pode estar intrinsecamente ligada a distribuições de afetos. Nessa dinâmica, são privilegiados aqueles com estética mais aproximada aos padrões da branquitude, em detrimento daqueles interpretados com características fenotípicas marcadamente da negritude. Ou seja, as hierarquias raciais dão forma às famílias afro-brasileiras, e ao mesmo tempo tornam visíveis as consequências afetivas de práticas que naturalizam a inferioridade negra (Hordge-Freeman 2015, p. 71). (SCHUCMAN, 2017, p. 63).

Esta pesquisa da norte americana Freeman "é uma das únicas que procurou aprofundar no tema acerca da relação entre racialização dentro de famílias e seus efeitos nos vínculos afetivos" (SCHICMAN, 2017, p. 63). Segundo a própria norte-americana:

> Qualquer esforço no sentido da igualdade racial no Brasil deve considerar envolver as famílias, pois dinâmicas racializadas internas ao grupo podem comprometer o bem-estar subjetivo de maneiras que podem ser mais devastadoras do que a desigualdade estrutural. Então, o que o amor tem a ver com tudo isso? Nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece". (FREEMAN apud SCHUCMAN, 2017, p. 63-64).

Sobre o caso da entrevistada do artigo, Mariana, a autora Lia Vainer chegou à conclusão de que a entrevista – que em um primeiro momento seria com toda a família em conjunto – precisaria ser individualizada, pois o tema do racismo atravessava tão profunda e dolorosamente as relações afetivas e interpessoais no seio da família nuclear que, somente desta forma seria possível garantir segurança emocional aos entrevistados, facilitando também o aparecimento dos conteúdos de violência vivenciados neste espaço. Segundo a autora, "esta escolha permitiu depoimentos de forte apelo emocional, dimensão de grande relevância para identificar a intensidade do sentimento e da dor circunscrita na vivência racial do sujeito". A compreensão dos conteúdos temáticos a partir das falas dos sujeitos se deu por um processo de triangulação das informações, aquelas "advindas dos diferentes procedimentos metodológicos propostos – a entrevista[205], os contatos espontâneos e a articulação com a teoria". (SCHUCMAN, 2017, p. 64). Por isso:

[205] "A entrevista ocorreu em um lugar público, durou cerca de duas horas e trinta minutos e foi conduzida por duas perguntas iniciais: a primeira, sobre a origem regional e racial de sua família e a segunda, sobre de que forma a "raça" era falada e vivenciada pelos membros da família. A partir aí, Mariana narrou de forma livre e associativa os acontecimentos que foram marcantes em sua história. Embora esta entrevista não tenha se realizado com a família presente, alguns dados sobre a família como um todo foram relatados por Mariana, e estão condensados nas informações que seguem. Mariana tem hoje 33 anos, faz pós-graduação em história, mora em um bairro da periferia de São Paulo e conta que seus pais se conheceram nesta cidade, sendo, ambos, oriundos do nordeste. A mãe, empregada doméstica, veio com a família de Pernambuco e o pai, pedreiro, veio da Bahia na década de 1970 para trabalhar na construção civil. Hoje, o pai tem 80 anos e a mãe, 70." (SCHUCMAN, 2017, p. 65-66).

> A ideia é compreender as demandas e traumas de um conjunto com os sujeitos, as significações que constroem e fazem circular entre si acerca de suas relações intra e extrafamiliares, considerando toda a complexidade dos temas envolvidos com a questão racial. Esta, ainda que enquadrada no seio familiar – ou justamente por isso – se inscreve para além dele, e revela seu engendramento na constituição mesma do sujeito, em suas identificações mais profundas e afetivas, ainda que imemoriais e atávicas. (SCHUCMAN, 2017, p. 64).

Estas identificações mais profundas e afetivas são apresentadas enquanto "imemoriais e atávicas" [206] no exato sentido de que a estruturação do psiquismo do sujeito se dá através da mediação entre seus impulsos somáticos e a internalização das relações sociais que constituem uma objetividade externa, que é historicamente racista, sendo estas últimas internalizadas a partir da ação parental via superego, não enquanto valores e juízos morais em um primeiro momento, mais enquanto cargas afetivas, podendo ocorrer ainda antes da própria sistematização da linguagem. Estar ali, te constitui enquanto sujeito, é objetivo, te move subjetivamente no mundo, mas a pessoa não é capaz de identificar e acessar via memória, a gênese deste processo de entificação, por isso "imemorial". Mariana é filha de mãe branca e pai negro, ambos nordestinos. Segundo a dupla de autoras:

> Em um desses relatos, Mariana contou que sua mãe cantava – nos raros momentos em que elas estavam próximas – cantigas de ninar com conteúdos racistas. Neste exato momento, ela repetiu a letra da música, que dizia assim: "Plantei uma cenoura no meu quintal, nasceu uma negrinha de avental! Dança negrinha! Não sei dançar! Pega no chicote que ela dança já!". Fiquei impressionada com o fato de ela repetir a letra e o ritmo que a embalava na infância de forma tão natural. (SCHUCMAN, 2017, p. 65).

Tais identificações seriam "imemoriais", mas, ainda assim, Mariana consegue se lembrar da canção de ninar racista que sua mãe cantava para ela dormir, por exemplo [207]. Vejamos agora como a entrevistada descreve sua família:

> A minha mãe é branca e é de origem holandesa. Então, é aquela parte de Pernambuco, sabe? Que tem pessoas brancas, loiras, do olho claro. A minha mãe é branca dos olhos verdes, cabelo liso; meu pai é de Entre Rios, interior da Bahia, nascido e criado em uma fazenda que eu desconfio que é remanescente de quilombo. Mas eu ainda não tive a oportunidade de pesquisar isso a fundo. Meu pai é preto retinto [...] A minha família, de todos os meus irmãos – como é uma família inter-racial – nós temos várias tonalidades e várias características que são diferentes uns dos outros; todos os meus... [eu falei que tenho 4 irmãos, certo?]. Meu irmão e minhas duas irmãs são negros; a minha irmã mais velha – a que esta viva –, não. E entre as minhas irmãs existem algumas coisas que, vamos dizer, que minimiza um pouco. Por exemplo: a minha irmã mais nova é mais clara do que eu, mas o fenótipo é aproximado – cabelo crespo; a

[206] O significante "Atávico" aqui está sendo empregado, muito provavelmente, no sentido de internalização e reprodução do comportamento dos pais.

[207] Não à toa, Fanon dará grande importância a este tema. Segundo o revolucionário antilhano: "Rigorosamente falando, diríamos que as cantigas infantis merecem a mesma crítica. Fica logo claro que queremos, nem mais nem menos, criar periódicos ilustrados destinados especialmente aos negros, canções para crianças negras, até mesmo livros de história, pelo menos até a conclusão dos estudos. Pois, até prova em contrário, estimamos que, se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida. O jovem antilhano é um francês convocado a viver continuamente com os seus compatriotas brancos. Nos esquecemos disso, frequentemente demais. (FANON, 2008, p. 132).

> minha irmã mais velha, também negra [que é casada], ela tem cabelo cacheado, tem a mesma tonalidade que eu – cabelo cacheado. Então, essas coisas, vão minimizando. Eu, de todos os filhos, eu sou a que mais se aproximou do fenótipo do meu pai. Eu sou muito parecida com o meu pai. Eu sou igual ao meu pai! Muito parecida mesmo! Então sou a mais negra da família. Tanto que, o meu apelido, até hoje, é: Nega. Todos têm um apelido: é a Su; é a Kika; é a Ka e eu sou a Nega desde criancinha. (SCHUCMAN, 2017, p. 66).

Segundo o relato de Mariana, esta não possui na memória nenhuma situação em que a negritude tenha sido positivamente caracterizada, seja pelo pai negro, seja pela mãe branca. Pelo contrário, os relatos da entrevistada são muito potentes e doloridos, oriundos de uma dinâmica racial familiar em que a negritude é tomada como lugar de inferioridade racial, em contraponto com a branquitude, que é valorizada como "ideal de belo, humano e significada como lugar de superioridade racial". Neste exato sentido é que o caso da família de Mariana pode se apresentar enquanto uma singularidade das famílias da sociedade brasileira, ou na verdade, sendo esta família, apenas mais uma expressão particular da própria totalidade da formação social e histórica deste país. O relato de Mariana é tão pesado quanto o nosso próprio passado, vejamos:

> Eu soube que eu era negra desde pequena, nas vezes que a minha mãe brigava comigo e se referia a minha pessoa para chamar atenção, por exemplo; então a minha mãe me chamava de: `macaca`; o meu cabelo era um problema muito grande porque ela não tinha a mínima paciência, não sabia como cuidar, então ela me batia para pentear o meu cabelo. Ela dizia: 'esse cabelo de Bombril do seu pai! Esse cabelo ruim do seu pai! Você é igual a ele!' E eu olhava para o meu pai e era aquele homem que tinha uma identidade negra extremamente negativa e se colocava como inferior mesmo, ele nunca me defendeu, e a minha mãe também o colocava como inferior, porque, nas brigas que eles tinham ela sempre – assim como era comigo – sempre pontuava essa questão racial. Ela o chamava de macaco, de preto fedido, preto nojento; ela me chamava também de preta fedida; as mesmas coisas que ela falava pra mim e, algumas vezes, para os meus irmãos, ela falava para ele. Sempre era essa questão racial, em toda a briga ela pontuava essa questão racial. (SCHUCMAN, 2017, p. 66-67).

Os desdobramentos apontados pelas autoras a partir deste contundente relato são de enorme relevância para o nosso tema, justamente porque colocam em evidência o caminho que viemos apontando acerca da estruturação do psiquismo dos sujeitos e, neste caso em específico, diretamente relacionado com as "tradições familiares, raciais e nacionais" de que falávamos. Aqui, para nós, ficam evidentes os mecanismos pelos quais as crianças podem internalizar afetivamente a ação parental, mediando cargas de amor e ódio, afetividade e destrutividade, violência e omissão/passividade... tudo isso ao mesmo tempo. A partir da violência sofrida contra ela – porque ela era negra e se parecia com o pai – a projeção da destrutividade do ódio se desloca para ele, já que todas as características negativadas estão nele. Ademais, este não faz nada para defendê-la, justamente porque os absurdos proferidos pela mãe encontram nele

próprio, eco e aderência, na autoimagem que o próprio pai tem de si mesmo. O ideal-do-ego de Mariana buscará se identificar com a mãe, em busca de seu afeto, que tem como chave, a negação da negritude. Portanto, Mariana acaba projetando, inútil e inevitavelmente para si, uma autoimagem branca, impossível de se concretizar, isto é, o seu princípio de prazer, orientado pelo *ego*, busca ser como a mãe, mas nunca conseguirá. Existe um descompasso entre o princípio de prazer e o princípio de realidade! Passando, assim, a odiar a si própria, por não ter "puxado" a mãe, por ser "muito igual ao seu pai", preto. Para as autoras:

> Esta narrativa de Mariana traz vários aspectos para pensarmos o lugar que a ideia de raça ocupa nesta família. Assim, tanto a negritude como a branquitude podem ser fatores importantes para pensar o desenvolvimento e a qualidade dos vínculos familiares. Esta fala nos apresenta uma família em que o pai ocupa, na representação da mãe, um lugar de inferioridade na hierarquia racial e que, portanto, aqueles que se assemelham a ele, como é o caso de Mariana, são colocados pela mãe na mesma posição de inferioridade. Contudo, esta possibilidade de a mãe colocá-lo como inferior só é possível porque as palavras dela encontram eco na forma como o próprio pai interiorizou o racismo da sociedade brasileira. Ou seja, o pai toma para ele um significado compartilhado socialmente construído através do racismo e do legado da escravidão e o transforma em sua dimensão intra-subjetiva como verdade sobre si, pactuando, então, com a forma e o lugar de inferioridade em que Ivone o coloca. Neste sentido, esta dinâmica familiar enuncia diferentes aspectos para compreendermos como a estrutura social pode ser apropriada, vivenciada e legitimada nas relações familiares. Aqui, Ivone ocupa o lugar de poder e privilégio próprio da branquitude para exercer violências intrafamiliares. Desta forma, a hierarquia e as violências raciais já vividas por Fernando e Mariana no exterior da família são repetidas no interior do espaço familiar, nas situações cotidianas, no pentear do cabelo, no vestir das roupas. A relação de Ivone com o marido e com a filha, ao invés de ser um vetor para desconstrução e reelaboração do racismo, é o espaço onde o mesmo é reposto, já que a raça e o racismo modulam os vínculos afetivos da mãe. (SCHUCMAN, 2017, p. 68).

Apesar das autoras não apresentarem, neste trabalho, as minúcias do funcionamento da tríade "*id, ego e superego*", não nos parece que as autoras caminhem para uma síntese onde a internalização das regras e normas de determinadas relações sociais, se deem pelo mecanismo de *repetição* e *manipulação ideológica* visto por nós, já que, para elas a família é o lugar privilegiado onde o racismo é reposto de uma geração a outra, não apenas enquanto o primeiro lugar onde estas ideias serão repetidamente marteladas na cabeça das crianças (ainda que de certa forma também sejam, pela própria dinâmica da vida cotidiana, como vimos no relato de Mariana – bem como também o são posteriormente pela escola e pelos meios de comunicação), mas sim o espaço privilegiado onde a *modulação* dos *vínculos afetivos com a mãe e com o pai* se dá através do racismo e da tradicional ideia de superioridade racial branca, constituindo-se enquanto parte daquilo que conformará a primeira forma de consciência e, justamente por isso, também a forma pela qual o sujeito construirá sua visão subjetiva de mundo, pautada no senso comum.

Por este caminho relatado por Mariana, que acreditamos representar uma grande quantidade de outros casos brasileiros, diríamos que as relações raciais no seio familiar seriam, em síntese, afetivamente internalizadas através de uma equação genericamente semelhante a esta: a) quanto "menos negra" Mariana fosse ou parecesse (ou seja, quanto mais ela se auto boicotasse – e, neste sentido, negando a sua própria forma corporal concreta de existência no mundo), menos ela se pareceria com seu pai; b) logo, maior seria a possibilidade dela conquistar e garantir o amor/afeto de sua mãe, objeto branco com o qual identificou seu ideal-do-ego. Tal processo não acontece impunemente e as marcas costumam ser traumáticas e bastante dolorosas, como logo veremos.

Ao apresentarem algumas das possíveis motivações que levaram Ivone (mãe de Mariana) – uma mulher branca explicitamente racista – a se casar com Fernando (pai), um negro retinto, acabam por introduzir algumas reflexões de dois autores de grande relevância para este tema: W.E.B. Du Bois (1868-1863) e Frantz Fanon. Vejamos primeiro a "sondagem" das possibilidades realizada pelas intelectuais:

> Apesar da entrevista não apresentar dados suficientes para interpretar as razões pelas quais Ivone, uma mulher explicitamente racista, escolhe se relacionar com um homem negro e posteriormente gerar filhos desta relação, é possível perceber, pela fala de Mariana, que há nestas escolhas de Ivone uma possibilidade de exercer um poder que ela não encontra fora das relações intrafamiliares, ou seja, o discurso da branquitude aparece como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher muito vulnerável à situação de pobreza e à discriminação de gênero apontada anteriormente, acerca da condição de ser expulsa de casa por ser "mãe solteira". Nesta mesma direção, a própria filha constrói uma hipótese sobre as razões da mãe para escolher parceiros afetivo-sexuais negros. (SCHUCMAN, 2017, p. 68).

Agora, deixemos que Mariana apresente as suas próprias hipóteses do porquê sua mãe racista teria se casado com seu pai, um negro retinto:

> O estranho é que minha mãe só se relaciona com homens negros. O pai da minha irmã mais velha também era negro, e os outros homens que ela teve depois do meu pai são todos negros. Acho que ela se relaciona com homens negros porque ela se sente superior a eles. É uma forma de ela dizer que ela é superior àqueles homens. Eu não consigo achar uma outra relação. Porque o racismo que a minha mãe cometia com a gente, não é um racismo jocoso à brasileira, de mentalidade, sabe? Aquele racismo despercebido. Ele era violento. Ele se expressava de uma forma muito violenta. Então ela demonstrava que ela tinha raiva... E, nessa época nós éramos uma família muito pobre, miserável mesmo e, às vezes eu tento entender um pouco a minha mãe, eu tento teorizar, usar a minha formação para teorizar sobre esses assuntos, porque, quando eu era criança, quando ela não estava trabalhando, nós éramos pedintes, então a gente pedia, ia à casa de algumas pessoas que eram conhecidos da minha mãe para pedir comida; ela era uma mulher – hoje eu sei – que era muito depressiva por causa dessa situação de miséria... (SCHUCMAN, 2017, p. 68-69).

Para as autoras – com a nossa plena concordância – o relato de Mariana, em primeiro lugar, nos aponta para a tese do sociólogo W.E.B. Du Bois[208], acerca dos benefícios vivenciados pelos brancos da classe trabalhadora, advindos do que ele chama de "salário público e psicológico da brancura". A síntese realizada pela dupla de intelectuais da USP é didática:

> As hipóteses de Mariana sobre as escolhas da mãe nos levam ao sociólogo W. E. B. Du Bois quando ele apresenta uma dinâmica que entrelaça as categorias de raça, classe e status para compreender o porquê de os trabalhadores brancos e pobres aceitarem a raça e o racismo como divisor da classe trabalhadora norte-americana. Para ele, esta foi uma forma de se apropriar de benefícios. Du Bois nomeia esses benefícios de salário público e psicológico da brancura, que resultavam em acessos a bens materiais e simbólicos que os negros não podem compartilhar. Ou seja, os brancos pobres, ao aceitarem a raça como um divisor dessa classe, aproximam-se dos brancos de todas as outras classes sociais, dividindo com estes os mesmos acessos a lugares públicos, simbólicos e, portanto, o status dado à branquitude. Desta forma, a branquitude concede à Ivone um status dentro das relações interpessoais com negros que ela não alcança em decorrência da condição de classe no mundo exterior. (SCHUCMAN, 2017, p. 69).

Esta mesma situação produz, só que pelo outro lado, efeitos psicossociais, em brancos e negros, brilhantemente revelados por Frantz Fanon. Vejamos o caminho exposto pelas autoras:

> Na mesma direção, Frantz Fanon (1980), filósofo e psiquiatra, autor de Pele Negra, Máscaras Brancas, propõe que o racismo próprio da estrutura da colonização produz efeitos psicossociais em brancos e negros. No caso dos negros, a consequência seria uma não aceitação da sua autoimagem, da sua cor, o que resultaria em um "pacto" com a ideologia do branqueamento, como nos descreve Mariana sobre o pai. A construção do que o autor chama de máscaras brancas, portanto, começa na rejeição do negro de si próprio e uma tentativa de fuga das características estereotipadas associadas negativamente aos não brancos na sociedade ocidental. Fanon também afirma que o mesmo racismo internalizado pelos negros também é subjetivado pelos brancos, embora em uma relação assimétrica, na constituição das identidades raciais brancas. O resultado, no tocante ao funcionamento da categoria raça, seria um sentimento de superioridade dos brancos em relação aos negros. (FANON, 1980, p.83). (SCHUCMAN, 2017, p. 69-70).

Este trecho busca resumir as reflexões do revolucionário martiniquense sintetizadas no seu clássico livro *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952[209]. Apesar de ser um bom resumo,

---

[208] *As almas do povo negro*, 1998.

[209] A primeira versão deste livro foi escrita enquanto proposta de Trabalho de Conclusão do Curso de psiquiatria Forense, "profissão que atenderia aos seus interesses em investigações de ciências naturais de humanas", na *Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie de Université de Lyon*. Entretanto seu trabalho foi recusado! Vejamos como Deivison Mendes Faustino nos apresenta o drama: "Ao final de 1951, ainda com 26 anos de idade, Fanon juntou alguns escritos de que já dispunha ao arcabouço teórico que adquirira recentemente e compôs o manuscrito de seu trabalho de conclusão de curso. O trabalho foi intitulado "Ensaio sobre a desalienação do negro" (*Essai sur la désalienation du Noir*) e nele Fanon discutia, ora de forma poética, ora de forma científica, os problemas sociopsíquicos do colonialismo. Lamentavelmente, o formato literário e o objeto do trabalho não respeitavam as convenções acadêmicas de sua Universidade e ele foi aconselhado por seu orientador a não apresentar o texto". Fanon apresentou outro trabalho, escrito em algumas semanas, buscando atender as exigências mais positivistas do curso, chamado "As alterações mentais, mudanças de personalidade, transtorno psíquicos e deficiência

acaba omitindo – talvez pelos próprios limites de ser um pequeno artigo – o caminho através do qual Fanon chega a seus resultados. Neste percurso, além de encontrarmos incontáveis contribuições, encontramos algumas polêmicas que interferem diretamente no tema das autoras, bem como, mais exatamente no nosso, isto é, no que tange a existência ou não do complexo de Édipo na estruturação da subjetividade negra. Fanon (2008) irá afirmar categoricamente que não, o que nos causaria alguns problemas. Contudo, seguindo a trilha do autor, e de um de seus principais estudiosos e comentadores brasileiro[210], encontramos pistas importantes, que parecem reforçar de volta nosso argumento. Também não é nossa intenção mergulhar nas polêmicas, apenas apresenta-las, tecendo alguns breves comentários, para que possamos seguir com nosso raciocínio.

3.7. De Freud à Frantz Fanon e de volta à Freud: a polêmica relação entre complexo de Édipo e negritude

De antemão, para Fanon (2008, p. 84): "o problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições.". Para este revolucionário, "a inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*". (FANON, 2008, p. 90). Ao refletir sobre a chegada dos europeus na ilha de Madagascar, Fanon (2008, p. 93) nos apresenta um pouco do caminho metodológico de sua reflexão, afirmando o seguinte:

> O branco, chegando a Madagascar, tumultuou os horizontes e os mecanismos psicológicos. Todo o mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco. Uma ilha como Madagascar, invadida de um dia para o outro pelos "pioneiros da civilização", mesmo que esses pioneiros tenham se comportado da melhor maneira possível, sofreu uma desestruturação [...] O branco, ao desembarcar em Madagascar, provocou uma ferida absoluta. As consequências dessa irrupção européia em Madagascar não são apenas psicológicas, pois, todo o mundo já o disse, há relações internas entre a consciência e o contexto social.

intelectual na heredo-degeneração spino-cerebelar", ainda que sem deixar de observar os pacientes em seus contextos socioculturais. É somente depois de casar com Marie-Josèphe Dublé ("Josie"), uma estudantes francesa que conheceu em Lyon, "com quem compartilhava os mesmos anseios políticos e literários", que Fanon "inicia a revisão do texto utilizado em seu primeiro TCC, rejeitado, dando origem ao célebre *Peau noire, masques blancs"*. (FAUSTINO, 2018, p. 42-54).

[210] Este é o professor Deivison Mendes Faustino, militante do Grupo Kilombagem, professor adjunto da UNIFESP, além de integrante do Instituto AMMA Psique e Negritude. O professor e militante acaba de lançar o importante e pioneiro livro: *Frantz Fanon – um revolucionário, particularmente negro*.

Até aqui o autor está afirmando que uma determinada forma de organização social, econômica e culturalmente diferente da europeia, é subitamente invadida e obrigada a sofrer alterações nas suas formas organizativas. Disso podemos supor que a própria forma de organização familiar deverá sofrer alterações. Além disso, o autor apresenta que entre a consciência e o contexto social existe uma relação, que como sabemos, é de determinação do segundo sobre o primeiro, ainda que o primeiro (a consciência) vá exercer papel fundamental também, bem como nos lembrou Fanon (2008), linhas acima, sobre a importância também da atitude do homem diante dessas condições objetivas (contexto social).

Ainda refletindo sobre Madagascar, Fanon (2008) nos fala sobre o processo de *embranquecimento* do povo "malgaxe", local desta ilha. Vejamos seu caminho:

> É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma "malgaxice". Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. *Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação*, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, "que eu sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo". *Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade.* (FANON, 2008, p. 94, grifo nosso).

Logo em seguida, Fanon (2008) apresenta uma complicada formulação de Octave Mannoni, um psicanalista francês que estudou a "psicologia do colonialismo", corretamente muito criticado pelo martiniquense. Em primeiro lugar, vai dizer Mannoni: "nem todos os povos estão aptos a ser colonizados, só o estão aqueles que sentem esta necessidade". E diz mais:

> Podemos dizer que, quase todos os lugares em que os europeus fundaram colônias do tipo aqui "em questão", eles eram esperados e até mesmo inconscientemente desejados pelos nativos. Em todas as partes, lendas os prefiguravam sob a forma de estrangeiros vindos do mar e destinados a trazer benefícios (MANNONI apud FANON, 2008, p. 94).

Após esta citação, Fanon (2008) aponta que o psiquismo do europeu colonizador expressa um *complexo de autoridade*, um complexo de chefe, enquanto que o malgaxe obedeceria a um complexo de dependência. Entretanto, longe de reproduzir este caminho absurdo de Mannoni, nosso revolucionário apontará para o contexto social, já manifestado por ele anteriormente. Mas antes de chegar nele, nos introduz, a partir deste momento, no tema específico do inconsciente. Vejamos:

> Sim, o inconsciente, eis que chegamos a ele. Mas não devemos extrapolar. Quando um preto me conta o seguinte sonho: "Caminho há muito tempo, estou muito cansado,

> tenho a impressão de que algo me espera, ultrapasso as barreiras e os muros, chego a uma sala vazia, e atrás de uma porta ouço um barulho, hesito antes de entrar, enfim tomo uma decisão e entro; há nessa sala alguns brancos, constato que eu também sou branco"; quando tento compreender este sonho, analisá-lo, sabendo que este amigo tem dificuldades em se desenvolver, concluo que este sonho realiza um desejo inconsciente. (FANON, 2008, p. 95).

Entretanto:

> Fora do meu laboratório de psicanalista, quando tiver de integrar minhas conclusões ao contexto do mundo, direi:
> 1. Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.
> 2. Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. (FANON, 2008, p. 95).

Em nossa opinião, mais didático do que isso, seria impossível. O complexo de inferioridade, ou *a máscara branca*, é imposição interiorizada de relações sociais determinadas, isto é, um contexto social colonial em que a raça negra é colocada, violentamente, neste lugar de inferior! Para Fanon (2008, p. 95-96):

> Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a "manter as distâncias"; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.

Não existe outra palavra se não didático. Entretanto, é justamente a partir daqui que surgem algumas afirmações que poderíamos considerar polêmicas da parte de Fanon (2008). Até o ponto em que ele afirma que esta situação é produzida por uma determinada base material, temos total acordo, a questão é que, as mediações que o autor busca encontrar para entender como estas relações sociais se expressam na estruturação do psiquismo do negro – processo o qual o autor chamará de "psicopatologia" do negro –, entram em conflito com o caminho por nós aqui proposto. Nos leva a entender que a estrutura do complexo de Édipo não serve para o negro, justamente porque, as imagens que surgem no seu inconsciente não são "*lolos"*, isto é, "almas substanciais", mas sim uma irrupção, durante o sono, de imaginações reais. É por isso que este autor irá se colocar a questão: "obedecendo a uma exigência dialética, deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor" (FANON, 2008, p. 127).

A reflexão de Fanon (2008) nos coloca a seguinte questão: na Europa, a estrutura familiar reproduz de fato a estrutura nacional (ou o contexto social). Segundo suas próprias palavras: "A família, na Europa, representa uma maneira que tem o mundo de se oferecer à criança. A estrutura familiar e a estrutura nacional mantêm relações estreitas". (FANON, 2008, p. 127). Ou ainda, quando afirma que "na Europa, e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação. A criança que deixa o meio familiar reencontra as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores" (FANON, 2008, p. 128). Por isso, nos diz o autor, "uma criança normal, crescida em uma família normal, será um homem normal[211]" (FANON, 2008, p. 128). Isto serviria tanto para as sociedades europeias "civilizadas", quanto para as sociedades "fechadas", que não tiveram contato com o colonizador. Segundo Fanon:"Inversamente, se se considera uma sociedade fechada, ou seja, protegida do fluxo civilizador, encontramos as mesmas estruturas descritas acima [...] Tanto num caso quanto no outro, há uma projeção no meio social das características do meio familiar" (FANON, 2008, p. 128).

É de se deduzir, portanto, que este revolucionário, particularmente negro, quer nos apresentar a especificidade da situação colonial, em que o branco "civilizador" se choca com uma sociedade negra, até então, "fechada". Antes de ir para este caso, que é também o nosso caso de estudo, ele tece mais alguns comentários acerca destes dois casos inversamente proporcionais. Segundo ele, "percebe-se, em todos esses casos, que a morbidez se situa no meio familiar". Vejamos:

> A autoridade do Estado, é, para o indivíduo, a reprodução da autoridade familiar através da qual ele foi modelado desde a infância. O indivíduo assimila as autoridades encontradas posteriormente à autoridade paterna: ele percebe o presente em termos de passado. Como todos os outros comportamentos humanos, o comportamento diante da autoridade é aprendido. E é aprendido no seio de uma família que pode, do ponto de vista psicológico, ser identificado pela sua organização particular, isto é, pela maneira com que a autoridade é distribuída e exercida. (MARCUS apud FANON, 2008, p. 128-129).

[211] Ironicamente Fanon (2008) coloca o seguinte: "Queremos crer que não nos farão um processo por causa desta última frase. Os céticos perguntarão: 'O que é que você chama de normal?' No momento não é nossa intenção responder esta pergunta. Para satisfazer aos mais apressados, citemos o trabalho muito instrutivo, ainda que voltado unicamente para o problema biológico, de G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Acrescentamos apenas, que, no domínio mental é anormal aquele que pede, chama, implora." De nossa parte, com nossos limitadíssimos conhecimentos acerca do tema, não entenderíamos enquanto "anormal", dentro de um determinado contexto social e histórico, como o capitalista, por exemplo, alguém que **pede** *perdão a si* mesmo e a Deus (culpa), bem como alguém que **implora** *ser reconhecido como branco para se humanizar* (ideal-do-ego branco / branqueamento). Apesar de serem processos completamente abjetos, seja do ponto de vista político ou moral, são mais do que "normais", nesta sociedade, são partes constitutiva dela, sem as quais esta ordem teria enormes dificuldades de subsistir, ao ponto de colapsar.

A grande questão é que, para Fanon (2008), isto não serve para o caso do "homem de cor". Para ele, "uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, *ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco*. Como talvez esta proposição não seja compreendida de imediato, avançaremos retrocedendo" (FANON, 2008, p. 129, grifo nosso). Pedimos a atenção do leitor para este último grifo em especial, parece-nos que está nele a chave de nossa polêmica. Em breve retornaremos à ela. O autor retrocede, reapresentando Freud, a partir do reconhecimento deste acerca do mérito do Dr. Breuer. Fanon (2008), então, cita Freud (apud FANON, 2008, p. 129):

> Em quase todos os casos, constatamos que os sintomas, por assim dizer, eram como que resíduos de experiências emotivas, e, por esta razão, as chamamos mais tarde de traumas psíquicos. Sua característica particular se assimilava à cena traumática que os tinham provocado. Conforme a expressão consagrada, os sintomas eram determinados por "cenas" das quais eles formavam os resíduos mnésicos, não sendo mais preciso reconhecer neles efeitos arbitrários e enigmáticos da neurose. Contudo, ao contrário do que se poderia esperar, os sintomas nem sempre resultavam de um único acontecimento, mas, na maior parte dos casos, de múltiplos traumas, frequentemente análogos e recorrentes. Por conseguinte, era preciso reproduzir cronologicamente toda a cadeia de lembranças patogênicas, porém na ordem inversa, a última em primeiro lugar, e a primeira, ao final; impossível penetrar até o primeiro trauma, frequentemente o mais eficaz, se fossem omitidos os traumas intermediários.

Fanon (2008) irá afirmar que Freud está correto em sua análise, e mais, que o pai da psicanálise não poderia ter sido mais enfático. Já que existem vivências (*Erlebnis*[212]) na origem das neuroses. O martiniquense está preparando o ponto alto do seu argumento e, sendo assim, segue citando o vienense:

> É verdade que os doentes afastam esses traumas da consciência e da memória, poupando-se certamente de muitos sofrimentos, mas o desejo recalcado continua a subsistir no inconsciente; ele espreita uma ocasião para se manifestar e logo reaparece, mas sob um disfarce que o torna irreconhecível; em outras palavras, o pensamento recalcado é substituído na consciência por um outro que lhe serve de substituto, de *Ersatz*, ao qual vêm se ligar todas as impressões de mal estar, que se acreditavam afastadas pelo recalque (FREUD apud FANON, 2008, p. 129).

Logo após a citação, Fanon (2008) enfatiza no fato, entendido enquanto correto, (por ele e por nós) de que as vivências estão recalcadas no inconsciente, para imediatamente em seguida, se perguntar, "que observamos no caso do negro?" (FANON, 2008, p. 130). E responde da seguinte maneira:

> A não ser que utilizemos este dado vertiginoso – tanto ele nos desorienta – do *inconsciente coletivo* de Jung, não se pode compreender absolutamente nada. A cada dia os dramas se sucedem nos países colonizados [...] como explicar a persistência dessa instância no século XX, quando existe, por outro lado, uma identificação integral ao branco? Frequentemente o preto atual que se enquadra nunca teve relações anteriores com o branco. Teria havido uma experiência passada e recalque no

[212] Em nota: "*Erlebnis*, ou seja, vivência, no vocabulário da filosofia alemã" (FANON, 2008, p. 129).

> inconsciente? O menino negro presenciou uma surra ou um linchamento de seu pai pelo branco? Houve traumatismo afetivo? A tudo isso respondemos: não! (FANON, 2008, p. 130).

A única saída possível encontrada pelo autor acaba sendo, justamente a noção de *catharsis coletiva* (ou o inconsciente coletivo, de Jung). Isto é:

> Fora algumas falhas surgidas em ambiente fechado, podemos dizer que toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano resulta da situação cultural. Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence (FANON, 2008, p. 135).

Infelizmente, o revolucionário martiniquense, acaba caindo na questão que outrora tratávamos, isto é, de que a ideologia é assimilada pelos sujeitos pela *repetição* e *manipulação ideológica* das classes dominantes. Nos parece que o autor sai da esfera da "produção" das ideias e retorna ao nível da "circulação" delas. A comparação do caso da Martinica com o do Brasil se apresenta enquanto uma interessante questão de tratarmos, além de bastante reveladora para o nosso tema. Primeiro observemos o caso antilhano da Martinica, colonizada pela França. O cenário que Fanon está observando, segundo os dados fornecidos por Deivison Faustino (2018), são os seguintes:

> Contabilizada à época em 300.000 pessoas, a população da Martinica – que ainda hoje é considerada um departamento ultramarino insular francês – era composta em sua grande maioria por negros descendentes dos trabalhadores das antigas *plantations* francesas. Entretanto, os békès – uma rica aristocracia branca nativa, composta por aproximadamente 1.000 pessoas[213] – possuíam um terço das terras produtivas da ilha, bem como o comércio, as companhias de construção e as instalações portuárias. Abaixo deles encontrava-se uma classe média negra de aproximadamente 25.000 pessoas, composta por funcionários públicos e pequenos proprietários, dentre os quais se posicionava a família de Fanon. O restante da população era uma imensa massa de trabalhadores negros pauperizados e semialfabetizados, portadores de uma das principais marcas discriminatórias na ilha: o baixo domínio da língua francesa. Apesar desta rígida combinação de exclusões raciais e de classe, todos, sem exceção, sentiam-se franceses. (FAUSTINO, 2018, p. 20).

Nossa hipótese se coloca no seguinte sentido: está justamente nesta desproporcional relação numérica entre brancos e negros na Martinica – caso que difere substancialmente do Brasil, e já veremos as diferentes consequências – a chave do porque Fanon (2008, p. 133) afirma que: "para o preto, há um mito a ser enfrentado. Um mito solidamente enraizado. O preto o ignora enquanto sua existência se desenvolve no meio dos seus; *mas ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da melanina*" (grifo nosso). Ou seja, sendo mais direto ainda: "O negro,

[213] Descendentes diretos dos primeiros colonos franceses.

na medida em que fica no seu país, tem quase o mesmo destino do menino branco. *Mas indo à Europa terá de reconsiderar a vida*. Pois o preto, na França, seu país, se sentirá diferente dos outros" (FANON, 2008, p. 133, grifo nosso).

Em nossa opinião, a primeira coisa que nos chama a atenção é que Fanon parece partir da constatação de que o preto martinicano, por não ter (ou quase não ter) contato com o branco em sua terra natal martiniquense – vide a desproporção racial local – não poderia desenvolver sua neurose complexada de inferioridade classicamente via o mecanismo do complexo de Édipo, basicamente porque não existiria possibilidade concreta de deslocamento das cargas pulsionais de amor ou ódio, afetividade ou agressividade, identificando-se com um objeto branco, pela escassez ou ausência literal dele. Justamente por isso, ele recorre à "situação cultural", isto é, "às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio", esferas que tem papel deveras significativo, mas que não poderiam constituir a base do psiquismo.

Sendo assim, entendemos que ele acaba tendo que recorrer aos mecanismos de circulação e repetição de ideias e valores para a conformação do psiquismo negro *embranquecido*. Com relação as proporções da composição racial da Martinica e suposta ausência do complexo de Édipo, na verdade, não nos parece que uma coisa negue a outra e, neste exato sentido, dois elementos parecem expressar nossa opinião: a) na Martinica da época de Fanon, a forma de família já era a forma burguesa nuclear que, como sabemos, já estava basicamente universalizada pelo planeta; b) apesar desta composição quase que absolutamente negra na Martinica, pelo simples fato desta formação social ser fruto da situação colonial, é que dizemos novamente, as "tradições familiares, nacionais e raciais" (das quais falava Freud), – isto é, violentamente racistas! – já estariam incorporadas à esta formação social e, ainda que a maior parte das pessoas fosse negra, eram pessoas negras que se entendiam brancas, europeias e, especialmente franceses, não pela circulação das ideias (processo que tem papel indispensável, como vimos, no reforço e perpetuação desta estrutura), mas que só poderia ter por base a própria família (e no caso da Martinica, já em seu formato triangular), enquanto espaço privilegiado de socialização primária.

E Fanon acaba por universalizar a particularidade da Martinica, na verdade das Antilhas como um todo, para a totalidade das colônias. Segundo ele: "Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos". (FANON, 2008, p. 130). E aqui é ilustrativo recolocarmos a particularidade do Brasil, que era, de fato, substancialmente

diferente, neste aspecto populacional, do caso da Martinica, onde grosso modo, a proporção demográfica racial – sobretudo depois da vinda da coroa portuguesa para o Brasil e também das políticas de imigração europeia – girou na casa dos 50 % entre brancos e negros. Tendo o negro brasileiro convivido com o branco (europeu ou já nascido aqui), desde o início, sem ter que ir a Europa para se defrontar com a *vergonha* e o *ódio* de ser negro; convivência essa com as particularidades de relações sexuais que aqui já foram expostas.

Não à toa, esta posição de Frantz Fanon (2008) acerca da inexistência do complexo de Édipo na Martinica e sua nulidade para pensar o que ele chama de psicopatologia do preto, será apresentada enquanto "uma das suas afirmações mais polêmicas" por Deivison Faustino (2018, p. 29). Vejamos, por fim, o argumento de Fanon (2008), citado por Faustino (2018):

> Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiando do uso que dela poderia ser feito, referimos intitular este capítulo: "O preto e a psicopatologia", uma vez que nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros. No que bem tinham razão. As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira, quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros. Alguém poderia nos contestar, com Malinowski, afirmando que o único responsável por esta inexistência é o regime matriarcal. Mas, além de perguntar se os etnólogos, imbuídos dos complexos de sua civilização, não se esforçaram em encontrar a reprodução desses complexos nos povos por eles estudados, seria fácil demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edipiana. Incapacidade da qual nos felicitamos enormemente[214] (FANON, 2008, p. 134-135).

Segundo este sociólogo, estudioso da obra fanoniana: "Essa posição levou o autor a outra afirmação ainda mais polêmica: se é verdade, como ele afirma, que não há Complexo de Édipo na Martinica, o que se poderia dizer da homossexualidade? A reposta que ele deu na época é extremamente problemática" (FAUSTINO, 2018, p. 30).

Vejamos, portanto, a resposta de Fanon (2008, p. 154):

> Mencionamos rapidamente que não nos foi dado constatar a presença manifesta da pederastia na Martinica. Isto é devido, sem dúvida, à ausência do Complexo de Édipo nas Antilhas. Conhecemos o esquema da homossexualidade. Lembremo-nos, todavia, da existência do que lá se chama "homens vestidos de mulher" ou "minha comadre". Em geral eles usam um casaco e uma saia. Mas estamos convencidos de que têm uma vida sexual normal. Tomam o "punch" como qualquer folgazão e não são insensíveis ao charme das mulheres, vendedoras de peixes, de legumes. Na Europa, entretanto, encontramos alguns colegas que se tornaram pederastas passivos. Mas não era a homossexualidade neurótica, mas sim, para eles, uma atividade como era para outros a de proxeneta.

[214] "A intrigante felicidade de Fanon será recebida com entusiasmo pelos futuros formuladores da esquizoanálise, ver a seção II.5.6. Família e campo social de *O Anti-Édipo*: Capitalismo e esquizofrenia 1 (DELEUZE E GATARRI, 2010)." (FAUSTINO, 2018, p. 30).

Devolvemos a palavra de volta a Deivison Faustino (2018, p. 30), aonde este irá afirmar que:

> Embora este não seja o espaço [seu livro] para problematizar as implicações dessas afirmações para o edifício teórico proposto por Fanon, cabe informar que elas geraram intensos e acalorados debates na literatura especializada contemporânea, discutindo se essas posições seriam ou não heteronormativas e patriarcais[215].

Passemos de volta de Fanon para Freud. A questão é que, pelo que conhecemos do complexo de Édipo, a sexualidade infantil (uma das dimensões pulsionais do *id* – a libido), o desejo, reprimido em nome da autopreservação física, mediada pelo *ego*, fica recalcado no inconsciente. A busca pelo princípio do prazer, função principal do *ego*, mediando estas pulsões e a objetividade externa, se depara com barreiras sociais (normas, regras, tradições etc.), expressas inicialmente pela ação parental, que, pouco a pouco, se internaliza conformando uma especial instância do *ego*, chamada de *superego*, que internaliza tais normas enquanto suas, ficando a cargo do *superego* cumprir a função de "autocontrole" deste conjunto de normas e regras. Agora repomos uma questão, que já foi, há pouco, por nós levantada: porque o *ego* opta pela aceitação das exigências externas, isto é, cedendo (ou sendo "derrotado") pelo *superego*, em detrimento do id (os impulsos básicos, as cargas pulsionais e instintivas) que, supostamente, seria mais essencial ao organismo vivo? Justamente por conta do que ficou conhecido como complexo de Édipo, isto é, as cargas pulsionais vinculadas à fome e o frio, por exemplo, não podem ser burladas pelo *ego*, já aquelas mais vinculadas à afetividade e a sexualidade, sim. Lembremos:

> [...] Segundo Freud, como sabemos, na relação familiar triangular, que ele edifica como universal, a criança escolhe um objeto externo e identifica nele seu objeto. O terceiro elemento que de fato disputa com a criança esta atenção afetiva e emocional recebe a projeção de toda a carga negativa de destrutividade [...] (IASI, 2012, p. 147-148).

E, neste exato sentido, o contexto para emersão da estrutura edipiana – ainda que nem sempre da forma clássica, própria da sociedade burguesa, como vimos nos exemplos da família camponesa, aristocrática e da família patriarcal escravista colonial brasileira – nos parece ser mais ampliada, de fato. Relembremos como Iasi (2012, p. 150) coloca tal amplitude do complexo:

> A condição para a emergência do complexo de Édipo, portanto, é a confluência de algumas variantes: a redução ou quase exclusividade dos objetos de identificação, a identidade de objetos de amor e ódio, a ambivalência daí resultante e, fundamentalmente, uma contradição que oponha realidade e desejo, pulsão e normatização social restritiva.

[215] "Ver a respeito as críticas de Mercer (1996), Yong (1996), Bhabha (1996) e as réplicas de Sharpley-Whiting (1997), Bird-Pollan (2015) e Gordon (2015)." (FAUSTINO, 2018, p. 30).

As condições para a emergência do complexo de Édipo, portanto, não ocorreram somente na Europa ou ainda na América colonial, mas, segundo a psicanalista Marie Cécile Ortigues e o filósofo Edmond Ortigues, tais condições também estavam dadas na própria África. A dupla de pesquisadores vai buscar sustentar seus argumentos no livro o *Édipo Africano*, de 1966, que estudou a sociedade Wolof, no Senegal, onde, segundo eles, existia uma particular forma de funcionamento do complexo de Édipo. A carga pulsional da agressividade deslocar-se-ia, nesta particular configuração societária, não para a figura do pai, mas para a figura do tio. Em síntese, nosso ponto conclusivo, novamente, é:

> A questão não é propriamente de existência ou não do superego, uma vez que todos concordamos que não se trata de um "aparato objetivo", e sim de um momento dentro de um movimento dialético de entificação do psiquismo, produto síntese entre as pulsões e o mundo externo. Assim, no interior deste continuum, poderíamos falar em intensidades maior ou menor de internalização das normas sociais restritivas, ou, pelo inverso, de uma exterioridade maior ou menor destas normas, o que poderia nos levar ao raciocínio de Elias sobre a passagem do controle para o autocontrole. Seja como for, parece evidente que, tratando-se de nossa sociedade contemporânea, estamos diante de uma intensa introjeção das normas restritivas e de um controle externo transformado em "autocontrole". (IASI, 2012, p. 152).

Apresentado o nosso ponto de vista acerca da polêmica fanoniana em relação ao complexo de Édipo, voltemos ao trabalho de Lia Vainer Schucman e Mônica Gonçalves (2017) sobre o racismo na família e a constituição do sujeito negro, agra especificamente na investigação dos motivos pelos quais por que dona Ivone, mãe de Mariana, mesmo sendo racista, tenha casado com um homem negro, Fernando, pai de Mariana. As autoras Lia e Mônica recolocam a questão:

> Contudo, a hipótese de que se relacionar com negros colocaria Ivone em um lugar de superioridade no interior da dinâmica familiar não é o suficiente para compreender como uma mulher explicitamente racista optaria por se relacionar somente com homens negros. O "racismo aversivo" seria, neste sentido, impeditivo para uma aproximação sexual. Assim, é preciso pensar nos estereótipos construídos no ocidente a respeito do comportamento sexual e matrimonial de homens e mulheres de diferentes grupos raciais, tais como: a virilidade e masculinidade dos homens negros (FANON, 1980; MOUTINHO, 2004[216]; ALVES, 2010[217]), a pré-disposição desse grupo à escolha de parceiras brancas (SILVA, 1987[218]; ALVES, 2010), a sub-representação de mulheres negras no "mercado matrimonial" (TELLES, 2003[219]), a erotização exacerbada da mulher negra (SILVA, 1987) e a "angelicalidade" e ideal de

[216] "MOUTINHO, L. **Razão, cor e desejo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.")
[217] "ALVES, L. **Significados de ser branco** – a brancura no corpo e para além dele. 2010. 194f. Dissertação (Mestrado em Educação) Departamento de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.".
[218] "SILVA, N.V. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 14, 1987."
[219] "TELLES, E. **Racismo à brasileira**. Rio de Janeiro: Lumará, 2003."

> beleza como um valor para mulheres brancas (MOUTINHO, 2004[220]; SCHUCMAN, 2012[221]). (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 70).

Frantz Fanon produziu inúmeras reflexões "a respeito do comportamento sexual e matrimonial de homens e mulheres de diferentes grupos raciais", e é justamente a ele que autora irá novamente recorrer:

> Nesta perspectiva, talvez a ideia apontada por Fanon (1980) de que o negro representaria, através da dicotomia entre cultura e natureza construída no ocidente, o homem primitivo, hiper sexualizado, viril e canibal no qual as fantasias eróticas femininas poderiam ser mais facilmente realizadas talvez seja a chave para compreender a forma objetal na qual Ivone se relaciona com os homens negros. Por este ângulo, Mariana relata que a única lembrança que ela tem de algo de positivo falado pela mãe em relação aos negros era quando algum homem negro aparecia na rua ou na televisão e ela comentava sobre uma possível performance sexual. (SCHUCMAN; GONÇAVES, 2017, p. 70).

Passemos a palavra de volta ao próprio Fanon (2008, p. 139), que, ironicamente, nos coloca diante da questão:

> Quanto aos pretos, eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que têm em plena selva! Parece que dormem em qualquer lugar e a qualquer momento. Eles são genitais. Têm tantos filhos que não os contam mais. Vamos ficar atentos. Tomar cuidado senão eles nos inundarão com pequenos mestiços. Decididamente, tudo vai mal... O Governo e a Administração assediados pelos judeus. Nossas mulheres, pelos negros. Pois o negro tem uma potência sexual alucinante. É este o termo: é preciso que esta potência *seja* alucinante. Os pesquisadores especialistas logo encontram os mecanismos de qualquer neurose. A intranquilidade sexual predomina. Todas as mulheres negrófobas que conhecemos tinham uma vida sexual anormal. Seus maridos as negligenciavam; eram viúvas e não ousavam substituir o falecido; divorciadas, hesitavam diante de um novo investimento objetal. Todas atribuíam ao preto poderes que os outros (maridos, amantes episódicos) não possuíam. E depois, intervém um elemento de perversidade, persistência da estrutura infantil: Sabe lá Deus como eles fazem o amor! Deve ser horrível! Há uma expressão que, com o tempo, erotizou-se de modo especial: o atleta negro. Essa figura, confiou-nos uma moça, é algo que assanha o coração. Uma prostituta nos disse que, há algum tempo, só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, "dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo o que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável".

Vejamos agora o relato de Mariana sobre a sua mãe "negrófoba", é de uma aderência surpreendente com a precisa descrição do revolucionário martiniquense a respeito da hiper erotização dos homens negros:

> **Tinha alguma coisa positivada que ela falava sobre negros?** *Não. – ou melhor, sim. Quando aparecia um homem negro, quando ela fazia um elogio era sempre de uma forma muito sexualizada*. **Você consegue lembrar alguma situação?** *Ah, ela falava: 'Nossa, que gostoso! Nossa! Esse deve ser bom!'. Ela falava assim.* **Na frente do teu**

[220] "MOUTINHO, L. **Razão, cor e desejo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004."

[221] "SCHUCMAN, L. V. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.".

> **pai ou não?** *Às vezes, sim. Às vezes sim... Não lembro exatamente, mas ela falava essas coisas quando a gente era muito criança também, mas eu me lembro, sabe. Até recentemente ela faz isso. Meus pais são separados há 15 anos e hoje ela é casada, mora junto com um outro homem negro também, e continua chamando a menina, sobrinha dele que mora com eles de macaca...* (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 70-71, grifos das autoras).

Apesar da grande aderência constatada da tese fanoniana e o relato de Mariana sobre sua mãe, as autoras vão adiante, apontando outras mediações, com as quais temos acordo, isto é, tal postura da mãe só pode ser, em última instância, manifestação atitudinal da introjeção de valores/juízos/ideias/posturas e ou tradições sociais e raciais enquanto cargas afetivas, que se expressam enquanto afetividade e agressividade no seio da própria família, dando continuidade ao ciclo, constituindo a conformação do psiquismo de seus filhos e filhas. Este é o caso de Mariana. Para as autoras:

> Neste sentido, concordamos com Bhabha quando ele afirma que o ato de estereotipar não é apenas a construção de uma "falsa imagem", mas sim um "texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes "oficiais" e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista" (p.124-125). Ou seja, Ivone, ao se relacionar com negros, sobrepunha suas fantasias e projeções racistas construindo posições para cada membro da família não pelo que de fato estes sujeitos poderiam vir a ser, mas sim a partir de lugares sociais já pré-concebidos pelo discurso racial vigente em nossa sociedade, repetindo assim no interior da família todas as hierarquias e violências raciais existentes no tecido social brasileiro. (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 71).

E é aqui que iniciamos nosso retorno à Freud e a importância que este dá à família enquanto espaço de socialização primária. Como sabemos, Freud não discutiu a condição do negro, mas seu arsenal teórico nos possibilita desenvolver profícuas reflexões. Na especificidade da construção da subjetividade negra, buscamos apontar as mediações necessárias para compreender o porque do seu complexo de inferioridade (auto-ódio) e como ele se apresenta enquanto uma mediação determinante para a própria reprodução geral da ordem capitalista brasileira. É neste sentido carregar o peso desta subjetividade marcada pelo ódio racial... dói!

É por isso que, para nós, para além da importância mais ou menos aparente que a dinâmica racial representa para a ordem do capital, é preciso desenvolver no seio dos movimentos sociais, da classe trabalhadora e da esquerda em geral, espaços de acolhimento, solidariedade e cuidado para com os nossos, porque é difícil avançar carregando o peso de nossa própria pele, "pesa uma tonelada!"; porque dói, dói muito! Portanto, a afetividade também deve ocupar um lugar *estratégico* nas indissociáveis lutas antirracial e de classes. Não caiamos na

fragilidade da "amorosidade" na luta de classes. A afetividade, o acolhimento e a solidariedade devem caminhar lado a lado com a violência de classe, isto é, com postura o mais firme possível, ainda que sem jamais perdendo a ternura, como já dizia o nosso velho Che Guevara. A equação ficaria mais ou menos assim: *violência organizada contra a racista classe dominante; acolhimento e solidariedade entre nós!* Vejamos o sincero e emocionante depoimento de Mariana:

> **E o que é ser preta para você? O que isso significa para você?** *Para mim, ser preta, pra mim, dói. É uma coisa que não está bem resolvida porque me traz muitas lembranças doloridas... Era muito confuso, porque minha mãe me agredia, ela dizia essas coisas pra mim, e algumas vezes eu chorava, e eu tinha muita raiva, então, imagina, eu ficava pensando: nossa, por que eu sou parecida com o meu pai? – Eu tinha muita raiva de mim. Eu tinha muito ódio de ter nascido negra, muita raiva. Eu não conseguia me olhar no espelho.* **E como era a relação de vocês com os pais?** *Era bem distante. Para mim ele era uma figura asquerosa, porque eu via aquele homem que bebia, aquele homem que era preto, que a minha mãe dizia que eu era igual a ele, que eu era feia como ele. Fedida. Ela me chamava de 'fedida', de `sovaco fedido`. Era uma coisa que eu via e falava: eu sou igual a ele. Eu não queria nem chegar perto. Teve uma fase que eu tinha muita raiva dele. Eu achava que era por causa da bebida, mas hoje eu sei que não é isso, era a questão racial mesmo.* (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 72).

É sempre válido lembrar que este mecanismo se dava dentro do "lar doce lar" da entrevistada, no seio da família tradicional brasileira, tão fortemente reivindicada pelos conservadores. A brutalidade que vivenciamos cotidianamente protagonizada pelo racismo, tem nesta mesma família seu espaço privilegiado de socialização primária. É de se supor que fora do ambiente privado, no contato com "estranhos", nos espaços públicos da sociedade civil, a tendência é que esta brutalidade se intensifique. Mas ela só é possível por conta da base familiar:

> O fato de nascer e se constituir no interior de uma família em que as hierarquias raciais da estrutura social foram internalizadas e legitimadas como posições de superioridade (branco) e inferioridade (negro) respectivamente pela mãe e pelo pai, ou seja, por aqueles que foram os primeiros "outros" responsáveis pela socialização primária[222] de Mariana, constituiu também os primeiros referenciais sobre o que é ser negro – portanto, a construção da negritude em Mariana. Durante a entrevista, Mariana relatou diversas lembranças de violência racial vividas no interior de sua família nuclear, e também da família estendida. (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 71-72).

É por isso que:

> Nesta perspectiva, é possível dizer que os significados negativos sobre ser "negro" adquirem um lugar central na forma de construção dos vínculos familiares e, portanto, Mariana se constituiu como negra odiando a si mesma, bem como odiando aquele de quem ela herdou o fenótipo negro: o pai. (SCHUCMAN; GONÇALVES, 2017, p. 72).

[222] "A socialização primária diz respeito aos primeiros contatos sociais da criança e se dá com a presença dos outros significativos que lhe apresentam a realidade em que vivem e como a percebem. É também neste contato que a criança começa a significar os elementos culturais presentes na sociedade em que está." (SCHUCMAN, 2017, p. 71).

Saímos de Freud e chegamos até Fanon, a partir das contribuições de Lia Schucman e Mônica Gonçalves (2017). Mergulhamos em Fanon e refletimos em conjunto com as contribuições de Deivison Faustino (2018), também conhecido como Deivison Nkosi. E foi a partir daí que, a própria negação de Fanon (2008) em relação ao complexo de Édipo freudiano, nos serviu para pensar o caso do homem negro, contraditoriamente reinscrevendo Freud no debate[223]. Sobre as enormes contribuições advindas do trabalho de Lia Schucman e Mônica Gonçalves (2017), são comentadas pela própria autora em entrevista concedida à Agência FAPESP[224]. Vejamos:

> "*Na maioria dos casos, o indivíduo 'negro' é amado por seus familiares. O que ocorre, isto sim, é que, por amá-lo ou para amá-lo, esses familiares muitas vezes negam sua condição de 'negro'. Em vez de reelaborarem o seu racismo com o intuito de superá-lo, os familiares simplesmente retiram a pessoa amada do grupo estigmatizado. Utilizei o conceito de 'negação', de Freud, para interpretar esse comportamento*", explicou. No caso de uma das famílias ouvida por Schucman, originária da Bahia, a mãe considerava que todos os seus familiares eram "brancos". E que, portanto, a própria entrevista não fazia sentido. Mas um dos filhos se autoconsiderava "negro, com uma irmã branca", vivendo, assim, em uma "família inter-racial". Para a mãe, essa ideia do filho era "*uma bobagem, que ele adotou depois de entrar na universidade*". Esse filho era o que recebia o maior afeto da mãe, mas, para que pudesse amá-lo, ela, de alguma forma, precisava negar que ele fosse "negro". *Daí o conceito de "negação". Por uma dessas "ironias do destino", que parecem exemplificar o conceito psicanalítico de "retorno do recalcado", a irmã do rapaz, que nascera "bem clara", "bem branca", teve um relacionamento "inter-racial" com um homem que a família classificava como "muito preto"*. E ficou grávida. A expectativa em relação à cor da criança provocou o maior período de tensão na dinâmica intrafamiliar. "*A mãe dessa família, portanto avó da criança, me disse uma frase altamente significativa: 'Estávamos muito nervosos. Mas, quando vimos que minha neta havia nascido branca, todo mundo se apaixonou por ela'*", contou Schucman.[225] (grifos do autor).

Após este longo caminho, iniciamos agora a conclusão geral desta parte do trabalho acerca da ideologia do racismo brasileiro, também sobre as mediações que possibilitam a

---

[223] O próprio Fanon nos dá algumas brechas para nossa hipótese: "Qualquer aquisição intelectual exige uma perda potencial sexual. O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. *Essas fantasias, em certo sentido, respondem ao conceito de instinto vital de Freud*. Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta "como se" o preto as tivesse realmente. Quando se trata do judeu, o problema é nítido: desconfia-se dele, pois ele quer possuir as riquezas ou se instalar nos postos de comando. O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual. O pensador de Rodin em ereção, eis uma imagem que chocaria. Não se pode, decentemente, "bancar o durão" toda hora. O preto representa o perigo biológico. O judeu, o perigo intelectual. Ter fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. E só Deus sabe..." (FANON, 2008, p. 143, grifo nosso).

[224] Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

[225] Ver em: http://agencia.fapesp.br/pesquisa_investiga_marcas_do_racismo_em_familias_interraciais/25364/. Acesso em: 01/06/2018.

conformação da primeira forma da consciência, que se expressa enquanto senso comum e marca profundamente a subjetividade negra.

3.8. Remontando o quebra-cabeça da ideologia do racismo brasileiro: liberalismo e racismo na base da primeira forma de consciência social brasileira

Um excelente resumo geral da entificação da primeira forma da consciência, já havia sido formulado por Iasi nos esboços iniciais de seus estudos sobre o processo de consciência, ainda na década de 1980. Vejamos como ele descreve o movimento da totalidade deste primeiro momento:

> 1. O novo ser social vivencia relações preestabelecidas e que para ele se apresentam como uma realidade dada;
> 2. Por se inserir em relações preestabelecidas, o novo ser desenvolve a percepção da parte como se fosse o todo, de modo que aquilo que "é vivido particularmente como uma realidade pontual torna-se a *realidade*". Este aspecto leva ao mecanismo de "ultrageneralização", ou seja, a pessoa passa a julgar o todo pela parte em que se insere;
> 3. Assim, as relações vividas imediatamente perdem seu caráter histórico e cultural e tornam-se "naturais", aspecto este que está na base da percepção de que "sempre foi assim e sempre será";
> 4. Devido ao fato de que o novo ser apresenta suas exigências pulsionais num certo contexto determinado, a satisfação das necessidades deve respeitar um conjunto de normatizações que não são definidas por quem apresenta o impulso, mas por um *outro*, que, *na situação histórica em que nos encontramos, unifica no processo de identificação os objetos de desejo e de punição, portanto a realização do desejo implica a aceitação da autoridade*;
> 5. Este conjunto de normatizações não permanece externo, mas é interiorizado na formação do superego, *a função de controle se transforma em autocontrole, a agressividade concentra-se no superego e tem como complemento a identificação com a figura de autoridade externa. A partir daí, o ego administra as tensões entre as demandas pulsionais e as restrições externas como um equilíbrio interno, autocontrole*;
> 6. Devido à natureza distinta dos impulsos, na forma atual das relações familiares, *a criança, tendo concentrado seu processo de identificação em um número restrito de objetos, se vê enredada em sentimentos ambivalentes de amor e ódio, em nome do equilíbrio e da integridade física (ameaçada real ou simbolicamente) abre mão do desejo em nome da sobrevivência*;
> 7. Submetido às relações dadas como reais, uma vez interiorizados os valores centrais deste "real" (particular, mas que se apresenta como universal) e *passando a assumi-los como seus, o novo ser social passa a atuar na continuidade de suas relações a partir desta matriz, zelando por sua continuidade e reprodução*. (IASI, 2011, p. 18-19, grifo nosso).

E ainda conclui que:

> Sem que nenhum destes aspectos seja conscientemente criado para este fim, o conjunto assume uma *funcionalidade* como forma inicial da consciência. Neste conjunto estão impressas as principais características daquilo que assumirá mais tarde

> a forma de *senso comum*, que servirá de base para o desenvolvimento da *ideologia como forma de dominação*. (IASI, 2012, p. 199, grifo nosso).

De nossa parte, acreditamos que a proposta de caminho está, agora, completa. A partir de agora, a partir de um movimento espiralado, voltemos novamente ao caso do racismo brasileiro. Se ele é parte essencial de nossa formação social – mesmo antes do capitalismo propriamente dito se estabelecer por aqui, ou seja, desde a época do que chamamos de escravismo colonial – os cinco princípios liberais que descrevemos (o individualismo, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a democracia), de alguma forma, também operaram, direta ou indiretamente no seu mecanismo de funcionamento ideológico, isto é, na conformação do que chamamos de ideologia do racismo[226].

Ao longo do trabalho, sobretudo nesta terceira parte, já apresentamos grande parte das conexões possíveis entre a lógica liberal e o racismo, agora tentaremos apenas remontar o cenário ideológico a partir dos elementos aqui já apresentados na formação da identidade tanto de brancos como de negros, sobretudo de negros e, assim, mais tarde, a própria conformação de sua visão subjetiva de mundo.[227]

---

[226] Neste sentido, nos parece válido pensar acerca das contribuições de Roberto Schwarz: "O escravismo desmente as ideias liberais; mas insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular. O elemento de arbítrio, o jogo fluido de estima e auto-estima a que o favor submete o interesse material não podem ser integralmente racionalizados. Na Europa, ao atacá-los, o universalismo visara ao privilégio feudal. No processo de sua afirmação histórica, a civilização burguesa postulara a autonomia da pessoa, a universalidade da lei, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho etc. – contra as prerrogativas do *Ancien Régime*. O favor, ponto por ponto, pratica a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais. Entretanto, não estávamos para a Europa como o feudalismo para o capitalismo, pelo contrário, éramos seus tributários em toda linha, além de não termos sido propriamente feudais – a colonização é um feito do capital comercial". (SCHWARZ, 2009, p. 66). É por isso que, em resumo, para este autor, neste período ***as ideias liberais*** não se podiam praticar, ainda que sendo, ao mesmo tempo, ***indescartáveis!***

[227] Aqui apresentaremos algumas sínteses e conclusões de Florestan Fernandes sobre a "integração do negro à sociedade de classes". De algumas delas, discordamos frontalmente, sobretudo aquelas que afirmam que este processo foi, de alguma forma, "positivo". Este autor, que sempre criticou abertamente o mito da democracia racial, acreditava que, apesar disso, este processo de "democratização racial" se daria de fato, ainda que forma "lenta e descontinuada". O extermínio da população negra e o encarceramento em massa nos parecem ser elementos que apontam para o outro lado desta afirmativa. Contudo, a descrição do processo é muito relevante para o nosso tema. Vejamos: "Existe uma pressão integracionista, que opera no sentido de compelir o negro e o mulato a *absorverem as normas, os padrões de comportamento e os valores sociais da ordem social competitiva*. Mas essa pressão não mobiliza todas as influências socializadoras da sociedade inclusiva. No fundo, ela corresponde, positivamente, à necessidade de neutralizar a distância histórico-cultural que se estabeleceu entre a herança sociocultural da 'população de cor' e a civilização da era industrial. *O que significa, sociologicamente, que ela é calibrada pela necessidade de identificar o 'negro' com a ordem social competitiva e, por conseguinte, de desenvolver nele lealdade para com os fundamentos econômicos, jurídico-políticos e sociais dessa ordem societária*. Ela não abrange outras áreas da socialização e da participação de interesses econômicos, de garantias sociais e de bens culturais. *Em consequência, trata-se de uma pressão integracionista que não afeta, propriamente falando, os padrões predominantes de concentração racial da renda, do prestígio social e do poder*. Tais conclusões indicam que a sociedade de classes está se convertendo em um sistema social aberto, em termos da organização das relações raciais, mas sem modernizar, a curto prazo pelo menos, *os padrões de dominação racial*

O senso comum precisa explicar a realidade em que está inserida, ainda que de forma *bizarra* e, ao mesmo tempo, *empírica* – e aqui estaria exatamente o que Gramsci (2011) cunhou de "valoroso" do *bom* senso comum, ou do "bom senso"[228]. Não é preciso, portanto, muito esforço para notar os problemas de nosso país, basta um pouco de bom senso. Olhemos através desta lente: "atraso"; subdesenvolvimento; desigualdades sociais e raciais; corrupção e etc. A lista é grande e o senso comum é capaz de identificar empiricamente todos ou quase todos eles. Entretanto, ao ser indagado sobre as causas destes problemas sociais, o mecanismo de funcionando ideológico por nós descrito, começa a operar. A primeira provável resposta mais geral será de que "sempre foi assim". Ou, de que tal situação não poderia ser diferente disso, já que é parte da "natureza do homem" ser "egoísta", "corrupto", "preconceituoso" etc., por isso, tal situação ganha contornos de "normalidade". Contudo, se nosso caso é comparado à situação de países centrais do capitalismo, como EUA e alguns países da Europa, o indivíduo atuando através do senso comum precisa parar um pouco e pensar... Não demora muito para que encontre uma resposta "óbvia": "a culpa, na verdade, é dos portugueses... se tivéssemos sido colonizados pelos ingleses ou holandeses[229] não estaríamos assim".

---

herdados do passado, os quais conferem o monopólio do poder aos círculos dirigentes da 'raça branca' e dão a esta a condição quase monolítica de 'raça dominante'. Dentro desse quadro global, o que se poderia entender como democratização das relações raciais aparece como um processo histórico-social extremamente heterogêneo, lento e descontínuo". (FERNANDES, 2008, p. 415-416, grifo nosso). Para Octavio Ianni: "O branco procura encontrar no próprio negro os motivos da distância social do preconceito e das tensões que se revelam nas relações entre ambos. O negro, por seu lado, procura situar-se e movimentar-se na trama das relações sociais, nas quais ele surge como diferente, afastado ou discriminado pelo branco. *A identidade do branco contém uma espécie de reflexo da identidade que ele imputa ao negro. E este, para identificar-se, precisa aceitar, passiva ou criticamente, a identidade que o branco lhe imputa. Esse é o núcleo do universo social tenso, no qual o negro aparece como um problema, para o branco, a si mesmo e para o cientista social*." (IANNI, 1988, p. 73, grifo nosso).

[228] "Em que reside, exatamente, o valor do que se costuma chamar de 'senso comum' ou 'bom senso'? Não apenas no fato de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no fato muito mais restrito de que, numa série de juízos, o senso comum identifique a causa exata, simples e à mão, não deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas etc. O 'senso comum' não podia deixar de ser exaltado nos séculos XVII e XVIII, quando houve uma reação ao princípio de autoridade representado pela Bíblia e por Aristóteles: descobriu-se, com efeito, que no "senso comum" existia uma certa dose de "experimentalismo" e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada. Também hoje, em casos similares, tem-se o mesmo juízo positivo sobre o senso comum, se bem que a situação tenha se modificado e que o 'senso comum' atual seja muito mais limitado em seu valor intrínseco. [10, II, § 48; 1, 402-403]" (GRAMSCI, 2011, p. 148).

[229] Para nós ainda é espantoso o fato de que algumas pessoas "sérias" ainda acreditam que os holandeses fossem mais "civilizados". Vejamos, portanto, o relato devastador de Marx sobre os incríveis holandeses e sua linda colonização: "A história da economia colonial holandesa – e a Holanda foi a nação capitalista modelar do século XVII – 'apresenta-nos um quadro insuperável de traição, suborno, massacre e infâmia'. Nada é mais característico que seu sistema de roubo de pessoas, aplicado nas ilhas Celebes para obter escravos para Java. Os ladrões de pessoas eram treinados para esse objetivo. O ladrão, o intérprete e o vendedor eram os principais agentes nesse negócio e os príncipes nativos eram os principais vendedores. Os jovens sequestrados eram mantidos escondidos nas prisões secretas das ilhas Celebes até que estivessem maduros para serem enviados aos navios de escravos. Um relatório oficial diz: 'Esta cidade de Macassar, por exemplo, está repleta de prisões secretas, uma mais abominável que a outra, abarrotadas de miseráveis, vítimas da cobiça e da tirania, acorrentados, arrancados violentamente de suas famílias'. Para se apoderar de Málaca, os holandeses subornaram o governador português.

Ao tomarem conhecimento, ou lembrarem, que outros países com problemas sociais semelhantes aos nossos também foram colonizados pela Inglaterra, por exemplo, como África do Sul ou Índia, precisam parar novamente e rapidamente buscar no seu *arsenal bizarro e desagregado* de causalidades, a "derradeira" resposta.

Agora eles não podem mais errar, a resposta precisa ser contundente, límpida e transparente, basicamente... "irrefutável". Eis que ela surge, não antes da famosa introdução (a partir de agora pedimos ao leitor que nos permita uma forma literária menos formal, do ponto de vista acadêmico, para relatar esta "precisa" e corriqueira descrição):

"*Vou te falar, antes de qualquer coisa, <u>você sabe que eu não sou racista</u>, né? Inclusive tenho vários amigos negros, você sabe...*" Tal afirmação normalmente vem acompanhada do seu apêndice*: "Na verdade, temos que lembrar que essa história de <u>racismo nem existe</u> aqui, né? Todos nós somos iguais, cara... isso pra mim é 'vitimismo' mesmo, 'mimimi'... Não sei se te contei, outro dia, brinquei com um amigo negro... 'isso é coisa de preto!'. Falei isso depois que ele falou uma palavra errada sem querer... ficou chateado comigo e me chamou de racista! Dá pra entender? Não sei nem porque ele se doeu, <u>na verdade ele nem é negro... é moreno</u>*!"[230].

Depois desta clássica introdução, é chegada a hora do show principal: "*Mas voltando ao assunto, a culpa dos problemas do Brasil só pode vir dessa '<u>mistura de raças</u>' (miscigenação). Como poderia dar certo um país de negros? Não vê a África[231] como está e como sempre foi? Não tinha como ser diferente disso mesmo; <u>o negro é preguiçoso</u>, rapaz... não quer trabalhar... gosta da vida fácil, da boemia, <u>da malandragem</u>. Só quer saber de batucar e de dançar! Nisso ele é bom, tenho que admitir, inclusive porque eu mesmo adoro um sambinha! Adoro uma 'mulata' também, já te disse, né?! <u>São fogosas</u>! Se ainda não foi, tem que experimentar! Elas é que são boas de cama mesmo, <u>são mais quentes</u>!*" E, por vezes, ainda revelam, em tom de sussurro: "*às vezes até vou numa 'macumbinha', cara*", relato seguido de risos constrangidos.

Este, em 1641, deixou-os entrar na cidade. Os invasores apressaram-se à casa do governador e o assassinaram, a fim de se 'absterem' de pagar-lhes as £21.875 prometidas como suborno. Onde pisavam, seguiam-nos a devastação e o despovoamento. Banjuwangi, uma província de Java, contava, em 1750, com mais de 80 mil habitantes; em 1811, apenas 8 mil. Eis o *doux commerce* [doce comércio]!" (MARX, 2013, p. 822).

[230] "Para o branco, chamar o 'indivíduo de cor' de 'negro' é ofendê-lo. E para este, ser chamado desse modo, é ser de fato profundamente injuriado. O ultraje será tanto maior quanto mais claro for o indivíduo e mais alto tiver ascendido na escala social. Um mulato, que se considera bem sucedido socialmente, mas que enfrentou barreiras difíceis, pois seu pai pertencia à classe baixa, afirma que se lembra nitidamente quando foi insultado por um branco; era jovem. 'Não mexe aí, seu negro', dissera-lhe. Assegura que nunca se sentiu tão profundamente ofendido. 'Foi uma ofensa pavorosa', acrescenta". (IANNI, 1972, p. 157).

[231] Aqui, muito provavelmente, corriqueiramente confundindo o continente africano com um país.

Retoma seu discurso liberal e *meritocrático* – além de racista, é claro – ainda que disso não necessariamente se aperceba: "*o país nunca irá pra frente assim, essa é a base da corrupção! Ainda querem acabar com a família brasileira... são uns safados comunistas, onde já se viu? Homem casando com homem, tá tudo errado mesmo! Mas as oportunidades estão aí, cara, sempre estiveram, só não trabalha quem não quer, basta se esforçar, basta querer, né não?! Aí os negros ainda me vem com esse papo de cotas, isso que é racismo ['reverso'], rapá.. coisa de quem não quer estudar! Mas aí também é óbvio, já não gostam de trabalhar, vão gostar de estudar?! Não faz nem sentido! Já te falei, rapaz, eles são preguiçosos, além de serem tudo burro! É justamente por isso que eles são tudo bandido e traficante também, adoram a 'vida fácil', né? Tem mais é que matar tudo logo, cara... bandido bom é bandido morto! Melhor, tinha que tacar era uma bomba logo nesse país e começar do zero, pra ver se dava certo!*".

Voilá: está aí a simbiose da relação inseparável de liberalismo e racismo. Mais tarde, seu núcleo central irá se expressar, como já vimos, enquanto "ideal de branqueamento"[232] e "democracia racial"[233]. Os cinco princípios do liberalismo ambientados no Brasil, perdem seu sentido se não estiverem *mediados* pelo racismo. Desta relação, emergem algumas outras palavras-chave (ou significantes "equivalente gerais")[234], no caso brasileiro: meritocracia;

---

[232] "O aspecto mais visível da ideologia racial do negro e do mulato refere-se ao *branqueamento*. Branquear é o ideal permanente deles. Todos querem 'clarear', 'melhorar a raça', 'enxertar', etc. A mulata não quer nunca ser confundida com a negra. Quando vai casar-se, declara no cartório: 'de cor mista'; e estará provavelmente casando-se com um branco ou uma pessoa mais clara que ela. O negro, quando pobre, aceita casar-se com negra, mas 'mas quando é doutor, quer uma branca para esposa'. 'Se eu fosse mais clarinho e tivesse instrução estaria no Lyra', afirma um mulato. Quando é boa sua posição social, 'nem brasileira quer mais', quer loira ou estrangeira. Aliás, o mulato geralmente admite ser chamado 'mulato' ou 'moreno', mas nunca quer ser confundido com um 'preto' e muito menos com um 'negro'. O negro, por sua vez, admite ser chamado 'preto', 'de cor', mas jamais 'negro'. Um mulato que ascendeu na escala social conta-nos que, em certa fase difícil da sua luta pela ascensão social, julgava preferível ser chamado de 'filho da puta' em vez de 'negro'. O ideal de branqueamento, levando a tais limites as aspirações dos negros e mulatos, provoca, evidentemente, alguns desequilíbrios no seio do grupo. As possibilidades de branqueamento não são do domínio dos 'indivíduos de cor'. São reguladas pelas condições de acomodação inter-racial. Mas, como brancos exercem maior influência, como camada dominante, os negros e mulatos são ressentidos. Por isso sempre afirmam que nas veias do branco corre o 'sangue da raça negra', insinuando que a miscigenação é extensa e vem do passado. Trata-se de uma tentativa de 'racionalizar' a situação. As dificuldades para o branqueamento rápido levam a denúncia da origem mista do branco". (IANNI, 1972, p. 151).

[233] "Os mitos existem para esconder a realidade. Por isso mesmo, eles revelam a realidade íntima de uma sociedade ou de uma civilização. Como se poderia, no Brasil colonial ou imperial, *acreditar* que a escravidão seria, aqui, por causa de nossa 'índole cristã', mais humana, suave e doce que em outros lugares? [...] Por fim, como ficar indiferente ao drama humano intrínseco à Abolição, que largou a massa dos ex-escravos, dos libertos e dos ingênuos à própria sorte, como se eles fossem um simples bagaço do antigo sistema de produção? Entretanto, a ideia da democracia racial não só se arraigou. Ela se tornou um *mores*, como dizem alguns sociólogos, algo intocável, a pedra de toque da 'contribuição brasileira' ao processo civilizatório da Humanidade" (FERNANDES, 2017, p. 29-30).

[234] Segundo Fanon: "Durante três ou quatro anos, entrevistamos cerca de quinhentos indivíduos da raça branca: franceses, alemães, ingleses, italianos. Aproveitávamos de um certo tom de confidência, de uma certa descontração; em todo caso, esperávamos que nossos interlocutores não temessem se abrir conosco. Isto é, que estivessem persuadidos de que não nos ofenderiam. *Ou então, durante as livre associações de ideias, inseríamos*

preguiça; malandragem; mestiço(a)/mulato(a)[235]; burrice[236], corrupção/criminalidade e, por fim, o próprio significante-mestre "negro", uma espécie de síntese de todas elas[237]. Bem como "associações-chave", se assim pudermos chamar, tais como: "isso é coisa de preto"[238]; "não

*a palavra **preto** entre vinte outras.* Cerca de seis décimos das respostas apresentavam-se assim: *Preto = biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Owen, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado.* (FANON, 2008, p. 144, grifo nosso).

[235] "Há aqueles que julgam o mulato um produto híbrido, que sintetiza os defeitos das duas raças acasaladas, não sendo portador de nenhuma das qualidades delas. Para eles o mulato 'é um problema das leis da hereditariedade. Os gens maus do branco e do negro é que se transmitem. É uma questão de biologia e ninguém escapa a leis naturais', assegura-nos um diretor de estabelecimento de ensino. Há ainda aqueles que lastimam o fato de que os mulatos são 'mestiços', 'meio-termo', que não podem ser classificados como brancos, nem como negros, mas que muitas vezes pretendem 'fazer-se de brancos', imitando-os. Evidencia-se, nessas declarações, uma predisposição permanente e polimorfa que atua no sentido de limitar as possibilidades de ascensão social do mulato" (IANNI, 1972, p. 136-137).

[236] No que se refere à uma pesquisa realizada por Octavio Ianni na cidade de Florianópolis, por exemplo: "Enquanto 66% das verbalizações apresentam o próprio branco como o indivíduo mais 'inteligente' e 'estudioso' da cidade, apenas 17% negros e 17% mulatos são dados com os mesmos atributos. É deste modo que o branco se considera a si próprio e ao 'indivíduo de cor' no que diz respeito aos atributos relativos às faculdades intelectuais. Aliás, com referência a esse estereótipo, a opinião do branco não fica nesse ponto. Outros dados permitem-nos avaliar como são considerados profundas as diferenças que separam intelectualmente uns e outros. Um total de 59% das verbalizações dão o negro como 'boçal' e 'ignorante', enquanto que outros 33% apresentam o mulato do mesmo modo" (IANNI, 1972, p. 141). "Mesmo o 'indivíduo de cor' considera a si próprio 'trabalhador braçal' mais frequentemente ao branco. 'Inteligente', contudo, é principalmente o branco, a quem são dadas 41% das respostas, ao passo que 21% são conferidas aos negros e as restantes aos mulatos. A desproporção é ainda mais elevada quando se trata do atributo 'religioso'. Neste caso, 66% das respostas são dadas aos brancos, enquanto que as restantes dividem-se, igualmente, pelos negros e mulatos. (IANNI, 1972, p. 158-159).

[237] "Aliás, o mulato geralmente admite ser chamado 'mulato' ou 'moreno', mas nunca quer ser confundido com um 'preto' e muito menos com um 'negro'. O negro, por sua vez, admite ser chamado 'preto', 'de cor', mas jamais 'negro'. Um mulato que ascendeu na escala social conta-nos que, em certa fase difícil da sua luta pela ascensão social, julgava preferível ser chamado de 'filho da puta' em vez de 'negro'". (IANNI, 1972, p. 151).

[238] "Antes de prosseguirmos a apresentação dos dados, vamos reter algumas constatações, que eles nos oferecem as quais refletem o sentido geral da ideologia racial do branco. Os atributos colhidos através do questionário confirmam o que foi verificado por meio da sondagem inicial, efetuada em Florianópolis. A tendência dos brancos de avaliar negativamente, no conjunto, os negros e os mulatos é confirmada aqui. Ao mesmo tempo, aproveitam a oportunidade para manifestar autoconsideração enorme. O exame do quadro III mostra que os negros e os mulatos são apresentados desfavoravelmente em 80% dos atributos, enquanto que somente 20% são dados aos brancos. Note-se, contudo, que os negros são colocados no extremo da escala dos valores sociais da comunidade. O mulato encontra aí uma posição intermediária. Simetricamente, aos brancos sozinhos são atribuídos a maioria dos atributos favoráveis (43% conforme o quadro II). Evidencia-se, desse modo, a supervalorização de si próprios em confronto com a extrema avaliação negativa dos negros e mulatos (IANNI, 1972, p. 139).

existe racismo"[239]; "não sou racista"[240]; "escurinho (mestiço) é tudo malandro"[241]; "preto é tudo bandido"; "bandido bom é bandido morto"; "mulher preta é mais fogosa"[242].

---

[239] "Constata-se, pois, um conflito entre as declarações apresentadas num mesmo questionário. Trata-se de uma duplicidade de atitudes. De um lado, o informante apresenta opinião desfavorável ao negro ou mulato, rejeitando-os para o casamento. Por outro, a mesma pessoa diz que não é contra eles, pois 'todos são iguais', 'filhos de Deus', etc." (IANNI, 1972, p. 132).

[240] "O que há de mais evidente nas atitudes dos brasileiros diante do 'preconceito de cor' é a tendência a considera-lo algo ultrajante (para quem o sofre) e degradante (para quem o pratique). Essa polarização de atitudes parece ser uma consequência do *ethos* católico, e o fato dela se manifestar com maior intensidade no presente se prende à desagregação da ordem tradicionalista, vinculada à escravidão e à dominação senhorial. No passado, escravidão e dominação senhorial eram os dois fatores que minavam a plena vigência dos *mores cristãos*, compelindo os católicos a proclamar uma visão do mundo e da posição do homem dentro dele, e a seguir uma orientação prática totalmente adversa às obrigações ideais do católico. Embora as transformações recentes não tenham sido suficientemente profundas, o próprio desaparecimento da escravidão e da dominação senhorial como forma de relação racial criaram condições favoráveis ao desmantelo da ordem tradicionalista e à emergência de atitudes, comportamentos e avaliações sociais mais conforme ao cosmos moral do catolicismo. Contudo, na situação imperante nos últimos quarenta anos (de 1927 até hoje, particularmente focalizada pela pesquisa que realizei em colaboração com o professor Roger Bastide), tem prevalecido uma considerável ambiguidade axiológica. Os valores vinculados à ordem social tradicionalista são antes condenados no plano ideal que repelidos no plano da ação concreta e direta. Daí uma confusa combinação de atitudes e verbalizações ideais que nada têm a ver com as disposições efetivas de atuação social. Tudo se passa como se o 'branco' assumisse maior consciência parcial de sua responsabilidade na degradação do 'negro' e do 'mulato' como pessoa, mas, ao mesmo tempo, encontrasse sérias dificuldades em vencer-se a si próprio e não recebesse nenhum incentivo bastante forte para obrigar-se a converter em realidade o ideal de fraternidade cristão-católico. O lado curioso dessa ambígua situação de transição aparece na saída espontânea que se deu a esse drama de consciência. Sem nenhuma espécie de farisaísmo consciente, tende-se a uma acomodação contraditória. O 'preconceito de cor' é condenado sem reservas, como se constituísse um mal em si mesmo, mais degradante para quem o pratique do que para quem seja sua vítima. A liberdade de preservar os antigos ajustamentos discriminatórios e preconceituosos, porém, é tida como intocável, desde que se mantenha o decoro e suas manifestações possam ser encobertas ou dissimuladas (mantendo-se como algo 'íntimo'; que subsiste no 'recesso do lar'; ou se associa a 'imposições' decorrentes do modo de ser dos agentes ou do seu estilo de vida, pelos quais eles 'têm o dever de zelar'). Embora o 'negro' e o 'mulato' façam contraponto nesses arranjos pelos quais o sistema de valores está sendo reorganizado, eles não são considerados de maneira explícita. Ao contrário, ficam no *background*, numa confortável amnésia para os 'brancos'. Assim, a pressão verdadeiramente compulsiva, que poderia dar outro conteúdo às vacilações e às ambiguidades axiológicas relacionadas com as avaliações raciais, acaba sendo naturalizada *ab initio*. Os aspectos verdadeiramente dramáticos e injustos da situação são eliminados, atenuados ou esquecidos, como se não competisse ao *branco* operar com uma balança de dois pratos. (FERNANDES, 2007, p. 41-42).

[241] "Outro estereótipo repetido com frequência apresenta os negros e mulatos como 'malandros' e 'farristas', isto é, indivíduos dados à vida boêmia e desorganizada. Neste caso, aliás, também é reduzida a diferença entre as frequências das verbalizações atribuídas aos negros e mulatos. Pode-se dizer que, sob certos aspectos, eles são considerados da mesma forma. Assim é que 39% dos qualificativos referentes àquele estereótipo são atribuídos ao negro, ao passo que 35% o são ao mulato". (IANNI, 1972, p. 142).

[242] "Ainda no mesmo plano do esforço pela demarcação rigorosa da linha de cor, podemos examinar o que se convencionou chamar a valorização sexual da mulher 'de cor' na sociedade brasileira. São inúmeras as declarações dos brancos do sexo masculino sobre qualidades sexuais da mulata e da negra. A grande maioria dos brancos adultos afirma que teve ou tem relações extraconjugais com elas, principalmente os solteiros das classes média e proletária. Às vezes, alegam predicados mágicos do aparelho sexual feminino, tais como a propriedade de curar certas doenças venéreas nos homens. Ou então, a 'maior sexualidade' da negra ou mulata. Trata-se, evidentemente, de uma manifestação peculiar do preconceito. O exame dos comportamentos e atitudes relativos à questão revela-nos que, subjacente à valorização sexual da mulher negra ou mulata, encontra-se uma forma de discriminação. Trata-se de uma subavaliação da mesma como ser humano, pois, segundo os padrões sócio-culturais da comunidade, a mulher negra ou mulata é inferior. O depoimento de um médico, aliás, põe a descoberto esse aspecto do problema. Ele preconiza a extinção do meretrício da cidade, alegando que as negras e mulatas, particularmente as empregadas domésticas, poderiam preencher o mesmo papel, sem os riscos habituais. Assim, o problema das relações sexuais para os solteiros se resolveria através de uma das formas possíveis e aprovadas de dissimulação em face dos *mores* da sociedade. Vemos aí, claramente, duas funções principais exercidas pela valorização sexual

O conjunto de significantes-mestres do liberalismo, relacionado com os significantes-mestre e as "associações-chave" do racismo representam e expressam as regras e normas de nosso particular capitalismo dependente, que é resultado de quase quatro séculos de escravidão negra. Estas "tradições familiares, nacionais e raciais", estão profundamente internalizadas, enquanto cargas afetivas, antes mesmo de se conformarem enquanto juízos e valores morais – liberais e racistas – próprios do senso comum brasileiro. Estes elementos constituem, portanto, a base daquilo que conformará a visão subjetiva racista de mundo, se expressando, neste exato sentido, na primeira forma de consciência – de todos nós, brasileiros! (brancos ou negros; burguesia ou proletariado [com as suas devidas nuances e referenciais de determinação, é claro]).

Como dissemos, a família é mais do que apenas a primeira instituição das relações sociais, pois é através dela que se torna possível internalizar tais relações enquanto cargas afetivas. Esta relação social primária (familiar) serve de base, enquanto "uma matriz psicológica", para *todo* o desenvolvimento futuro da consciência. Está, portanto, na formação do superego, o ponto determinante no qual uma determinada base material se converte em visão subjetiva de mundo. Esta primeira forma da consciência é o que chamamos de *alienação*, que toma o todo pela parte e naturaliza tais relações, que são historicamente determinadas, enquanto eternas e universais.

Como sabemos, somos seres sociais, por isso só podemos existir, viver e sobreviver, em relação com outros seres sociais. A realização de nossos impulsos somáticos mais básicos, como a fome, por exemplo, só pode ser garantida da mesma forma, isto é, socialmente. A mesma coisa se dá na conformação do nosso psiquismo, que só pode se estruturar a partir dos processos afetivos e emocionais de *identidade* com outros seres. Se estes são pressupostos de nossa análise, não estaríamos presos num círculo vicioso e repetitivo? Onde isto que chamamos de *alienação* sempre terminaria por se expressar *ideologicamente*? Seriam *eternos*, portanto, tanto a ideologia, bem como o inconsciente? Afirmamos que não! Justamente porque:

> Somente em determinadas circunstâncias, exatamente no contexto de uma sociedade cindida em interesses de classe antagônicos, é que tal processo pode produzir uma consciência social que ao contrário de ser um elemento de identidade do indivíduo com a sociedade, volte como força hostil, como justificativa e ocultamento de relações de dominação, ou, para ser preciso, como ideologia [...] *A alienação típica da sociedade capitalista, a que deriva das relações fetichizadas e reificadas do capital e da produção de mercadorias, seria, assim,* ***uma forma particular de alienação****, que*

da mulher 'de cor'. De um lado, encontra-se o problema das relações sexuais dos solteiros do sexo masculino, que a sociedade deve resolver de algum modo; e resolve, de fato, valorizando a mulata. De outro lado, temos o preconceito contra os negros e mulatos, que neste caso aparece levado a extremos, já que redunda numa subavaliação da mulher negra ou mulata em face dos padrões morais cristãos, vigentes na cidade" (IANNI, 1972, p. 137-138).

> *serve de base para o modelo particular de consciência e de ideologia*. Transformar a ideologia no mecanismo pelo qual os indivíduos se moldam como sujeitos sociais é tornar inevitável não a distinção entre o caráter histórico universal da sociedade em contraste com o caráter particular dos indivíduos, mas significa tornar inevitável a dominação e o ocultamento próprios da ideologia. (IASI, 2014, p. 113-114, grifo nosso).

Esta primeira forma da consciência, com estas características, liberais e racistas, não é "a" primeira forma da consciência, é "uma" primeira forma da consciência – ainda que acreditemos que o mecanismo geral de formação da estrutura psíquica seja, de fato, este que descrevemos. Ou seja, em outra ordem societária, onde o acesso aos valores de uso necessários e essenciais à nossa existência – sejam eles do estômago ou da fantasia – não forem mais mediados pela troca mercantil; onde o conjunto de regras e normas que organizam e regulam a sociedade não for mais mediado pelo interesse fetichizado "do mercado" ou ainda, onde o interesse comum não seja, na verdade, o interesse particular de uma classe que aparece como universal... temos todos os motivos para acreditar que tal processo seria substancialmente diferente. Apostamos na hipótese, com alguma margem de segurança, que o resultado da conformação do superego será outro e, o processo de identificação afetiva com o outro – necessário para a estruturação psíquica dos novos seres sociais – não precisará ter na "normalidade da coerção", tal como propunha Freud, a sua base – para nós, *estranhada*!

Como já vimos, a alienação possui diferentes momentos, sendo eles exatamente: externação (*entäusserung*); efetivação (*verwirklichung*); objetivação (*vergegenständigung*); distanciamento (*distanzierung*) e estranhamento (*entfremdung*). Aqui é da maior relevância para o nosso tema, relembrarmos que as quatro primeiras dimensões da alienação, são de fato *ontológicas*, próprios do *processo de trabalho* que faz do ser humano, propriamente humano.

O nosso grande problema é, na verdade, universalizar e eternizar o *estranhamento* enquanto um aspecto essencial do ser social, isto é, que este processo de identificação que estrutura o psiquismo do novo ser social, sempre produzirá uma consciência social que, ao se desenvolver, necessariamente se voltará contra o próprio ser social como força hostil, como justificativa, inversão e ocultamento de relações de dominação e, mais precisamente, como *ideologia* (expressão ideal de relações sociais de dominação). Dito isto, podemos concluir que, do ponto de vista das relações sociais capitalistas:

> Caso considerássemos a adesão a uma ideologia simplesmente um conjunto de ideias, teríamos que supor um árduo trabalho de comunicação e educação de cada um dos valores que comporiam a visão de mundo dominante em cada época, assim como uma complexa socialização de uma elaboração lógica que fornecesse ao conjunto destes elementos unidade e coerência apropriadas. A forma como tentamos apresentar o fenômeno nos permite supor que, sobre uma estrutura básica e um conjunto de significantes mestres, é possível constituir toda a visão de mundo que é posteriormente

> relembrada pela pessoa nas ações que se seguem, nas quais vão se agregando e se complementando aquilo que em substância já é uma totalidade coerente (aquilo que totaliza uma totalidade impossível, que solda impossibilidades). *É evidente que as relações futuras do ser social podem alterar ou entrar em contradição com esta visão de mundo e, em certas situações, até mesmo com sua estrutura básica e o conjunto dos significantes mestres.* (IASI, 2012, p. 154, grifo nosso).

Esta é a base que nos permite afirmar que, em certas condições, esta primeira forma da consciência, alienada (estranhada [referente ao termo *entfremdung*]), pode entrar em contradição[243], podendo se metamorfosear para a segunda forma da consciência, isto é, a consciência de classe *em si*. Acreditamos que é aqui que se encontra o desenvolvimento da *consciência racial* [244]. Esta segunda forma, por sua vez, ao entrar em contradição, também pode se metamorfosear, assumindo a forma do que chamamos de consciência de classe *para si*, também conhecida como *consciência revolucionária*.

Resta-nos saber agora, então, o que contrapor politicamente a esta ideologia do racismo, do ponto de vista dos movimentos negros e da classe trabalhadora. Uma *ideologia antirracista* e *proletária/socialista*? Por tudo o que demonstramos neste estudo, entendemos que não. É preciso, portanto, uma *postura anti-ideológica na relação com o racismo* (e com o capitalismo), buscando avançar na *produção de uma consciência racial* e, sobretudo, também *de classe*, revolucionária, que aponte para o socialismo enquanto objetivo estratégico e emancipatório da humanidade. Por isso, antes de traçarmos nossa reflexão sobre as mediações entre a raça e a classe, entre consciência racial e consciência de classe, vejamos uma outra perspectiva de interpretação do racismo, a perspectiva culturalista de Carlos Moore.

---

[243] "Uma vez interiorizada uma visão de mundo não se transforma numa inevitabilidade, pois corre em seus calcanhares a contínua transformação da estrutura produtiva e das relações que a originaram e que lhe servem de base. Essa transformação constante das condições materiais é mesmo vital para os próprios interesses dominantes, e constituem uma das características marcantes do modo de produção capitalista. Eis aqui uma contradição insolúvel da sociedade capitalista: enquanto as forças produtivas devem constantemente desenvolver-se, as relações sociais de produção, sua manifestação e justificativa ideológica devem permanecer estáticas em sua essência. Com o desenvolvimento das forças produtivas, acaba por ocorrer uma dissonância entre as relações interiorizadas como ideologia e a forma concreta como se efetivam na realidade em mudança. É o germe de uma crise ideológica". (IASI, 2011, p. 27).

[244] Apesar dela não ter sido apontada pelo autor neste trecho em específico, acreditamos que aqui ela está contemplada: "É a chamada consciência em si, ou consciência da reivindicação. A forma mais clássica de manifestação dessa forma de consciência é a luta sindical, sua forma de organização mais típica é o sindicato, mas podemos incluir, nessa forma, as lutas populares, os movimentos culturais, o movimento de mulheres e outras manifestações de lutas coletivas de setores, grupos e categorias sociais das mais diversas. O que há de comum nesses casos particulares é a percepção dos vínculos e da identidade do grupo e seus interesses próprios, que conflitam com os grupos que lhe são opostos" (IASI, 2011, p. 30).

Parte 4. Carlos Moore e a perspectiva culturalista do racismo

Tanto o sexismo quanto o racismo compartilham
a singularidade de serem dinâmicas determinadas
e construídas historicamente e não ideologicamente.
Carlos Moore

O racismo seria somente uma produção europeia?
A sua gênese estaria vinculada,
como pensa a maioria das pessoas,
à escravização dos africanos,
à expansão do capitalismo e,
enfim, à chamada modernidade?
Carlos Moore [245]

Carlos Moore – originalmente Charles George Moore Wedderburn – tem suas origens familiares no Caribe anglófono, filho de pais jamaicanos[246] que migraram para a ilha vizinha, Cuba, buscando melhores condições de vida. Nasceu em 1942 e cresceu em Central Lugareño, uma espécie de distrito do município de Nuevitas, na província de Camaguey, na região central da ilha, conhecida pela grande produção e exportação de açúcar.

Maya Angelou, grande artista norte-americana, apresenta seu amigo Carlos Moore na sua autobiografia intitulada "Pichón: minha vida e a Revolução Cubana", publicada pela primeira vez nos EUA, em 2008, enquanto um "rebelde", "um cidadão do mundo". De fato, sobre a última citação, Moore abandonou muito cedo Cuba, com apenas 15 anos de idade, rumo aos Estados Unidos, buscando fugir da pobreza e do racismo cubano pré-revolução. Carlos Moore e sua família fugiram de Cuba justamente durante a reta final do processo de luta revolucionária que derrubaria a ditadura militar de Fulgêncio Batista – que, segundo Carlos Moore, era conhecido como "o Mulatão", para além de ser defendido por boa parte da população negra cubana – e levaria ao poder a ditadura do proletariado, liderada por Fidel Castro. Ao chegarem no "paraíso da liberdade", foram morar no bairro Bedford-Stuyvesant, no coração do Brooklyn. Mas foi no Harlem, em Manhattan, que Moore conheceu um senhor

[245] Os dois trechos se encontram no livro *Racismo e sociedade*, de 2007, que agora analisaremos.
[246] Seu pai biológico é nascido em Trinidad e Tobago.

chamado Lewis H. Michaux, um fiel seguidor de Marcus Garvey e ativista pelos direitos civis nos EUA, dono de uma livraria chamada *National Memorial African Bookstore*, tradicional ponto de encontro de parte da militância negra novaiorquina, lugar onde Moore conheceu Maya Angelou, por exemplo. Talvez alguns elementos da tendência teórica garveista, por influência de Michaux, tenham marcado para sempre o autor. Segundo o próprio, em sua autobiografia, é nesse espaço que vai se dar a base da sua formação teórica e política.

Após dois anos da chegada da família Moore aos EUA, ainda em setembro de 1960, o já primeiro-ministro de Cuba Fidel Castro foi a Nova York para participar da Assembleia Geral da ONU pela primeira vez, fazendo o seu histórico discurso de quatro horas e vinte e nove minutos, ainda hoje um recorde. Após ser impedido de participar de alguns encontros oficiais e ser destratado em diversos hotéis, Fidel decidiu por se hospedar no famoso Hotel Teresa, no coração do Harlem, cujo dono era Love B. Woods, um simpático senhor negro que firmemente o acolheu em sua propriedade. De lá Fidel discursou, recebeu líderes mundiais e muitas figuras importantes, sobretudo Malcom X, um dos principais inimigos internos dos EUA. Carlos Moore aparece em alguns registros fotográficos participando das atividades realizadas nesse momento importante. Esse episódio parece ter sido decisivo para o retorno de Carlos Moore à Ilha de Cuba, em finais de junho de 1961, cerca de três anos após sua fuga.

Desse ponto em diante, a vida de Carlos Moore vira uma grande polêmica. Segundo o próprio autor, o governo revolucionário de Cuba, por uma série de motivos, principalmente por "subversão racial", passou a acusá-lo de traição e de ser um agente infiltrado à serviço da CIA (serviço de inteligência norte-americano), para ele, uma consequência direta pelas denúncias públicas que fez da manutenção de práticas racistas no cotidiano da Ilha. Moore segue negando até hoje qualquer relação formal com os governos norte-americanos. Foi preso e condenado ao trabalho no corte da cana, período que durou cerca de quatro meses. A partir daí, conseguiu fugir do país novamente, agora através da Embaixada da República da Guiné. Curiosamente acabou parando na França, de onde sairia somente treze anos depois. Moore se formou nos EUA, mas doutorou-se na França, em Etnologia (1979) e depois em Ciências Humanas (1983), ambos pela Universidade de Paris-7.

Com passagens por outros países na Europa e depois na África, destacamos suas passagens pela Nigéria, onde conheceu o pai do Afrobeat, Fela Anikulapo Kuti, além de ter escrito sua biografia autorizada "Esta vida puta" (1982) e também pelo Senegal, onde morou mais alguns anos e se tornou braço direito do importante intelectual afrocentrista e pan-

africanista Cheikh Anta Diop. Por fim, mais algumas passagens pelo Caribe francófono até chegar em Salvador, Brasil, onde reside desde 1998.

Carlos Moore, como é conhecido no Brasil – lugar que atua politicamente desde que chegou – virou o interlocutor principal de nossa reflexão neste exato ponto do trabalho justamente por ser reconhecido por diversos setores do ativismo e militância política negra brasileira mas, sobretudo, pelo campo afrocentrado de tendência pan-africanista garveista. Coleciona entrevistas e matérias para grandes meios de comunicação, como o jornal O Globo[247], El País[248], para além de TVE[249] e Canal Brasil[250]. Sua obra costuma ser indicada por um conjunto instituições da negritude brasileira, como o IPEAFRO[251], o Instituto AMMA Psique[252] e Portal GELEDÉS[253], por exemplo. O etnólogo coleciona muitas palestras, cursos e citações em trabalhos acadêmicos ao longo desses anos, aparições que seguem até os dias de hoje, como na coleção Feminismos Plurais, coordenada pela filósofa Djamila Ribeiro, lançada em 2019 ou como na importante obra sobre "O racismo e o negros no Brasil: Questões para a Psicanálise", organizada por Noemi Moritz Kon, Maria Lúcia da Silva e Cristiane Curi Abud, publicada em 2017.

Publicou diversos livros, com prefácios de figuras da envergadura de Kabengele Munanga, Gilberto Gil e Maya Angelou, nesse último caso, para sermos justos, uma breve apresentação[254]. Dentre esses livros, o polêmico "Castro, the blacks, and Africa" (1988),

---

247 Disponível em: https://oglobo.globo.com/cultura/dissidente-cubano-que-vive-em-salvador-ha-17-anos-carlos-moore-tem-biografia-lancada-no-brasil-15613598. Acesso em 23/01/2022.

248 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/31/opinion/1441035388_761260.html. Acesso em 23/01/2022.

249 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ab8ZGn1JHN4. Acesso em 23/01/2022.

250 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dXCLEPWjTBI. Acesso em 22/01/2022.

251 Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros, responsável pela defesa do legado de Abdias do Nascimento que, independentemente das críticas que o intelectual possa receber do campo marxista, sobretudo a partir de acusações infundadas que o mesmo fez acerca da obra de Marx e Engels sobre a questão racial, para além, ainda, de sua postura política pró-mercado, suas contribuições de fato merecem o nosso respeito.

252 Uma ONG, fundada em 1995 "por um grupo de psicólogas, ativistas, comprometidas e familiarizadas com o enfrentamento político, e que constatou que somente a via política não era suficiente. Desde então, o instituto tem buscado por meio de formação e prática clínica, **identificar, elaborar e desconstruir o racismo e seus efeitos psicossociais.**"

253 É uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros, fundada em 30 de abril de 1988. Segundo Elisa Larkin do Nascimento (2017, p. 224): "O trabalho [...] do Geledés Instituto da Mulher Negra são exemplos dessa parceria com empresas do setor privado, como Citibank e Banco Itaú, entre outros.". Para ela, seria mais um caso de parcerias de sucesso entre empresas do setor privado com organizações da sociedade civil e do movimento negro em "programas de inclusão no mercado de trabalho que enriquecem e dinamizam o ambiente social do trabalho. Todos esses avanços são resultados da ação do movimento social no combate ao racismo a que Abdias Nascimento dedicou sua vida." (NASCIMENTO, 2017, p. 215)

254 Apesar da inquestionável grandeza de Maya Angelou, sua posição não passou sem críticas de artistas cubanos, como é o caso do poeta, escritor, jornalista negro, Pedro Pérez Sarduy. Em carta ao amigo de longa data, ele diz: "Nós cubanos, especialmente os cubanos negros, que defendemos a revolução, em casa e no exterior, sabemos muito bem quem somos e por que o fazemos. Não vamos trocar nossos ganhos por crédito bancário

considerado por várias pessoas que tem o autor como referência política, sua obra magna. Mas, do ponto de vista teórico, a obra que é considerada de mais fôlego é sem dúvida alguma "Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo", publicada em 2007, quando o autor já residia no Brasil há quase dez anos. A partir de agora buscaremos analisar essas novas base epistemológicas com um pouco mais de atenção.

4.1. Novo paradigma ou velho antimarxismo?

Uma vez apresentada a perspectiva por nós defendida, nos capítulos anteriores, apresentaremos agora o que chamamos de perspectiva culturalista do racismo, tendo em Carlos Moore um dos seus principais representantes. Como vimos nas epígrafes, precisaremos olhar mais de perto o que ele chama, em oposição a caracterização ideológica do racismo, de "construção histórica" do racismo. Carlos Moore expressa em suas reflexões uma posição que contrapõe as determinações históricas à ideologia.

Nesta parte do trabalho, iremos nos dedicar ao esforço de uma leitura séria da principal obra teórica de Carlos Moore, a nosso ver, *Racismo e Sociedade*, apresentando os elementos centrais qua dialogam com o objetivo do nosso trabalho. Este livro se debruça especialmente acerca da gênese do racismo e de seu desenvolvimento, ou seja, a partir da leitura deste autor, do como o racismo aparece em cada momento histórico, desde pelo menos os primórdios da antiguidade. Para o autor "o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada *exclusivamente* no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia" (MOORE, 2007, p. 22, grifo nosso). Esta exclusividade fenotípica, social e cultural, destacada pelo autor é que nos interessa analisar. Antes de aprofundarmos neste ponto central, vejamos outros elementos trazidos pelo autor ainda na introdução da obra. Curiosamente, para ele, o mito da democracia racial, tão importante para a dinâmica racial brasileira, é uma ideologia. Vejamos:

> O mito da democracia racial, assim como o mito do "desenvolvimento separado", na África do Sul, atuou como mito-ideologia eficaz na manutenção do *status quo*

internacional. E acho difícil engolir como um escritor do calibre de Maya Angelou pode dizer categoricamente que sua "corajosa análise do racismo em Cuba lança luz sobre as condições do racismo em todo o mundo". *M'cyan acredite!* Ou como Alex Haley, cujo *Roots televisionado* foi exibido e aplaudido nacionalmente em Cuba, refere-se a você como "excepcionalmente qualificado para fornecer essa visão sem precedentes das facetas raciais pouco conhecidas das políticas cubanas". Que eu saiba, nenhum dos dois está familiarizado com Cuba ou sua história." Disponível em: https://www.afrocubaweb.com/lettertocarlos.htm. Acesso em: 23/01/2022.

> sociorracial durante praticamente um século. Essa forma de auto-engano tem constituído um obstáculo sério ao avanço da sociedade, tanto na África do Sul quanto no Brasil. (MOORE, 2007, p. 24).

Como vimos, para o autor, o racismo tem que ser compreendido por determinações históricas e não ideológicas. No entanto, como transparece na citação, esse fenômeno histórico encontra a sua expressão naquilo que o autor chama de "mito-ideologia", seja para caracterizar o apartheid na África do Sul ou a assim chamada democracia racial no Brasil, que ao que parece, produz um efeito eficaz e duradouro, a ponto de se constituir inclusive enquanto um obstáculo sério nas sociedades analisadas. Essa aparente contradição, ao nosso ver, pode ser compreendida na medida em que Moore (2007) entende ideologia como um "mito" ou um "auto-engano", como parece ficar claro na afirmação que se segue:

> Pouco a pouco, particularmente a partir da Segunda Guerra Mundial, ou por causa dela, tem invadido a consciência contemporânea o fato de que o racismo não é um mero fenômeno de relações interpessoais, ou uma artimanha ideológica do sistema capitalista como se costumava pensar. (MOORE, 2007, p. 24).

Para ele, ideologia se transforma em mera "artimanha ideológica do sistema capitalista", não uma expressão ideal de relações materiais concretas. A dúvida então seria, qual fator, segundo o autor, permitiria a invasão na consciência, do *insight* segundo o qual o racismo não seria um "fenômeno de relações interpessoais" ou uma "artimanha ideológica". A reposta parece se encontrar na ação social que conduz os negros no sentido da sua autoafirmação. Segundo Moore (2007, p. 24):

> Graças aos esforços perseverantes de décadas do movimento social negro brasileiro, uma parte crescente da sociedade tem identificado a "democracia racial" como uma perigosa falsa visão. Com isso, abrem-se novos espaços para a instituição de um debate fecundo sobre todos os aspectos da construção de uma nova sociedade e uma nova Nação brasileira no século XXI.

Os esforços dos movimentos negros do Brasil são, de fato, notáveis e determinantes para uma série de avanços sociais que tivemos, através de muita luta, organização, sangue e suor. Contudo, ao que parece, o autor concebe tanto o racismo quanto a luta antirracista como um choque entre visões de mundo, orientada por valores. Segundo Moore: "costuma-se pensar que o racismo se constituiu, inicialmente, por via de ideologias, como reflexo de uma manipulação consciente por segmentos interessados na manutenção da organização social" (MOORE, 2007, p. 30). Para nós é certo de que as classes dominantes manipulam consciente e ideologicamente o racismo em favor da manutenção da ordem das coisas exatamente assim como estão, mas só podem fazer isto justamente porque existe uma base real onde eles operam, por isso, só seremos capazes de compreender tal manipulação ideológica uma vez que esteja igualmente

compreendido que ideologia é expressão ideal invertida de um mundo real já invertido, na prática cotidiana.

Para nós, na verdade, o que ocorre é uma confusão entre o que ele chama de modelo anglo-saxônico de racismo e aquele modelo que conforma a realidade latino-americana. A razão para isso, diz ele, é que o fundamento deste modelo anglo-saxônico se define em função da biologização do racismo e "pela imposição de estruturas de segregação racial ostensivas (EUA, Europa Setentrional, Austrália, Canadá, África do Sul...)" (MOORE, 2007, p. 31), por isso, para ele, este modelo corresponde a modernidade industrial e capitalista. Ao contrário disso, em nosso caso brasileiro:

> A *tipologia* de relações raciais imperante na denominada América "Latina" conforma-se às realidades culturais e estruturais pré-modernas, pré-capitalistas e, consequentemente, pré-industriais. Por si só, essas características lhe conferem uma resiliência ímpar, haja vista a ductilidade das articulações sociais, assim como a ampla aceitação por parte dos oprimidos das estruturas milenares de opressão (MOORE, 2007, p. 31, grifo nosso).

Como vimos, o autor acredita que o racismo não se compreende enquanto uma ideologia, mas sim pelas determinações do processo histórico. Para nós, o racismo, como uma ideologia, é igualmente determinado por processos históricos. Para o Moore (2007), assim como para o sociólogo e economista alemão Max Weber (1979), trata-se de contextos históricos concretos, analisados à luz de tipos ideais, o que o leva a compreensão de tipos de racismos distintos no Brasil e nos EUA e África do Sul, por exemplo. Sabemos que o racismo não é a mesma coisa no Brasil, nos EUA e África do Sul, contudo, achamos que a base ontológica é a mesma, ou seja, o período de acumulação primitiva de capital, o sistema colonial e a escravidão negra moderna, que se expressam de diferentes maneiras particulares em cada uma dessas formações sociais. Entretanto, isso não faz sentido na análise do Moore (2007), justamente porque ele não insere tais particularidades dentro de um contexto de totalidade. Sendo assim, no contexto "anglo-saxônico", o racismo é fruto da modernidade capitalista; já no contexto latino-americano, ou como ele chama "ibero-americano", o racismo seria fruto de "estruturas milenares". Isto leva o autor à uma opção decisiva: centrar sua atenção não no contexto anglo-saxônico, mas naqueles em que o racismo teria surgido antes da modernidade. O autor justifica o porquê de sua escolha:

> a) O fato de que mais de 90% da literatura existente sobre a questão racial e o racismo está focada na análise deste fenômeno a partir do século XVI, concentrando-se majoritariamente no período seguinte à Segunda Guerra Mundial; e b) O fato de que a maior parte da humanidade (Índia, América Latina, Oriente Médio, China...) vive, hoje, sob a pressão *dos modelos tipológicos de relações raciais* surgidos antes da Modernidade. (MOORE, 2007, p. 31, grifo nosso).

Mais a frente buscaremos aprofundar nossa análise acerca desta forma metodológica de proceder analiticamente de Carlos Moore, que nos remete para a sociologia compreensiva de Max Weber (1979). Dito isto, ao afirmar que o racismo é um fenômeno que remete à história longínqua dos povos e, ao se indagar, quando e como se iniciaram os conflitos raciais entre os povos, Moore (2007, p. 38) aponta para a necessidade de "mudança de paradigma que nos permita enxergar a história de maneira factual em toda a complexidade de seus desdobramentos inesperados". De antemão, o autor apresenta a tese do espanhol Gervásio Fournier-González, publicada ainda em 1901[255], de que a raça negra é a mais antiga das raças humanas, sendo os negros, inclusive, os primeiros povos pré-históricos da Europa, o que concordamos. Para ele: "Os antigos povos pré-históricos de *Cronstadt* e *Cro-Magnon* eram negros, como negros eram na Antiguidade os vascos, os gálios, os bretões, os egípcios, os índios e muitos outros povos históricos da Ásia, África e Europa conhecidos por historiados gregos e romanos." (MOORE, 2007, p. 41-42).

A polêmica não se inicia aqui, pois é consenso para nós de que a humanidade, tal como a conhecemos *fisicamente* hoje, surgiu na África, por volta de 200 mil anos atrás. E que, também na África, entre 70 e 50 mil anos atrás, nos transformamos *comportamentalmente* no que hoje somos – através do episódio que ficou conhecido pela paleoantropologia enquanto a "explosão criativa do paleolítico superior"[256] – ao mesmo tempo em que começamos a migrar para todos os outros continentes e regiões do planeta, dizimando completamente[257] todas as outras espécies de hominíneos existentes até então[258], processo que se conclui por volta de dez a vinte mil anos depois, isto é, 40-30 mil anos atrás. Também não temos dúvidas do porque os primeiros humanos eram todos melanodérmicos, de cabelo crespo e nariz largo. Já que surgidos em África, foram características da seleção natural, em última instância, para proteção do sol, já que se sabe que os raios ultravioletas são capazes de degradar o folato (ácido fólico), ou

[255] *La Raza Negra es La más Antigua de las Razas Humanas.*

[256] Primeiros registros de sepultamentos ritualizados; adornos corporais; "estitlística" nas ferramentas de pedra lascada, dando sentido de etinicidade entre diferentes grupos; as primeiras esculturas e, finalmente, as primeiras pinturas em cavernas. Os especialistas acreditam que o sentimento religioso teria surgido nesse mesmo pacote também. Antes dessa explosão, a média era de mais ou menos vinte tipos de ferramentas, após a explosão, mais de cem tipos de ferramentas especializadas, sobretudo da criação do que ficou conhecida como "indústria óssea", isto é, usar ossos para além de pedras lascadas. Por fim, ainda que seja motivo de polêmicas "figadais" ainda, muitos especialistas acreditam que a fala também tenha surgido no pacote dessa Revolução Criativa.

[257] Entendendo que tal dizimação não foi somente bélica, pois existiram diversas hibridizações e assimilações, facilmente comprováveis pela genética. É certo de que pelo menos as três espécies derivadas diretamente do Homo heidelbergensis (neandertais, denisovanos e sapiens) cruzaram entre si, já que é possível encontrar vestígios mitocondriais, ainda que de baixa porcentagem, dessas outras espécies em vários seres humanos contemporâneos.

[258] Até onde se tem notícia, pelo menos cinco espécies do gênero homo chegaram a coexistir ao mesmo tempo no planeta: homo erectus; homo neanderthalensis; homo denisova; homo sapiens e homo florensis.

vitamina B9, do corpo humano. Por isso, uma grávida de pele muito clara[259] que recebe forte incidência de sol na barriga, pode desenvolver grandes chances de gerar um filho com graves problemas na formação do tubo neural. E, no caso dos homens, com a degradação do folato, existem grandes chances de se tornarem estéreis. Este cenário justifica a seleção de peles mais escuras no ambiente africano, o continente mãe de toda a humanidade.

Contudo, derivar todos os nossos problemas sociais – sobretudo os raciais – até os dias de hoje, de uma determinação ambiental exclusiva, nos cria alguns problemas. Partindo desta *anterioridade* dos povos melanodérmicos, Moore afirma uma "ubiquidade", ou seja, basicamente uma *onipresença* dos negros pelo globo que, dentro de um contexto de disputa territoriais, criariam as condições para a emergência de um racismo, já especificamente antinegro.

> A procedência africana de todos os grupos humanos, diferenciados ou não como "raças", e a ubiquidade planetária de populações melanodérmicas também conduzem a outra importante dedução. A saber, naqueles períodos longínquos, caso houvesse contestação pela posse de territórios com as populações autóctones de pele negra se constituiria na mais óbvia referência demarcatória para diferenciar oponentes. (MOORE, 2007, p. 49).

Desta constatação, o autor deriva o seguinte:

> Primeiro, que a hostilidade e o medo da cor especificamente negra é um fenômeno francamente universal que se encontra nos mitos e nas culturas de praticamente todos os povos não-negros. Essa primeira constatação, facilmente verificável por intermédio do exame dos mitos arquetípicos dos povos euro-semitas da Europa e do Oriente Médio, sugere, indubitavelmente, a ocorrência, em épocas longínquas, de graves conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos nessas regiões. Não vemos outra explicação válida para a ubiquidade da repulsa e do medo que causa a cor negra: "luto", "tenebroso", "maléfico", "perigoso", "diabólico", "pecado", "sujo", "bestial", "primitivo", "inculto", "canibal", "má sorte"... (MOORE, 2007, p. 50).

A hostilidade e o medo da "cor especificamente negra" é, de fato, um fenômeno francamente universal, que se encontra nos mitos e nas culturas de praticamente todos os povos não-negros e – aqui ainda acrescentamos –, de povos negros inclusive. Falamos isso por motivos substancialmente diferentes de Carlos Moore (2007), pois acreditamos que, na maior parte dos primeiros grupos humanos, melanodérmicos ou não, a presença do sol foi um fator determinante para a sobrevivência humana (ainda é e acreditamos que continuará sendo).

[259] Nós possuímos muitos pelos pelo corpo, assim como todos os nossos ancestrais hominídeos. A diferença é que nossos pelos, em geral, afinaram e diminuíram muito de tamanho. Quando se tem uma camada grande e espessa de pelos para proteger o corpo, a pele não precisa ser tão escura, em casos de forte incidência de sol, assim como os chimpanzés que, por debaixo dos pelos, possuem uma pele bem mais clara. O nosso ancestral Ardipithecus ramidus talvez tenha sido o último que ainda possuía pelos nessas características, entretanto, a partir do surgimento do Homo erectus, os pelos ganham essa nova configuração e, portanto, a pele escura passa a ser selecionada.

Parece-nos que, em um contexto de baixíssimo desenvolvimento das forças produtivas e limitados conhecimentos científicos acerca da natureza, a luz do dia, que garantia melhores condições de sobrevivência em relação aos predadores, bem como o seu calor, que garantia melhores condições para lidar com o frio cortante da madrugada, parece ganhar alguma importância nas representações ideais humanas. Com o passar do tempo, as diferentes sociedades e culturas foram aprendendo que o sol tinha papel igualmente determinante na agricultura (desenvolvida por volta de 12 a 10 mil anos atrás) e na produção de alimentos. Enquanto a noite, nestes primeiros momentos do gênero humano, pode ter cumprido papel no sentido oposto. Ou seja, apesar de apontar os caminhos a serem seguidos, pelo conhecimento desenvolvido através da observação de estrelas e constelações no céu noturno – que tiveram importante papel no desenvolvimento humano geral –, apesar disso, à noite, com a sua escuridão, trazia insegurança, medo, frio, desconforto, perigo e até o que poderíamos chamar de "caos". Sem dúvidas, de alguma forma, essa relação entre sol; dia; claridade; branco; calor; comida "mais fácil"; ordem e vida em oposição à noite; escuridão; preto; fome; caos e morte se expressaria em muitos mitos e religiosidades.

Esta oposição binária, em várias culturas, era complementar, bem como, por exemplo, o ciclo eterno dia x noite. Não exatamente desta forma imediata, a expressão dessa relação se dava, muitas vezes, através de personificações antropomorfizadas destes elementos da natureza, tão caros a sobrevivência humana, principalmente do sol. Um exemplo possível disso, que ilustra bem o nosso ponto, é a própria mitologia egípcia. Vejamos alguns elementos:

> Para os egípcios a concepção do tempo era baseada em um termo, eternidade, que possuía duas formas de grafia, "*neheh*" e "*djet*", o que denota, claramente, uma diferença em seu significado. Tais designações de eternidade foram associadas, sob o ponto de vista mítico, a duas divindades: Ra e Osíris. Ambos os deuses sintetizavam uma dualidade, uma complementaridade e algo que era infinito. A primeira forma, *neheh*, estava associada a Ra e a segunda, *djet*, estava relacionava a Osíris. De acordo com a forma de pensamento egípcio o mundo em que eles viviam era desprovido de barreiras e tudo o que existia era complementar, assim a oposição binária é frequentemente encontrada, a exemplo do masculino/feminino, do animado/inanimado, assim por diante. Seguindo esta forma de pensamento a existência de duas eternidades pode ser facilmente compreendida, pois ambas são também complementares. Neheh simboliza o percurso contínuo do sol que nasce no leste e segue para o oeste, conforme é mencionado em uma inscrição da Naos de Ismailia: "A eternidade-neheh é o caminho de seu pai Ra" *(TRAUNECKER, 1995, 52)*. Esta forma de eternidade é, portanto, cíclica e descontínua, o que explicaria as repetições infindáveis, como a subida e a descida das águas do Nilo que regia as estações, as fases da lua no seu ciclo de 28 dias e a ocorrência de festivais aos deuses *(CARDOSO, 2000, 54)*. Este tempo cíclico estava presente na vida dos camponeses e se manifestava tanto nas tarefas de seu cotidiano quanto na posição que tais indivíduos ocupavam na sociedade [...] (COELHO; SANTOS, 2014, p. 264-265).

Segundo o artigo de Liliane Coelho e Moacir Santos, ambos doutores em História Antiga, sendo o último, professor da UFF e também arqueólogo:

> As origens são encontradas nos mitos cosmogônicos, principalmente naquele originário da cidade de Heliópolis. Segundo esta versão, o deus-sol Ra, ou Atum, concebeu dois filhos: Shu, personificação do ar, e Tefnut, a representação da umidade. A geração que os sucedeu, formada por Geb, a terra, e Nut, o céu, acabou por conceber cinco divindades que nasceram e passaram a habitar a terra: Osíris, Ísis, Set, Néftis e Hórus, o velho. Neste ponto a genealogia produzida pelos sacerdotes de Heliópolis acabou por relacionar o mito de Osíris com o da criação pelo demiurgo Ra. (COELHO; SANTOS, 2014, p. 270).

Das cinco divindades descritas, Osíris, Ísis e Set, vão ganhar papel de destaque na continuidade do mito egípcio, que nos auxilia a revelar nossa questão:

> Originalmente Osíris era um deus ctônico e da vegetação, oriundo de uma cidade do Delta, chamada Busíris. Com o crescimento de seu culto, ao final do Reino Antigo, Osíris acabou por absorver as características de outros deuses e tornou-se deus dos redivivos. O principal antagonista de Osíris no mito da realeza divina era o seu irmão, Set. Este deus, conhecido pelo epíteto de "o vermelho", estava relacionado ao território árido que circundava o Vale do Nilo e passou a personificar o caos. (COELHO; SANTOS, 2014, p. 270-271).

O ponto alto é: Osíris, que ascendeu como a principal divindade, foi usurpado pelo seu próprio irmão, Set. Isto feito, Set substitui seu irmão no trono. Segundo os autores:

> A continuidade do mito trata da procura do corpo do deus, na qual Ísis utiliza-se de sua magia. Nas palavras do Hino a Osíris: "Ísis, a akhet, protetora de seu irmão, busca-o sem fadiga, percorre em luto este país, não repousa enquanto não o encontrar" (ARAÚJO, 2000, 342). Ao recuperar o corpo de Osíris, as divindades relacionadas ao ciclo do deus prantearam-no e Anúbis encarregou-se de conservá-lo, transformando Osíris na primeira múmia. Tal episódio fortaleceu a crença dos egípcios na imortalidade, pois, após ser embalsamado, Osíris ressuscitou pela magia de Ísis e ambos conceberam Hórus, tal como nos informa o texto do Grande Hino a Osíris. (COELHO; SANTOS, 2014, p. 271).

A magia faz com que Ísis recupere o corpo de Osíris, isto feito, ambos concebem Hórus como seu filho, postumamente; sendo este o herdeiro legítimo de Osíris. Hórus, portanto, irá reclamar seu direito divino:

> O filho póstumo, Hórus, teve como principais metas a vingança da morte de seu pai e a destituição do usurpador do trono do Egito. Outros textos completaram a sequência neste ponto do mito, de modo que a história tivesse um fim. Um exemplo é a narrativa das Contendas de Hórus e Set, que duraram oitenta e oito anos, numa disputa acirrada pelo trono do Egito. A derrota de Set aparece descrita no Hino a Osíris de forma resumida, mas com um resultado positivo: "Deu-se ao filho de Ísis seu inimigo, que sucumbiu a seu vigor, o autor do mal foi ferido, sua força foi aniquilada" (ARAÚJO, 2000, 344). Ao final, o poder foi conferido a Hórus, embora outras fontes apontem para uma divisão entre Hórus e Set. (COELHO; SANTOS, 2014, p. 272).

As relações binárias e complementares, como apresentadas pelos autores, provavelmente comportavam também a relação dia x noite, apesar dos autores não apontarem

tal especificidade em nenhum momento no texto. Contudo, será que não seria possível interpretar a relação entre o mito da luta de Hórus e Set, entendendo o primeiro representando o bem; a ordem; a legitimidade; a continuidade divina – herdeira legítima da linhagem do deus-sol; e Set representando o mal; a usurpação; o perigo; a morte e o caos? Em última instância, dia x noite (elementos cíclicos, binários e complementares), ou ainda, luz x escuridão e, por último, branco x preto? O que interessa pra nós é o procedimento argumentativo de Carlos Moore (2007), que busca universalizar um racismo antinegro, basicamente atemporal, "francamente universal", a partir do "medo e hostilidade" da cor "especificamente negra", através de mitos arquétipos dos povos "indo-europeus" e da região do oriente médio, que não nos parece ter relação com a cor da pele, mas com a dinâmica de claro x escuro / dia x noite e os mecanismos de sobrevivência da humanidade.

Voltando ao argumento de Moore (2007), o conflito entre povos primevos por territórios e recursos essenciais à vida, para Moore (2007), teria contraposto, decisivamente, povos melanodérmicos e leucodérmicos. Certamente existiram conflitos entre grupos de pessoas de cor branca contra grupos de pessoas de cor negra. A questão é que tal contraposição também se deu no interior desses dois grandes grupos, e isso é um fato histórico amplamente consensual. É possível observar este fato em diversas civilizações, como por exemplo na formação dos Nomarcos no Egito Antigo, onde a maior parte ou a totalidade das pessoas eram melanodérmicas, na civilização Olmeca ou ainda, posteriormente, entre os Incas e os povos por eles submetidos, como por exemplo os Quechua e Mapuches. Isto quer dizer que brancos lutaram contra brancos, subjugaram, submeteram e escravizaram pessoas também brancas, bem como o contrário também foi verdadeiro, isto é, processos de disputas territoriais, dominação, conflitos bélicos, culturais e etc. também aconteceram dentro do grande grupo de pessoas melanodérmicas, ou não-leucodérmicas, ao longo da história humana.

4.2. O Rig-Veda e o caso indiano de "racismo"

A partir de agora, Carlos Moore (2007) nos remete para o universo dos livros sagrados indianos, sendo o mais antigo deles denominado *Veda* e, mais especificamente o *Rig-Veda*, "composto entre 1000 e 500 a.C.", o que, segundo ele, "demonstra a impossibilidade de sustentar a tese de que o racismo era desconhecido durante a Antiguidade" (MOORE, 2007, p.

51). O autor introduz o momento da produção do *Rig-Veda* em um contexto de invasão das tribos arianas, há cerca de 1500 a.C., resultando na "destruição da grande civilização harappana do Vale do Indo (Mohenjo-Daro, Chanhu-Daro, Harappa)" (MOORE, 2007, p. 51). Tais tribos arianas invasoras seriam os povos leucodérmicos procedentes do sul do Irã e da Ásia Central.

Dito isso, traduz para nós os termos "*arri*" ou "*ária*" como "gente de pele nobre", termos com os quais, segundo o autor, estas tribos se autodenominavam, e ainda afirma que os seus oponentes, os negros dravidianos, "são designados ***globalmente*** de *dasyu* (denominação coletiva para "negros") ou *anasha* ("gente do nariz chato") (MOORE, 2007, p. 51, grifo nosso); portanto, para este autor:

> O *Rig-Veda* relata que Indra, suposto líder dos invasores arianos, logo transformado em semi-Deus, ordenou a seus súditos guerreiros para "destruir o dasyu" e "eliminar a pele negra da face da Terra". O *Rig-Veda*, que descreve os grandes combates entre esses brancos e os autóctones negros em termos de uma luta entre a "luz" e as "trevas", diz textualmente, que Indra "matou os bárbaros de nariz chato (*anasha*)" e "assoprou com força sobrenatural, fazendo desaparecer da terra e dos céus *a* pele negra que Indra tanto odeia" (Soma Pavamana 9.73.5). Após a vitoriosa conquista das terras dos *anashas*, relata o *Rig-Veda*, Indra ordenou a seus seguidores para "desencouraçar as peles negras dos *anashas*" (MOORE, 2007, p. 51).

Esta leitura apresentada por Carlos Moore (2007) é, muito provavelmente, uma reflexão inspirada no pan-africanista Joseph Harris (1971), ainda que de forma não citada pelo autor, aparecendo no seu livro como verdade inequívoca, o que não é necessariamente verdade. Existe um amplo debate, dentro e fora da Índia, sobre os vários aspectos destes elementos. Segundo Andreas Hofbauer (2015, p. 156-157):

> Leituras inspiradas em teses pan-africanistas como a de Joseph Harris, no entanto, veem, até hoje, um nexo entre esse simbolismo e as cores de pele de duas populações entre as quais haveria hierarquização. Numa das primeiras obras que analisam "a presença africana" na Ásia, esse pesquisador estadunidense faz também referências ao *Rig Veda*. Chama a atenção para aqueles hinos que prezam a "benevolente deusa Indra", apresentada, por ele, como "a especial campeã dos arianos", e enaltecem o empenho da divindade no combate e na expulsão dos chamados dasyus – "os de pele negra (*black skin*), as raças escuras (*darkhued races*), aquelas criaturas escuras (*darksome creatures*), os dasyus sem narizes [de narizes achatados] (*noseless* [*flat-nosed*])" –, os quais Harris (1971, p. 116) associa à população dravidiana.

Contudo, segundo este autor:

> Estudos mais recentes questionam, porém, tal interpretação que projeta uma oposição entre "arianos brancos" e "dravidianos escuros" (negros) [260] e argumentam que o

[260] "Gupta não apenas ressalta o fato de haver somente uma passagem no *Rig Veda* em que os dravidianos são descritos, supostamente, como "sem nariz e com lábios de touro" (*noseless and bull-lipped*); ele também questiona as próprias traduções das palavras originárias em sânscrito. Assim, "anas" poderia referir-se não a uma "pessoa sem nariz", mas a uma pessoa que não consegue articular-se bem (constituiria uma referência às línguas "estranhas" faladas pelos povos subjugados); já a expressão "bull-lipped" (talvez usada como metáfora) dificilmente teria sido uma caracterização pejorativa, dado que na Índia o touro sempre foi visto como um ser forte e determinado (Gupta, 2013, p. 71)." (HOFBAUER, 2015, p. 157)

> termo *dasyu* (*dasa*) designava, inicialmente, todos os infiéis, ou seja, todos aqueles que não seguiam a religião dos arianos. (HOFBAUER, 2015, p. 157)[261].

Para este professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UNESP:

> Embora seja possível encontrar referências à valorização de cores claras no Rig Veda (diversas passagens expressam um simbolismo que valoriza a branquitude e deprecia a cor negra, criando, portanto, uma oposição de cores que pode eventualmente codificar a luta do Bem contra o Mal), não existe uma prova cabal de que a escolha da palavra ou denominação varna tivesse como objetivo principal identificar e justificar o pertencimento a determinadas castas por meio de classificações de grupos humanos em termos de cor de pele. (HOFBAUER, 2015, p. 156).

Um desses estudos mais recentes citados pelo professor é feito pelo sociólogo indiano Dipankar Gupta, que afirma o seguinte:

> A referência à cor clara (branca) nos textos védicos pode ser simplesmente um indício de que os arianos entendiam a si mesmos como "portadores de luz" (carriers of light), ansiosos por expulsar "a escuridão e a ignorância" que, na sua perspectiva, imperava na época pré-ariana. Além disso, aponta ainda para outra acepção de varna enquanto "ordem" para, em seguida, argumentar que as cores das bandeiras que representavam os quatro varnas espelhariam diferentes fases do percurso do sol: o vermelho associado aos xátrias indicaria o nascer do sol; o branco dos brâmanes, o sol ao meio-dia; o amarelo dos vaixás, o sol ao leste; e, finalmente, o azul dos sudras, o pôr do sol (GUPTA apud HOFBAUER, 2015, p. 156).

Para Gupta (apud HOFBAUER, 2015) existem diferenças sociológicas entre os conceitos de casta e raça. Vejamos como Hofbauer (2015, P. 159-160) apresenta o ponto do sociólogo indiano:

> Diferentemente das castas, o regime social de raças estaria baseado numa única hierarquia reconhecida por todos (todas as raças), que se refletiria na existência de um *continuum* de cores. Esse fato provocaria, inclusive, o desejo, entre pessoas das "raças subordinadas", de fundir-se com "raças dominantes" (fenômeno denominado *passing*), algo totalmente impensável no mundo das castas. Se, por um lado, filhos de relacionamentos intercastas são expulsos do sistema, existiria, por outro lado, um lugar social, entre os dois polos raciais, para descendentes de uniões entre negros e brancos. Gupta chega, portanto, à conclusão de que casta e raça são fenômenos distintos e, por isso, as estratégias de combate a discriminações decorrentes desses dois sistemas ("*politics of caste and race*") precisam também adequar-se a essas diferenças.

Contudo, Hofbauer (2015) também apresenta o outro lado da história, ou seja, os pontos de contato possíveis entre os conceitos de raça e casta e a presença de racismo antinegro na Índia, sobretudo nos dias atuais, levantando a possibilidade de ter uma relação mais direta com a colonização europeia e a presença da escravidão africana; seja da colonização inglesa a partir do século 17, ou ainda a portuguesa, que se deu a partir de 1510, atribuindo a esta última,

[261] "'Dasa' significa algo como 'infiel' e 'selvagem' em sânscrito. A provável derivação 'dasyu' vem sendo traduzida (interpretada) também como 'escravo'". (HOFBAUER, 2015, p. 157).

inclusive, a criação do termo "casta". Neste sentido, mesmo que os portugueses tenham de fato utilizado esta palavra[262], não foram eles que criaram este sistema, o que de certa forma o texto dá a entender. Esta passagem demonstra esta possibilidade:

> Releituras recentes sobre o fenômeno do racismo destacam a sociedade colonial portuguesa de Goa como um contexto histórico peculiar que não apenas ilustra nexos entre "ocorrências de diferenças 'pré-modernas'" e "formas de racismo supostamente 'modernas'" (Loomba, 2009, p. 503), mas também revelaria momentos-chave na gestação das categorias casta e raça. (HOFBAUER, 2015, p. 160).

Segundo Sedi Hirano (1988, p. 100): "é na formação social indiana que nós encontramos uma *estrutura social superposta de castas e estamentos*: estamental entre os colonizadores brancos, e de castas entre os hindus" (grifo nosso). Logo em seguida, cita Boxer, que vai nos afirmar que os portugueses tentaram inclusive acabar com o sistema de castas indiano, mas, devido a sua força tradicional, se viram forçados a concordar com este sistema organizativo e operar a colonização a partir dele:

> Em primeiro lugar os portugueses tentaram abolir a distinção de castas entre os hindus convertidos, mas logo viram ser isto impossível e foram forçados, apesar de relutantemente, a concordar com este *sistema social e religioso*, bastante enraizado e poderoso. (...) Os hindus estavam agrupados tradicionalmente em quatro categorias principais: os *Brâmanes* ou a casta dos sacerdotes que podiam, e muitas vezes usavam de sua prerrogativa de ter outras ocupações; os Kshatriyas "ou castas de guerreiros; e os Vaysias (*vanis*) composta de comerciantes e camponeses: e os *Sudras* ou casta inferior" (BOXER apud HIRANO, 1988, p. 100-101).

Parece-nos que seria relevante, antes de darmos continuidade, apresentar algumas características da escravidão africana na Índia que, segundo Hofbauer (2015), deveras se assemelham com as características da escravidão e do tráfico de escravos no mundo árabe como um todo, que veremos um pouco mais a frente, a partir das contribuições de Paul E. Lovejoy. Vejamos:

> No entanto, o tráfico de escravos que envolveu a região do oceano Índico diferenciava-se, de diversas formas, daquele ocorrido no oceano Atlântico: embora o primeiro tenha começado muito antes do segundo e tido uma duração bem maior (em algumas regiões até o século XX), o montante de escravos transportados era menor do que o chegado às Américas. Esse fato devia-se, sobretudo, a diferentes usos dos escravos: seguindo o padrão muçulmano de escravidão, viviam na Índia escravos mercenários, marinheiros especializados e muitos domésticos, sendo raro o trabalho escravo na lavoura (plantações). *Ao lado dos escravos africanos trabalhavam também escravos de diversas outras proveniências e, portanto, pessoas com diferentes*

[262] "A palavra casta era empregada, pelos letrados portugueses, significando 'variedade de uma espécie animal ou vegetal, que se reproduz com certos característicos secundários que a distinguem: raça/Uma geração, povo ou família, considerada nos caracteres hereditários, físicos ou morais que a distinguem das outras/Qualidade; gênero, natureza (cf. Caudas Aulete, *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*). Gandavo (1576): casta de mandioca, p.97; Gabriel Soares de Sousa (1587): casta de pimenta, de palmeiras; casta de tigres, dos bugios, de formigas; e casta de gentio muito antigo; Antonil (1711): casta de terras, de açúcar; e homens de toda casta (p.194). Vê-se também em Frei Vicente do Salvador (1627): casta de gentios tapuias (p.78)." (HIRANO, 1988, p. 252).

> *tonalidades de cor de pele e com diferentes fenótipos.* (HOFBAUER, 2015, p. 170, grifo nosso).

E ainda afirma conclusivamente o seguinte:

> A sociedade goesa construída pelos portugueses contava com a presença de escravos; porém, em número bem menor do que em terras brasileiras colonizadas por portugueses no mesmo período (os escravos importados da África parecem não ter ultrapassado nunca 10% da população total). (HOFBAUER, 2015, p. 172).

Na índia, para além das castas e subcastas[263], existem os intocáveis. Segundo Mariasusai Dhavamony (1982, p.68), "os intocáveis formam um grupo fora dessas quatro divisões clássicas" e, se a definição mais simples de casta é "grupo de famílias cujos membros podem casar-se entre si e comer na companhia uns dos outros, sem temor de contrair alguma impureza; e cada um desses grupos tem seu lugar numa escala hierárquica", bem mais profundo do que isso, "a intocabilidade difere em grau mais que em gênero de outras restrições de casta. No caso dos intocáveis, são bem mais amplas as restrições quanto ao casamento e à alimentação" (DHAVAMONY, 1982, p.68). Por exemplo: "ninguém pode beber água de suas mãos, e eles nem podem tirar água do mesmo poço que outros", ou ainda "Ninguém pode casar-se com eles, e eles nem podem entrar no templo ou na casa ou mesmo passear na principal rua de um lugarejo" (DHAVAMONY, 1982, p. 68).

Por este relato, sem dúvidas, é possível encontrar paralelos entre a intocabilidade[264] e o racismo, sobretudo aquele amplamente segregacionista. Não à toa vai surgir nos Estados Unidos, a partir do início do século 19, "a chamada *caste school,* iniciada pelo sociólogo Llyod Warner", onde:

> O segregacionismo imposto pelas leis de Jim Crow estabeleceu uma sociedade que podia ser mais bem entendida em termos de castas. Tanto Warner (1936) quanto Dollard (1937) e Myrdal (1944) recorriam ao conceito de casta para caracterizar as relações entre brancos e negros nos Estados Unidos, uma vez que concebiam casta como um grupo fixo e fechado que impedia seus membros de ultrapassar as fronteiras. (HOFBAUER, 2015, p. 166).

---

[263] "Os varnas constituem até hoje um esquema ordenador de referência fundamental; além disso, há as milhares de jatis – subcastas –, que orientam, na vida cotidiana, as interações sociais. O termo português casta fundiria varna e jati." (HOFBAUER, 2015, p.155, n.3) E ainda: "Jati em sânscrito significa "nascimento" e refere-se à diferenciação entre centenas de grupos endogâmicos tradicionalmente associados a profissões particulares." (HOFBAUER, 2015, p. 159).

[264] "No que diz respeito à noção da intocabilidade (asprishya), a maioria dos pesquisadores acredita que esta prática de exclusão e segregação social teria sido desenvolvida somente a partir do século V. Zeliott (2010) menciona relatos de viajantes chineses que, nesse período, constataram que açougueiros, pescadores e lixeiros eram obrigados a viver fora das cidades, o que, para este pesquisador, confirma a hipótese de que ocupação, e não descendência estaria na base do fenômeno da intocabilidade". (HOFBAUER, 2015, p. 155).

Segundo Hirano (1988), estas referências são basicamente as mesmas que Fernando Henrique Cardoso (FHC) irá utilizar para dizer que no Brasil colônia também existiam castas, como veremos na próxima citação. Hirano (1988) vai negar a tese de FHC, afirmando que no Brasil colônia a relação senhores x escravos era entre estamentos, não entre castas[265] – ainda que não em relações feudais, mas, "pré-capitalistas". Já para FHC, segundo Hirano (1988, p. 232): "Talvez esta abordagem se afigure viável e justificável com o recurso à sociologia empírica americana, como procura demonstrar Fernando Henrique Cardoso, de uma forma mais enfática, - inspirando-se em Warner, Ryan, Johnson e Myrdall e, lateralmente, em Bouglé e em Weber".

Nota-se que no caso norte-americano, a semelhança era de fato grande, ao ponto de militantes *Dalits*[266] (intocáveis) criarem codinomes que se inspiravam diretamente no universo da luta do povo negro norte-americano pelos direitos civis:

> Em 1959, durante uma visita à Índia, M. Luther King atestou grandes semelhanças entre o segregacionismo norte-americano e a intocabilidade, além de afirmar que o governo indiano teria avançado mais do que as autoridades americanas no combate às discriminações (Prashad, 2000, p. 197). Em 1972, representantes intelectualizados dos intocáveis formaram o movimento Dalit Panthers em Bombaim (hoje Mumbai), expressando, dessa forma, solidariedade e sintonia política com a luta dos Black Panthers nos Estados Unidos (HOFBAUER, 2015, p. 166-167).

Ainda assim, para Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) "a grande referência para toda a militância dalit contemporânea", a relação entre "castismo" e racismo só poderia ser feita em termos de analogia. Para ele:

> Mesmo que apontasse semelhanças entre o castismo indiano e o racismo norte-americano e sublinhasse, nas suas comparações com judeus e negros, que os intocáveis seriam ainda mais maltratados, Ambedkar discordava da igualação entre raça e casta e rejeitava, também, a teoria da invasão ariana: "Afirmar que distinções de casta são realmente distinções de raça […] é uma perversão grosseira dos fatos" (HOFBAUER, 2015, p. 166).

São possíveis as conexões, sobretudo analogias, entre raça e casta – e neste sentido o trabalho de Hofbauer (2015) nos traz importantes reflexões sobre a escravidão africana na Índia, além do conhecimento sobre o fato da existência de pequenas comunidades de negros e negras, como os "siddis", ainda subalternizadas neste país – contudo, para este autor:

> Por enquanto não existe, na Índia, um discurso moral sobre o racismo comparável àquele sobre a intocabilidade, proibida pela Constituição em 1950 (cf. também Basu,

[265] "Em nossas reflexões, procuramos demonstrar que a estrutura social de castas não se realizou no Brasil, nos termos das análises marxistas e weberianas" (HIRANO, 1988, p. 231-232).

[266] "O termo dalit (literalmente: oprimido, quebrado), preferido pela militância, designa aqueles que vivem na base do sistema de castas indiano. São também chamados de intocáveis, *scheduled caste* (designação oficial, como se verá em notas ao longo do artigo) e *harijan* (literalmente: filhos de Deus); este último termo preferido e disseminado por Gandhi." (HOFBAUER, 2015, p. 153).

> 2005, p. 3). À parte os discursos da elite dalit, as palavras raça e racismo não fazem parte do vocabulário cotidiano da maioria dos indianos; não conseguem estimular processos de identificação e mobilizar pessoas, o que não quer dizer – como pretendi mostrar neste ensaio – que não existam estereótipos negativos a respeito de determinados fenótipos e da cor de pele escura (HOFBAUER, 2015, p. 185).

Nesta passagem, nos chama a atenção o que ele chama de "elite dalit", ou seja, a possibilidade de setores economicamente privilegiados mesmo entre os intocáveis, e este é o limite do autor, ou seja, a quase completa ausência de reflexões sobre a categoria de classe na realidade indiana. Sobre isso, ainda que Hirano (1988, p. 231) nos afirme que "o capitalismo não convive com um sistema de castas sem dissolvê-lo".

O fato da Índia ser um país capitalista e, contraditoriamente, manter o sistema de castas e, de certa forma, aprofundado, "imbricado" com as classes sociais, torna a análise mais complexa. Segundo Dhavamony (1982, p. 68):

> De saída, algumas observações. Primeira, a casta não pode ser identificada com classe, pois em cada casta encontramos pessoas formadas e não formadas, ricas e pobres, influentes e menos influentes. Embora a maioria das classes superiores pertençam às castas mais elevadas, não existe uma correlação entre ambas as coisas. Segunda, a cor não é mais uma marca distintiva de casta[267], pois um brâmane pode ser totalmente negro, e um intocável pode ter pele bem clara.

E, ainda que a relação de casta[268] se assemelhe de alguma forma à relação entre as diferentes raças em determinados contextos socioeconômicos e históricos, como nos EUA

[267] Como vimos, está não é uma posição consensual, ou seja, de que, "anteriormente", a cor definia casta.

[268] Apresentaremos aqui um resumo da pesquisa do professor Sedi Hirano em relação ao conceito de casta, e sua relação com a escravidão colonial no Brasil, tanto em termos weberianos quanto marxistas. Vejamos: "A condição escrava, que resulta da violência, mantém-se pela violência organizada. Uma não existe sem a outra. Ambas fazem parte da produção mercantil que se alimenta e se desenvolve com o resultado desta violência: escravos-mercadorias, que produzem mercadorias destinadas a alimentar o consumo conspícuo da aristocracia rural e urbana europeias. No que se refere à última questão levantada por Florestan Fernandes, onde ele encontra castas e estamentos, nós (e Weber) vemos somente estamento. O estamento, que Weber vê na escravidão, tem como ponto *natural* a poligamia, a domesticação da mulher e o desprezo por ela, a ritualização das obrigações religiosas e a simplificação das formalidades, resultando em limitação e moderação dos requisitos éticos. A flexibilidade da relação sexual e social, em termos convencionais, aponta, conforme Weber, para o 'espírito feudal especificamente estamental'. A liberdade sexual, a miscigenação tolerada e a violência legítima e justa, praticada e aceita, são realidade conceituadas, nem por Marx nem por Weber, mas por legistas, prelados, letrados, historiadores, senhores e fazendeiros, viajantes e naturalistas, que estiveram no Brasil, do século XVI ao XVIII. A estruturação desta *ordem social* apresentou, ainda do ponto de vista marxista, componentes nitidamente estamentais: 1) Uma hierarquia baseada na desigualdade social (considerada natural) entre os homens, sancionada pelo Direito costumeiro, justificada pela ideologia religiosa; a desigualdade, sendo politicamente produzida, tornou a *repressão* uma necessidade de um sistema de assimetria hierárquica. 2) Uma dominação essencialmente política, exercida pelo poder pessoal, pois, como diz Marx, 'o escravo só trabalha sob pressão de um temor exterior, e não, para sua existência... / *A continuidade da relação entre o escravo e o escravagista é tal que nela o primeiro é mantido em tal condição por coerção direta'*. 3) A produção social, e a estrutura social correspondente, apresenta como sua característica específica a preeminência da estrutura jurídico-política e de uma organização de dominação eminentemente política. Ou seja, a presença do Estado Absolutista português, associado à nobreza, ao clero e ao estamento mercantil, é que viabilizou esta produção mercantil colonial. Como vimos, inicialmente, a montagem do engenho era uma recomendação régia, que constava das cartas de doação, as quais eram obtidas de acordo com

segregacionista, no caso da Índia: "Não é a ideia de raça que comanda a separação; mas é antes a ideia de separação, pureza, que dirige entre outras coisas a separação que em outros terrenos se caracteriza como 'raça'" (DHAVAMONY, 1982, p. 68).

Carlos Moore (2007, p. 53, diferente dos argumentos supracitados, encerra este capítulo preparando o seu caminho argumentativo para os próximos, reafirmando que "os violentos choques a que se refere o *Rig*-Veda, entre povos melanodérmicos autóctones e populações leucodérmicas invasoras, aconteceram na Antiguidade não somente na Índia." Afirmando ainda que "esses embates tiveram lugar, a partir do terceiro milênio a.C., em todo o Oriente Médio, na Ásia e na própria Europa Meridional, na sua parte mediterrânea". O que nos leva a crer que o racismo tem para este autor, pelo menos *cinco mil anos* de idade. Em outras palavras, o autor introduz como vai encontrar uma linha de continuidade do racismo, desde os primeiros momentos da idade antiga (antiguidade "oriental"), usando a Índia como exemplo, como vimos; depois passando pelo mundo greco-romano (antiguidade clássica), ressaltando o mundo árabe, sobretudo após a expansão islâmica (antiguidade tardia) até os dias atuais do capitalismo. Tentaremos brevemente apresentar os argumentos do autor nestes três últimos diferentes momentos históricos. Comecemos então pelo mundo greco-romano.

4.3. O caso do mundo greco-romano e o "proto-racismo"

O que nos salta aos olhos nesta parte do livro é que, ao longo dela, Moore (2007) utiliza sem muita precisão, deliberadamente ou não, os termos "xenofobia", "proto-racismo" e "racismo". Chegando a afirmar que, inicialmente, não era a questão racial que determinava as relações – o que nos parece contraditório para sua linha de raciocínio. Para ele: "De todo modo, no início não parece ter havido correspondência sistemática entre essa precoce hierarquia

a posição social. Obtidos tanto o privilégio da exploração quanto as terras necessárias, os futuros produtores associavam-se ao capital mercantil para obter financiamento e escravos ('da terra' ou 'da Guiné'), e a produção mercantil já nascia endividada. 4) O capital mercantil alia-se ao empreendimento da colonização, dando base monetária à montagem da produção, e tornando, tanto o produtor quanto o produto, a ele subordinados, garantindo a exclusividade do comércio da mercadoria por meio do endividamento. A produção é transformada, voluntariamente, em cativa do capital mercantil. O capital mercantil, ao produzir e reproduzir quotidianamente essa relação, a longo prazo acaba tendo um efeito dissolvente, e destruindo, pela usura, a própria produção constituída. Revela-se, neste processo, a face nitidamente pré-capitalista da produção mercantil escravista. Portanto, é impossível considerar essa produção mercantil, e a estrutura social correspondente, a não ser como pré-capitalistas; tampouco se pode falar, nesse caso, em uma estrutura de castas. Trata-se, sim, de uma estrutura estamental, que se transforma em classes, no transcurso do século XIX." (HIRANO, 1988, p. 251-252). Como vimos, Clóvis Moura (2014) e Jacob Gorender (2016) chamaram esse "pré-capitalismo" de escravismo colonial.

baseada na escravidão, que parece ser intrínseca à maioria dos povos da Antiguidade, e uma noção de "superioridade" e "inferioridade" inatas com conotação puramente racial." (MOORE, 2007, p. 55).

Alguns fatos são tão evidentes, neste momento histórico, que o próprio autor é obrigado a quebrar a tentativa de unidade e coerência de seu argumento, ou seja, de que, desde os primórdios existe um ódio/medo aos povos melanodérmicos, à cor escura, "negra" ou "preta", "com conotação puramente racial", sendo, portanto, neste raciocínio a questão racial "o motor principal" dos conflitos da humanidade. Segundo o próprio autor:

> Sabe-se que tanto os gregos quanto os romanos eram profundamente xenófobos, considerando automaticamente como "bárbaros" todo e qualquer estrangeiro, e que tanto Grécia quanto Roma se basearam na escravidão como modo principal e dominante de produção. Salvo raras ocasiões, os escravos do mundo greco-romano eram brancos europeus, considerados bárbaros. Em princípio, enquanto a dominação greco-romana não se estendeu para fora da Europa, as definições de "superior" e "inferior", "livre" e "escravo", "civilizado" e "bárbaro" foram aplicadas exclusivamente a populações vizinhas de raça branca. Isso mudaria significativamente com a extensão do imperialismo helenístico e romano ao norte da África e ao Oriente Médio. (MOORE, 2007, p. 55).

A tentativa de unidade e coerência de sua tese, a partir deste trecho, já se demonstra frágil, ou seja, a linha de continuidade do racismo antinegro já está quebrada, entendendo que durante esse processo "contínuo" existiu um intervalo de pelo menos alguns ***séculos***, já que a Grécia Antiga pode ser considerada enquanto tal desde pelo menos 1200 a.C., tendo a formação da pólis grega se realizado por volta de 800 a.C. e a expansão helenística, citada pelo autor, apenas, em linhas gerais, a partir de 300 a.C. Este intervalo de pelo menos nove séculos, entre 1200 a.C. até pelo menos 300 a.C., o autor chama de "início". Apesar disso, vejamos como segue com a sua exposição. Para ele:

> Ambos, Grécia e Roma, existiram como impérios estritamente europeus no seu início, tornando-se multirraciais a partir da conquista e da colonização de partes da África do Norte e do Oriente Médio. *Assim, é possível* ***rastrear*** *a evolução da visão raciológica dos gregos e romanos, ao longo desse período, evidentes nos textos produzidos pelas suas elites dominantes.* Isso porque, antes de entrar numa relação de conflito e dominação com o mundo africano, representado no primeiro momento pelas grandes potências que foram Egito e Cartago, tanto gregos quanto romanos formularam uma precoce visão racializada. (MOORE, 2007, p. 56, grifo nosso).

Parte do processo de "rastreamento" – com intuito claro de encontrar o racismo antinegro ali, não apenas uma "visão raciológica precoce" naquelas sociedades – se dá através de uma obra de Aristóteles, a "*Fisiognomica*" (Fisiognomia), que, de fato, "é racialmente determinista, fixando qualidades e defeitos morais do ser humano segundo critérios baseados puramente no fenótipo". A questão é que tal determinismo biológico de Aristóteles não é

antinegro e, neste sentido, o próprio Carlos Morre (2007) se contradiz, pois, num primeiro momento, nos afirma que "entre esses, 'a cor demasiado negra é a marca dos covardes', enquanto 'a cor rosada naturalmente enuncia as boas disposições". O que certamente nos apresentaria um Aristóteles antinegro. Contudo, algumas linhas a frente, Moore cita uma passagem no mesmo sentido desta, só que mais ampla, desvelando outros elementos: "Uma cor excessivamente preta é a marca do covarde, como testemunha os egípcios e os etíopes, mas também uma cor excessivamente branca é indício de covardia, como podemos ver com as mulheres. Porém a cor que corresponde à coragem deve ser *intermediária* entre esses extremos" (ARISTÓTELES apud MOORE, 2007, p. 57, grifo nosso).

Aqui, o velho Aristóteles está mais para um "defensor da miscigenação" – e não no sentido da ideologia do embranquecimento, já que a cor excessivamente branca também seria indício de covardia para ele – do que qualquer outra coisa; além de "machista", é claro. O próprio Carlos Moore (2007) chega a considerar (ainda que para ele apenas como uma das desculpas eurocêntricas para esconder o tal racismo antinegro grego), a pretensa "sexualidade inter-racial" no mundo grego. No caso romano as coisas ficam um pouco mais complicadas para a sua linha de raciocínio, já que um negro africano, de origem fenícia, ocupou o mais alto posto da sociedade romana, isto é, um negro africano foi imperador romano![269].

[269] Este exemplo se difere dos casos da democracia representativa de um Estado burguês, onde o indivíduo eleito pode ser fruto de uma "minoria social" e isto acabar se constituindo enquanto um importante vetor ideológico de justificação dos "altos índices" de democracia deste local, servindo para apassivar setores da sociedade historicamente oprimidos, afastando a via revolucionária destes, já que a partir de tal momento, estes sujeitos oprimidos "já estariam no poder" (uma espécie de "empoderamento"), ainda que de maneira "representada". Este é o caso, por exemplo, de Barak Obama como o primeiro presidente negro norte-americano. Serve também, para o mesmo tipo de exemplo, o caso de Dilma Rousseff como a primeira presidenta do Brasil. Em nossa opinião, estes fatos históricos recentes não entram em contradição com a estrutura de poder vigente de nossa sociedade capitalista e seu Estado democrático de direito, pelo contrário, são bastante funcionais à ordem, como dissemos. Esta função "representativa" é ideológica e, um dos fatos que comprovam esta sua dimensão, é basicamente a ausência de transformações radicais e estruturais na vida dos sujeitos que compõe os grupos os quais estes indivíduos eleitos supostamente "representam". Estes casos nos parecem bem diferentes deste que citamos agora, que se deu em um contexto bastante particular, onde a forma de governo é abertamente autocrática e imperial. Se o pensamento de Moore nos leva a crer que no contexto romano já existia racismo e que os escravizados já eram todos negros, advindos do norte da África – já que para este autor tal processo tenha se dado, pelo menos, desde o período da extensão do Império Helenístico, ainda na Grécia, estando superada, portanto, a fase da "escravidão nacional" (onde brancos ainda escravizavam brancos), o que abriu caminho para a chamada "nova escravidão" (onde brancos escravizavam "bárbaros" que, segundo o que seu pensamento nos leva a crer, eram sempre negros) – não faria qualquer sentido existir uma dinastia imperial de um sujeito negro africano e de seus descendentes diretos. Pensemos, por exemplo, na época do Brasil Imperial, um negro enquanto imperador do Brasil... não faria qualquer sentido, de fato! O que poderia acontecer - e ainda assim não tendo nada em comum com o caso de Septimio Severus - seria, ou uma revolução dos negros escravizados, tal como aconteceu na colônia de Santo Domingo, ou ainda, a criação de um "duplo poder", tal qual a República de Palmares, no Brasil. Mas não um negro africano gerindo os interesses do Império brasileiro (!!!). E este é exatamente o caso de Septimio Severus: um negro de origem africana gerindo os interesses de Roma, repassando ainda o poder imperial aos seus filhos, também negros, constituindo assim, a *dinastia severa*. Se lá existisse racismo antinegro, este caso estaria historicamente inviabilizado! Se for válido pensarmos em um outro exemplo em que esta situação também esteve

O próprio Moore (2007, p. 58) apresenta o exemplo:

> O caso mais frequentemente citado é o do imperador romano Septimius Severus, um africano totalmente "europeizado", que casou com Julia Domna, uma mulher branca. Seja como for, o mero fato de ser colocado esse caso como testemunho demonstra a sua excepcionalidade. É justamente na direção oposta a tal tendência que o presente capítulo imprime suas preocupações.

O que nos chama a atenção neste trecho é que o que torna o imperador romano, de origem africana, Septimio Severus, "europeizado", é o fato de ter se casado com uma mulher branca (árabe, de origem síria), o que, para este autor, releva ou "ameniza" o fato histórico de um negro de origem africana ter comandado o Império Romano. Além disso, fica omitido o fato de que este imperador negro construiu sua própria dinastia, a "dinastia severa", não sendo, portanto, um fato isolado, durando mais de quatro décadas, onde seus filhos, alguns negros, também governaram, como Caracala, o mais velho e sucessor do pai, e Geta[270]. Para Alex Callinicos (2000), outro exemplo possível que se contrapõe à argumentação de Moore (2007) nesse caso do mundo greco-romano é aquele que já apresentamos no capítulo anterior, sobre o livro *Atenas Negra* de Martin Bernal. Para Callinicos (2000, n. p.):

> Esse livro tem causado um enorme impacto entre os radicais negros porque procura mostrar que a Grécia Clássica - que ainda ocupa uma posição santificada na cultura ocidental como a origem da civilização européia - foi um desdobramento de sociedades mais avançadas da África e da Ásia. Obviamente seria um golpe poderoso no racismo ocidental se a tese histórica de Bernal pudesse ser comprovada. Existem, entretanto, dificuldades com a tese, sobre as quais não é necessário que nos debrucemos aqui. De importância mais direta é o fato de que Bernal vê-se reavivando o que ele chama de 'Modelo Antigo', segundo o qual a cultura grega teria sido o resultado da colonização a partir do Egito e da Fenícia (na costa onde hoje estão a Síria e o Líbano).

Callinicos chega, portanto, à seguinte conclusão:

> Independente do fato de se o 'Modelo Antigo' oferece ou não, como afirma Bernal, uma abordagem acurada das origens da Grécia clássica, a crença, expressa mais sistematicamente por Heródoto, na dívida histórica dos gregos aos seus vizinhos africanos e asiáticos é uma indicação da ausência de qualquer ideologia de exclusividade e superioridade racial na Antiguidade. (CALLINICOS, 2000, n.p.).

---

inviabilizada, já na modernidade, pensemos, então, no exemplo da Alemanha nazista. Um negro ou um judeu, jamais poderiam gerir os interesses daquele Estado (abertamente autocrático e não democrático)! A democracia, neste exato sentido, é muito mais flexível e, talvez, ideologicamente muito mais eficiente... justamente porque, ao *mostrar* um presidente negro, *oculta* a determinação do racismo na vida cotidiana, tendendo ao apassivamento daqueles que deveriam estar *revoltados* com a condição degradante de sua vida, mas, na verdade estão, invertida e "*empoderadamente*" "*representados*"!

[270] Ainda existem estudos que apontam a existência de muitos legionários (soldados) romanos negros, inclusive de alta patente. Segundo a matéria do El País: "Por exemplo, em 'Racismo na Grécia e em Roma', *Beard* explica que ambas as sociedades desconfiavam dos estrangeiros, e eventualmente os desprezavam. *'Mas não se preocupavam muito com a cor da pele'*, diz. E em seu livro SPQR, ela acrescenta que, com a expansão do império, a palavra 'latino' foi redefinida, a ponto de ter 'deixado de ser uma identidade étnica para se referir a um status político sem relação com a raça e a geografia'." Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/internacional/1501148623_366673.html. Acesso em: 10/01/2018.

Nosso ponto é que, para Carlos Moore (2007), no caso do mundo greco-romano, a chave da sua argumentação está na divisão do que ele chama de "antiga escravidão" ou "escravidão nacional", ou seja, aquela escravidão que escravizava pessoas de uma mesma raça (no caso, brancos europeus escravizando brancos europeus) em contraposição a "nova escravidão", que, segundo o autor, "foi constituída a partir de povos bárbaros". Aqui, Moore tenta relacionar "bárbaros" às características fenotípicas negroides e/ou asiáticas, em relação com o clima das regiões correlatas de cada povo. Citando Hipócrates, Moore (2007, p. 69) vai afirmar que, "desse modo, o clima da Ásia, em conexão com a morfologia dos seus corpos, explica a inferioridade dos bárbaros que lá vivem". Ainda vai recorrer a Platão e Aristóteles pra tentar sustentar seu ponto, contudo, mais uma vez, ele mesmo irá utilizar citações que mais parecem depor contra seu próprio argumento. Vejamos primeiro em Platão:

> No *Epínomis*, tratado atribuído a Platão, se os bárbaros são os pioneiros a observar os corpos celestes, isso se deve à pureza do céu do Egito ou da Síria. Mas "todo grego, assegura o Ateniense, deve considerar que temos, na Grécia, um clima que é, entre todos, o mais favorável, a excelência", pois está colocado no meio (*mésos*) entre o frio e o quente. Sugere, pois, que "tudo o que os gregos recebem dos bárbaros, embelezam e levam à perfeição (*télos*)" (*Idem, ibidem*, p.118). Assim, mesmo que "povos bárbaros" fossem pioneiros em certas áreas do conhecimento, seus saberes seriam sempre virtualmente inferiores em relação àqueles que os gregos fossem capazes de desenvolver em seu lugar. (MOORE, 2007, p. 69).

Para nós, esta passagem demonstra que Platão também reconheceu que povos negros e asiáticos, como os do Egito e da Síria, também contribuíram com a produção do conhecimento, inclusive sendo pioneiros em vários deles, o que vai no sentido contrário da linha geral argumentativa de Moore; apesar de Platão, através de um "determinismo climático", tentar justificar a superioridade grega. É interessante notar o que já havíamos sinalizado, isto é, quando Moore vai para o exemplo de Aristóteles, no decorrer do texto, não está mais utilizando a noção de *xenofobia*, e sim "proto-racismo". Vejamos: "Outro grande intelectual grego a recorrer às relações entre as características físicas e ambientais como critério explicativo foi Aristóteles. Suas ideias expõem de modo direto e franco a conexão entre imperialismo e *proto-racismo* no pensamento grego." (MOORE, 2007, p. 69, grifo nosso).

Contudo, mais uma vez, Aristóteles irá caminhar pelo "caminho do meio", ou da "superação". Neste caso, reconhecendo virtudes e limitações em dois pólos e afirmando o porquê a Grécia seria superior, numa formulação para lá de determinista, seja do ponto de vista biológico ou geográfico. Segundo Aristóteles (apud Moore 2007, p. 69-70):

> As nações situadas nas regiões frias – e, particularmente, as europeias – são cheias de coragem, mas tem falta, sobretudo, de inteligência e habilidade técnica; é por isso que, vivendo em nações relativamente livres, são incapazes para organização política e impotentes para exercer a supremacia sobre seus vizinhos. Ao contrário, as nações

> asiáticas são inteligentes e de espírito inventivo, mas não tem nenhuma coragem – e é por isso que vivem numa sujeição e escravidão contínuas. Mas a raça dos gregos, que ocupa uma posição geográfica intermediária (meseíei), participa de maneira semelhante das qualidades dos dois grupos de nações, pois é corajosa e inteligente – e essa é a razão pela qual leva uma existência livre sob excelentes instituições políticas, sendo mesmo capaz de governar o mundo inteiro, sem lograr ter uma única constituição.

Aristóteles não só atribui aos europeus a falta de inteligência e habilidade técnica, apesar da coragem, como atribui aos asiáticos à inteligência e espírito inventivo, contudo sem coragem, o que justificaria sua "escravidão contínua". Logo em seguida, Moore (2007) já não fala mais nem em "xenofobia", nem em "proto-racismo", mas sim em "racismo grego", sem que com isso, nos explique como chegou neste conceito, nem exatamente a diferença exata entre os três conceitos. O máximo que ele chega a dizer, ainda que inconclusivamente, é:

> O fato é que, diante desse quadro [...] (se) apresenta uma suspeita acerca das motivações de Aristóteles no contexto do século V, época em que a popularidade dos escravos negros em Atenas era grande e respostas acerca dessa diferença podiam ser fornecidas para justificar tanto a diferença física desse povo escravizado quanto a sua condição no espaço ateniense. *Porém, nada é explícito a esse respeito, embora a inferência possa ser feita*. (MOORE, 2007, p. 71, grifo nosso).

E conclui afirmando que: "De todo modo, o problema da relação entre o *genos* e as qualidades morais de um povo é uma das pedras angulares do *racismo grego*." (MOORE, 2007, p. 71, grifo nosso).

De nossa parte, podemos concluir que, além de utilizar convenientemente as noções de "xenofobia", "proto-racismo" e "racismo", como vimos, parece que, de alguma forma, o determinismo biológico e geográfico dos filósofos gregos vai influenciá-lo de forma marcante (uma espécie de "síntese invertida", isto é, como se o autor jogasse fora o núcleo sadio do pensamento destes filósofos, sobretudo Aristóteles, e incorporasse apenas os erros e equívocos mecânicos e deterministas), acrescentando a esta "síntese invertida" as teses do senegalês Cheik Anta Diop, igualmente deterministas. As reflexões que Moore (2007) irá realizar mais para frente em seu livro, como veremos, demonstram isso. Por agora, passemos para a sua análise da escravidão negra no mundo árabe-semita, a partir do século 7 que, como o próprio autor afirma, "trata-se do momento em que é gestada pela primeira vez na história uma escravidão propriamente racial" (MOORE, 2007, p. 84).

4.4. O caso do mundo árabe-semita e a primeira escravidão negra

Este momento histórico é o que nos exige mais atenção, pois de fato, se constituiu uma organização societária onde a força de trabalho negra cumpriu papel determinante, constituindo inclusive, o primeiro sistema de tráfico negreiro da história humana. Contudo, veremos que essa escravidão possuía características próprias, muito diferentes daquelas que a escravidão negra americana assumiu, bem como características substancialmente diferentes do tráfico negreiro atlântico. Tais características são a chave explicativa do porque o racismo antinegro – tal qual o conhecemos hoje – é produto da modernidade e não do mundo antigo.

Moore (2007) inicia esta parte do trabalho apresentando elementos religiosos (como a versão muçulmana da maldição de Noé sobre seus descendentes responsáveis por África) bem como apresentando a tradução árabe de algumas obras gregas, como a do médico Cláudio Galeno (129-199) que, segundo Moore (2007), defendia uma concepção científica que tratava das raças, dando a entender que seu estudo, em última instância, buscava encontrar elementos que apontassem a superioridade da raça ariana em detrimento da raça negra, de origem africana. Neste sentido, como grego (ainda que apenas de origem, tendo vivido boa parte da vida em Roma), influenciado por uma gama de filósofos de lá, Galeno parecia estar mais preocupado com o equilíbrio dos "humores", reconhecendo os aspectos positivos e negativos em todos (ainda que de forma bem determinista; biológica e geograficamente falando), em um caminho bem parecido com o de outros gregos que já mencionamos anteriormente; seja Hipócrates, Platão ou Aristóteles e, no caso específico do médico grego de Pérgamo, sofrendo influência mais diretamente de Hipócrates, como veremos. Carlos Moore (2007, p. 87) o apresenta da seguinte maneira:

> Dentro da medicina romana, Cláudio Galeno atuou decisivamente na fundação da chamada "patologia humoral", concepção científica segundo a qual o corpo humano expressa quatro "humores" determinantes da essência não somente dos indivíduos, *mas, sobretudo, das raças*. Os postulados de Galeno foram bastante explorados por proeminentes pensadores árabes, especialmente no período de expansão imperial. (grifo nosso).

Antes de entrarmos nos "proeminentes pensadores árabes", vejamos um pouco mais de perto o que seria esta "patologia humoral" de Galeno, para que assim entendamos o que seriam

os "humores". Os especialistas no assunto Lilian Al-Chueyr Martins[271], Paulo da Silva[272] e Sandra Mutarelli[273], em um artigo sobre a "teoria dos temperamentos", nos apresentam a seguinte introdução:

> A concepção dos temperamentos, que é parte integrante da tradição médica hipocrático-galênica, esteve presente na medicina ocidental durante muitos séculos a partir da Antiguidade, tendo inclusive implicações para a "psicologia". As primeiras informações acerca da concepção de humores corpóreos que determinam o temperamento e sua relação com a saúde e doença de que se tem registro estão em diversos tratados que constituem o chamado *Corpus Hippocraticum* ou Coleção hipocrática. Posteriormente, ainda na Antiguidade, tais concepções aparecem na obra de Claudio Galeno (129-199). Galeno, além de ter realizado estudos em aritmética, lógica e gramática, que caracterizavam uma formação em filosofia, teve um treinamento em medicina, tanto no âmbito teórico quanto prático, que se iniciou quando ele tinha 17 anos (Dean-Jones,1993). (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 9).

Para estes autores, originalmente a palavra "humor", no contexto greco-romano, estava diretamente relacionada a alguma coisa úmida, molhada, relacionada a líquido ou fluido. Ainda, "a palavra latina 'humore' significa bebida, líquido corporal ou líquido de qualquer espécie" (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 10), e, somente com o tempo que, gradualmente, a palavra "humor" se transformou, passando "a indicar uma disposição de espírito, determinada a partir da distribuição e quantidade dos humores do corpo humano. Uma pessoa bem humorada seria aquela que tivesse bons humores (bons líquidos) em seu interior" (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 10). Em síntese:

> A teoria humoral, a ideia de que a saúde está relacionada ao equilíbrio dos humores corporais, ou seja, que eles estejam nas quantidades certas e nos lugares corretos e que a doença é decorrente do excesso, falta ou acúmulo de humores em lugares errados, é atribuída normalmente a Hipócrates, um médico que teria vivido durante a Antiguidade por volta do século IV a.C. e escrito uma série de obras que constituem o chamado *Corpus Hippocraticum* ou Coleção hipocrática. (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 10).

Quais seriam, portanto, os "humores corporais" que, nas quantidades certas e nos lugares corretos – portanto, novamente, em equilíbrio – proporcionariam saúde? Segundo os autores, a origem desta concepção está em Hipócrates, que apresentou a sua hipótese da seguinte forma:

> O corpo do homem tem dentro dele sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra. Eles constituem a natureza desse corpo e por eles surge a dor ou a saúde. Ocorre a saúde mais perfeita quando esses elementos estão em proporções corretas um para com o outro e em relação à composição, poder e quantidade, e quando eles estão

[271] Docente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e pesquisadora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre e doutora em genética pela UNICAMP.
[272] É professor do curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
[273] Foi orientanda dos dois professores e hoje é professora da particular paulista UNIP.

> perfeitamente misturados. Sente-se dor quando um desses elementos está em falta ou excesso, ou se isola no corpo sem se compor com todos os outros. (HIPÓCRATES apud MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 11).

Para Galeno – primeiro médico no mundo a diferenciar "veia" de "artéria" – o médico também deveria ser filósofo. Claudio Galeno, natural de Pérgamo, sofreu influência filosófica não só de Platão, Aristóteles e Hipócrates como também de Empédocles, um filósofo pré-socrático. Neste sentido:

> O médico de Pérgamo aceitava os quatro elementos de Empédocles, as qualidades que constituiriam os quatro humores: a bílis amarela (quente e seca); o sangue (quente e úmido), a fleuma (frio e úmido) e a bílis negra (fria e seca) que aparecem em diversos tratados do Corpus, como *A natureza do homem*, por exemplo. (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 12).

Galeno influenciou durante séculos a medicina ocidental e, de sua obra, muitos outros médicos e pensadores derivaram muitos elementos. Mas vejamos primeiro, ainda que brevemente, como o próprio médico de Pérgamo pensou a sua tese. Para este médico-filósofo, cada pessoa já nasceria com uma determinada proporção dos quatro humores básicos, "embora pudesse ocorrer que em algumas pessoas os quatro humores estivessem perfeitamente equilibrados, na maioria dos casos haveria a predominância de um ou dois humores." (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 13). Segundo o trio de especialistas brasileiros:

> De modo análogo ao que aparece nos tratados do Corpus Hippocraticum, Galeno (1928) considerava que a saúde era determinada pelo equilíbrio dos humores que se formavam no corpo a partir dos alimentos ingeridos pelo indivíduo. Quando algum deles faltava ou estava em excesso surgiam as doenças, que poderiam ser curadas através da alimentação, medicamentos ou procedimentos. A influência da alimentação na saúde era aceita muito antes de Galeno, é claro. Porém, parece que ele introduziu algo de novo, pois acreditava que a ação desses remédios ou alimentos variava de pessoa a pessoa, dependendo de seu temperamento. (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 13).

Ainda para o trio de autores:

> Dentro da classificação adotada por Galeno podem ser incluídos os quatro temperamentos básicos que foram adotados pela medicina ocidental durante os vários séculos que se seguiram e que enumeramos a seguir:
> – Temperamento sanguíneo: onde há predominância do sangue
> – Temperamento bilioso ou colérico: onde ocorre a predominância da bílis amarela
> – Temperamento melancólico: onde há predominância da bílis negra
> – Temperamento fleumático: onde ocorre a predominância do muco ou fleuma (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 14).

Contudo, o próprio trio irá nos alertar que, dentro deste complexo de influências filosóficas do médico grego, dentre elas estava a *Fisiognomia* de Aristóteles, já mencionada por nós. E, neste sentido:

> Um aspecto que merece ser mencionado é o interesse que Galeno manifestou pela physiognomia (relações entre o caráter do homem e sua aparência física), que teve início provavelmente durante o período em que ele estudava em Smyrna. Suas ideias sobre o assunto aparecem em diversas de suas obras. De acordo com Elizabeth C. Evans (1945) o enfoque que Galeno deu à physiognomia está intimamente relacionado com suas concepções acerca dos humores. Segundo ela, muitas vezes o médico de Pérgamo misturava diagnóstico médico com ideias relacionadas à physiognomia. Isso transparece, por exemplo, em uma passagem do tratado Arte médica onde Galeno discutia os sinais relacionados ao aquecimento do coração: "se muito calor domina, nessa direção existe uma raiva amarga e loucura e temeridade. Nessas pessoas o tórax é peludo e especialmente o peito e as partes próximas à *praecordia*. Em geral, o corpo todo se torna quente quando o coração está quente, exceto se o fígado está fortemente oposto a ele". (Evans, 1945, p. 290) (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 14).

Por uma lógica formal, a partir da hipótese de Carlos Moore (2007), desconfiaríamos que a "bílis negra" e a subsequente melancolia [palavra que lembra "melanina"] atrelada a ela, se desdobrariam necessariamente em alguma afirmação racista contra os melanodérmicos. Então vejamos a partir deste prisma. Segundo o trio de autores:

> Galeno acreditava que as faculdades da mente estavam relacionadas às misturas ou temperamentos do corpo. As faculdades da alma estavam localizadas no fígado, coração e cérebro. Revendo as ideias de Platão, Aristóteles e estóicos, ele discutiu, por exemplo, porque a secura causava a sabedoria e a umidade loucura. (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 14).

Por este raciocínio, se a "secura" está vinculada ou a bílis amarela (quente e seca) ou à bílis negra (fria e seca), de pronto a sabedoria – inegavelmente enquanto uma qualidade positiva – estaria vinculada também à bílis negra. Alguns médicos ocidentais, como o francês Porchon (1688), influenciados pelas teses de Galeno, radicalizaram este caminho, associando os "humores corporais" também à cor da pele:

> Em um apêndice de seu manual, publicado pela primeira vez em 1684 e logo reeditado e aumentado em 1688, Porchon retomou a caracterização moral, senão psicológica, tradicionalmente atribuída a cada temperamento. Em poucas palavras: os sanguíneos teriam aparência avermelhada, seriam bem humorados e motivados pelos prazeres dos sentidos. Os biliosos ou coléricos seriam magros, secos e de pele amarelada. Seriam também impetuosos, ambiciosos e orgulhosos. Eles aprenderiam com facilidade, seriam irascíveis e espertos. Os fleumáticos, por sua vez, seriam preguiçosos, fracos, de pequena estatura e obesos. Pouco amante dos estudos, eles seriam também sedentários, dormiriam bastante, teriam os sentidos amortecidos e o semblante pálido. Por último, os melancólicos seriam vocacionados para os estudos e apreenderiam todo tipo de coisa. Seriam também maldosos, tristes, calados, discretos, invejosos, avaros, tímidos. Além de dormirem pouco, teriam a pele escurecida.] (MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008, p. 18).

Mais uma vez nos parece que a mesma dinâmica do equilíbrio se impõe, onde elementos positivos e negativos de todos os elementos constitutivos da análise são apresentados, onde o melhor cenário é sempre aquele da mediação e do equilíbrio. Se esta relação "bílis negra – secura – sabedoria – pele negra" possuir lastro com as formulações originais de Galeno, que

por sua vez foi influenciado pelos principais filósofos gregos, pode ser apenas uma expressão do reconhecimento empírico da relação que esta civilização travou com a civilização africana egípcia, já apresentada por nós, reconhecida pelos próprios gregos como sábia e pioneira em diversas áreas do conhecimento, como as artes matemáticas, por exemplo. Contudo, seria possível derivar desta teoria (que nitidamente aponta para o equilíbrio dos humores enquanto sinônimo de saúde) apenas a dimensão negativa da relação? Ou seja, de que os de "pele escurecida", para além de vocacionados para os estudos, "seriam também maldosos, tristes, calados, discretos, invejosos, avaros, tímidos" ou ainda "covardes"? Respondemos que sim, seria possível, e, acreditamos que muitos assim o fizeram, ou seja, *recortar* da teoria de Galeno apenas as dimensões negativas de um determinado segmento para justificar determinadas posições, nos dias de hoje, na Europa em expansão colonialista ou no mundo árabe, sendo este último o território que a partir do século VII experimentava a primeira escravidão negra, que observaremos mais de perto logo em seguida. Carlos Moore (2007) nos apresenta alguns autores, como o persa Al-Masudi, que se baseou em Galeno. Vejamos:

> Al-Masudi (falecido em 956), ao discorrer sobre os negros, de forma geral, cita os dez atributos que Galeno conferiu especificamente a eles: "cabelos crespos, sobrancelhas pouco abundantes, narinas largas, lábios grossos, dentes pontudos, cheiro da pele forte, olhos pretos, rachas nas mãos e nos pés, desenvolvimento das partes genitais e uma petulância excessiva, resultado, na concepção de Galeno, da formação imperfeita do cérebro, que explica também fraqueza de inteligência (MASUDI apud LEWIS, 1992, p.52). (MOORE, 2007, p. 87).

Para além das descrições fenotípicas, que aparecem sem manifestações de juízos morais; por esta citação e tradução específica, apresentada por Moore, Galeno afirmaria o excesso de petulância do negro como resultado da "***formação*** imperfeita do cérebro"; o que explicaria a "fraqueza ***de*** inteligência". Contudo, na importante obra do congolês Elikia M'Bokolo (2009), autor também largamente utilizado por Moore (2007), a tradução da citação aparece com algumas diferenças sutis, contendo algumas outras palavras e termos, que podem indicar um sentido completamente diferente do trecho. Vejamos como M'Bokolo (2009, p. 235) coloca a mesma citação: "esse autor explica a predominância dessa última qualidade do negro pela ***organização***[274] imperfeita de seu cérebro, de onde resulta a fraqueza ***de sua*** inteligência". Pensemos conosco: a) A "***formação*** imperfeita" do cérebro, como apresentada por Moore, nos leva automaticamente para um problema biológico, de má formação literal do órgão central do

[274] No trecho seguinte no livro de Calor Moore (2007), o próprio autor utiliza o termo "organização", o que nos causa grande estranhamento. Vejamos: "No século X, Al-Masudi explicava a fraqueza da Inteligência do negro pela 'organização imperfeita de seu cérebro'." (MOORE, 2007, p. 88). Por que neste trecho aparece com o termo diferente? Já que, como veremos, o sentido se altera totalmente.

corpo humano, sendo a petulância excessiva derivação direta desta má formação biológica. Além disso, no trecho "fraqueza ***de*** inteligência", a ausência do pronome possessivo "sua", acaba por indicar, basicamente, ausência literal de inteligência ou, mais precisamente, inteligência de baixa intensidade, ou seja, fraca; b) Pelo outro lado, a "***organização*** imperfeita" do cérebro, parece-nos nos levar para outro campo, ou seja, da ***desorganização*** das ***ideias*** ou do ***pensamento*** (do "cérebro"), o que criaria as condições necessárias para fazer com que o negro se achasse mais inteligente do que realmente era e com isso, atrevidamente se achasse melhor que todos os outros (petulância em excesso, o que foge do pressuposto de Galeno, o ***equilíbrio!***) e daí resultaria a fraqueza ***de sua*** inteligência, ou seja, o fato é que o negro ***tem*** inteligência, entretanto, esse seria o seu ***ponto fraco***.

Ainda que os gregos tenham se utilizado largamente de determinismos biológicos e geográficos para se fundamentar, nos parece que sempre mantiveram respeitado – pelo menos estes que aqui estudamos – um dos fios condutores de seus pensamentos, ou seja, o pressuposto da busca pelo equilíbrio. Como já dissemos, seria mais do que possível tratar apenas dos aspectos negativos analisados pela teoria hipocrática-galênica dos "temperamentos", ainda que seus fundadores pareçam ter respeitado o pressuposto central do equilíbrio. Tanto é possível que Al-Masudi é um exemplo didático. Entretanto, o contexto de produção textual de Al-Masudi é bem particular e deve ser levado em consideração, ou seja, o persa ainda estava muito influenciado pela luta contra um povo negro em específico, os Zanj, que viviam na costa oriental de África e eram escravizados pelo mundo árabe. Acontece que:

> Durante o domínio do Califado Abássida (750-1258), o Império Árabe assistiu à maior rebelião de negros escravizados: a grande Revolução Zanj (869-883). Ao aglutinar quantidade de combatentes suficientemente capaz de contornar o déficit em armamentos de suas tropas, a Revolução Zanj[275] estimulou variações que os árabes construíram acerca dos povos negros (MOORE, 2007, p. 100).

Nesta citação, o autor aponta que a Revolução Zanj estimulou variações que os árabes construíram acerca dos povos negros, sendo que para Moore, estas foram variações que rumaram de interpretações negativas para positivas. Contudo, achamos que a maior possibilidade é justamente oposta. Pois, se um determinado povo, que está subordinado, se levanta em luta, é preciso criar as condições para derrubá-lo, como o Califado Abássida o fez e, parte disso, passa por enfraquecer o inimigo, não só militarmente, mas também "ideologicamente". A questão é que, mesmo em um contexto de forte tráfico de negros

[275] Segundo Moore (2007, p. 100): "A revolução Zanj pode ser dividida em duas fases: a primeira de 869 a 879, correspondente à sua instauração e expansão. Na segunda fase, entre 879 e 883, observa-se o declínio e, finalmente, a derrota dos Zanj pela coalizão de forças organizada pelo Governo Abássida"..

escravizados para o oriente, antes e depois da Revolução Zanj, existiram expressões e manifestações positivas e negativas de negros no mundo árabe, fossem elas religiosas, artísticas ou políticas. Algumas delas o próprio Carlos Moore (2007) nos apresenta, inclusive anteriores à Revolução Zanj, como por exemplo, Jahiz de Basra que, só pode ter produzido seus escritos antes da Revolução, já que este nasceu em 776 e veio à óbito em 869, ou seja, no exato ano em que estoura a Revolução Zanj. Segundo Moore (2007, p. 91): "Em seu ensaio, Jahiz de Basra (776-869) escreve a respeito dos Zanj: 'Eles são fortes, corajosos, alegres e generosos, não como são apresentados, pelo fato da fraqueza de sua inteligência, de sua indiferença às consequências de seus atos'".

Ainda para Jahiz, sobre a pretensa falta de inteligência da totalidade dos negros Zanj, este explica que:

> Os únicos Zanj que eles conhecem eram escravizados de origem baixa, oriundos de regiões periféricas e atrasadas. Se eles tirassem conclusões a partir de sua experiência com os escravizados indianos, eles teriam alguma ideia da ciência, da filosofia e da arte indianas? Evidentemente não, e isso é também verdadeiro dos países negros (BASRA apud MOORE, 2007, p. 91).

Nesta citação de Basra (apud MOORE, 2007) é possível perceber que mesmo nas civilizações africanas – muitas vezes apresentadas através do mito da positividade descrito por Albert Memmi (2007), apenas como sociedades idílicas, igualitárias e comunitárias – existiam negros de "origem baixa" e, por este caminho, logicamente também existiam os negros de "origem alta", estando presente, portanto, a noção de diferenciação social, estruturando várias destas sociedades, ainda que não todas. Podemos caracterizar, então, que existia uma relação dúbia acerca da caracterização "ideológica" do negro no mundo árabe, a depender do pertencimento social, da função ou cargo que exercia, como veremos e, sendo assim, tal caracterização estava longe de ser consensualmente antinegra, apesar da escravidão ter sido, em boa medida, negra, a partir do século 7. Em um cenário onde muitos ressaltavam juízos, valores e ideias positivadas e outros apenas os aspectos negativos, se faz necessário olhar com mais atenção para as particularidades, bem determinadas, da instituição escravista no mundo islâmico, para que somente assim se revele o fundamento material deste contexto histórico.

Para trilhar este caminho, utilizaremos Paul E. Lovejoy (2002), uma das principais autoridades sobre este tema, autor também bastante utilizado inclusive por Carlos Moore (2007) – que também reconhece a sua importância.

Para que este debate seja feito de forma consequente, é preciso estudar a relação de continuidades e diferenças substanciais da escravidão negra moderna (*plantations*) com as antigas formas de escravidão. Segundo Paul Lovejoy (2002, p. 42) é determinante compreender

"a distinção entre escravidão como uma característica marginal da sociedade, a escravidão como uma instituição e a escravidão como um modo de produção". Esta é a chave analítica central deste momento da reflexão. A escravidão antiga no mundo islâmico e o seu tráfico de escravizados negros do norte da África, a partir do século 7, não poderiam constituir a base ontológica do racismo tal qual o conhecemos hoje. As características desta escravidão islâmica eram completamente diferentes da escravidão americana moderna. Segundo este mesmo autor, "na tradição islâmica, a escravidão era vista como um meio de converter os não-muçulmanos" (LOVEJOY, 2002, p.49).

Esta escravidão no mundo islâmico, segundo Lovejoy (2002), representa a transição da escravidão como uma característica marginal das sociedades africanas para a escravidão como uma instituição. Para ele, a escravidão instituída após a invasão e vitória muçulmana em África é *legatária* da escravidão de parentesco anteriormente existente na própria África[276], nas sociedades chamadas de *gerontocráticas*, pelo autor[277]. Contudo, mesmo esta escravidão como

[276] "A existência de escravos em sociedades que enfatizavam o parentesco e a dependência pessoal permitia a sua integração numa vasta rede de escravidão internacional. Essa integração provavelmente já se difundia no passado, mas apenas para aquelas áreas mais perto da bacia do Mediterrâneo, do golfo Pérsico e do oceano Índico. Nos séculos VIII, IX e X, o mundo islâmico tinha se tornado o herdeiro dessa longa tradição de escravidão, continuando o padrão de incorporar escravos negros da África às sociedades ao norte do Saara e ao longo das costas do oceano Índico. Os Estados muçulmanos desse período interpretavam a antiga tradição escravista [africana] de acordo com a sua nova religião, mas muitos dos usos dados aos escravos eram os mesmos de anteriormente – eles eram utilizados nos serviços militar, administrativo e doméstico. As designações, os tratamentos das concubinas e outras características da escravidão foram modificados, mas a função dos cativos na política e na sociedade era em grande parte a mesma. Apesar da antiga tradição, a principal preocupação aqui é com a consolidação da escravidão no seu contexto islâmico, pois, durante mais de setecentos anos antes de 1450, o mundo islâmico era praticamente o único eixo de influência externa na economia política da África". (LOVEJOY, 2002, p. 47, grifo nosso).

[277] "Aquelas sociedades baseadas no parentesco têm sido diversamente descritas como caracterizadas por um modo de produção 'de linhagem' ou 'doméstico'. Esse modo de produção tinha as seguintes características: as distinções etárias e sexuais eram divisões fundamentais na sociedade, não existindo antagonismos de classe. *Os mais velhos controlavam os meios de produção e o acesso às mulheres, e dessa forma o poder político era baseado na gerontocracia*. Como as mulheres eram muitas vezes os principais trabalhadores agrícolas nesse tipo de formação social, a produção e a reprodução estavam intimamente associadas. A manutenção da sociedade dependia da fertilidade das mulheres e do produto do seu trabalho. As variáveis cruciais para a dominação gerontocrática incluíam o número de mulheres casadas com velhos, o número de crianças nascidas de cada esposa, a capacidade de assegurar a cooperação por parte dos mais jovens e parentes afins, e o acesso aos bens imóveis da linhagem, incluindo terra, árvores, produtos silvestres, caça e água. Nessa situação, a escravidão não alterava a base essencial da formação social. Os escravos podiam aumentar o tamanho da população e assim incrementar o número de pessoas mobilizadas pelos mais velhos, mas eles desempenhavam praticamente as mesmas funções que os membros da linhagem. A escravidão era um dos muitos tipos de relações de dependência, e era um meio eficaz de controlar as pessoas em situações onde o parentesco continuava predominante. Os escravos não tinham ligações com a rede de parentesco e tinham apenas aqueles direitos que eram concedidos por tolerância. Não existia uma classe de escravos. Ao mesmo tempo que eles indubitavelmente desempenhavam muitas funções econômicas, sua presença estava relacionada com o desejo das pessoas, fosse individualmente ou de pequenos grupos de parentes, de contornar as relações sociais tradicionais de modo a aumentar o seu poder. A escravidão era, dessa forma, essencialmente uma instituição própria de sociedades de pequena escala, onde a influência política dependia do tamanho dos grupos sociais. Se lhes fosse permitido, os escravos podiam tornar-se membros integrantes desses grupos ou podiam ser mantidos como dependentes sem voz ativa, mas o seu bem-estar estava relacionado com a fortuna de seu senhor e sua família. Nesse contexto, as pessoas tinham escravos juntamente com outros tipos de

instituição não pode ser comparada ao caso americano, onde a escravidão negra foi o modo de produção determinante. Primeiro porque, no caso islâmico, ela não foi uma escravidão exclusivamente negra; em segundo lugar pelas funções que os escravos cumpriam, ou seja, sendo muitas vezes tarefas domésticas, militares, comerciais e, por vezes, até com altos cargos no governo. Além do mais, por vários caminhos, seria possível que os escravizados fossem assimilados às estruturas das sociedades islâmicas. Por fim, a grandeza da quantidade de escravizados no caso islâmico também foi completamente distinta, o que igualmente gerou distintas consequências[278]. Exatamente por isso:

> O sistema de escravidão americano era único em dois aspectos: a manipulação da raça como um meio de controlar a população cativa e a dimensão da racionalização econômica do sistema. Nas Américas, o objetivo principal do trabalho escravo era a produção de mercadorias essenciais – açúcar, café, tabaco, arroz, algodão, ouro e prata – para a venda nos mercados internacionais. (LOVEJOY, 2002, p. 38).

Entretanto, Carlos Moore (2007, p.95) vai afirmar que a instituição escravocrata no mundo islâmico era necessariamente racial e que, "a justificação jurídico-religiosa da escravidão racial foram iniciadas no mundo árabe-muçulmano do século IX, sob o Califado Abássida". Além disso, esta escravidão racial, "neste período crucial da expansão imperialista do mundo árabe, no sul do Iraque, assentaram-se as bases de um amplo escravismo econômico com mão-de-obra *exclusivamente africana negra*" (MOORE, 2007, p. 95, grifo nosso). É

---

dependentes, mas a sociedade não era organizada de tal maneira que a escravidão fosse uma instituição essencial. Essas não eram sociedades escravocratas. Além da escravidão, havia outras categorias de dependência, incluindo o penhor, no qual as pessoas eram retidas como garantia de dívidas, e categorias etárias secundárias, nas quais os mais jovens ainda não tinham permissão de participar plenamente das decisões da linhagem. Mesmo o casamento e o concubinato eram instituições de dependência". (LOVEJOY, 2002, p. 43-44, grifo nosso).

[278] "A natureza da demanda por escravos revela alguns aspectos importantes do comércio. As mulheres e crianças eram preferidas em maior número do que os homens. Tinham também mais probabilidades de serem incorporadas à sociedade muçulmana. Os meninos, fossem eles eunucos ou não, eram treinados para o serviço militar ou doméstico, e alguns dos mais promissores eram promovidos. As mulheres também tornavam-se domésticas, e as consideradas mais belas eram colocadas em haréns, um fator que influenciava fortemente os preços de escravos. Os homens adultos e as mulheres menos atraentes eram destinados às tarefas mais baixas e trabalhosas, e sua população tinha que ser constantemente reabastecida através de novas importações. Essa escravidão não era uma instituição autoperpetuadora, e aqueles nascidos no cativeiro formavam uma parcela relativamente pequena da população escrava. A maioria dos filhos de escravos era assimilada pela sociedade muçulmana, apenas para ser substituídos por novas importações. Emancipação, concubinato, servidão doméstica, postos políticos e posição militar também dificultavam o estabelecimento de uma classe de escravos com uma distinta consciência de classe própria. *A raça também era minimizada como um fator na manutenção servil.* A exigência religiosa de que os novos escravos fossem pagãos e a necessidade de importações contínuas para manter a população escrava torn ou a África negra uma importante fonte de escravos para o mundo islâmico. Como a África subsaariana inicialmente estava além das terras islâmicas, os muçulmanos e outros comerciantes procuravam por escravos na África. Guerras locais, criminosos condenados, sequestros e provavelmente dívidas eram fontes de escravos para os comerciantes visitantes, que reuniam os cativos em pequenos grupos para transporte através do mar Vermelho e subindo a costa oriental africana, ou se reuniam para formar caravanas para a marcha através do Saara. O comércio de exportação foi relativamente modesto antes do século XIX. As exportações chegavam a uns poucos milhares de escravos por ano na maioria das vezes, e como as áreas afetadas eram quase sempre extensas o impacto local era geralmente minimizado". (LOVEJOY, 2002, p. 48-49, grifo nosso).

interessante notar que o autor, ao refletir sobre a expansão do Império árabe para a África do norte e para a península ibérica, nos apresenta a seguinte citação de Paul E. Lovejoy (apud MOORE, 2007, p. 104):

> Inicialmente os escravos eram prisioneiros capturados nas guerras santas que expandiram o Islã na Arábia pelo Norte da África e através da região do golfo Pérsico. A escravização era justificada com base na religião, e aqueles que não eram muçulmanos eram legalmente passíveis de *escravização (...)*. A exigência religiosa de que os novos escravos fossem pagãos e a necessidade de importações contínuas para manter a população escrava tornou a África negra uma importante fonte de escravos para o mundo islâmico. Como a África subsaariana inicialmente estava além das terras islâmicas, os muçulmanos e outros comerciantes procuravam por escravos na África. Guerras locais, criminosos condenados, sequestros e provavelmente dívidas eram fontes de escravos para os comerciantes visitantes. (grifo nosso)

Pedimos ao leitor que repare no destacamento que realizamos nas reticências colocadas por Carlos Moore (2007), sinalizando a parte que ele *recortou* do texto original. Talvez seja interessante buscar justamente este trecho abandonado por Moore, para garantirmos o que o próprio Paul Lovejoy (2002) pretendia apresentar-nos; pode ser revelador para o nosso tema. Reproduziremos, então, o mesmo trecho recortado, agora na íntegra. Vejamos:

> Inicialmente os escravos eram prisioneiros capturados nas guerras santas que expandiram o Islã na Arábia pelo Norte da África e através da região do golfo Pérsico. A escravização era justificada com base na religião, e aqueles que não eram muçulmanos eram legalmente passíveis de escravização. *Antes que os primeiros califados fossem estabelecidos, os escravos vinham em grande parte das áreas de fronteira onde a guerra santa ainda era travada. Assim, uma antiga divisão foi estabelecida entre as terras islâmicas centrais e a fronteira, e o grau de especialização passou a definir este sistema de escravidão. As províncias islâmicas centrais constituíam o mercado para os escravos; o abastecimento vinha das regiões de fronteira.* ***Os cativos não eram necessariamente negros, embora os negros sempre constituíssem uma proporção significativa da população escrava. Eles também vinham da Europa Ocidental e das estepes do sul da Rússia. Eram muitas vezes prisioneiros de guerra, não-muçulmanos que tinham resistido à expansão do islamismo.*** (LOVEJOY, 2002, p. 47-48, grifo nosso).

Reparemos: a parte apenas em *itálico* sinaliza o início do trecho abandonado por Carlos Moore, contudo, o que realmente nos interessa é o trecho ***totalmente grifado***, que desmente a afirmação inicial de Moore, afirmando que ***os cativos não eram necessariamente negros***, ainda que estes sempre constituíssem uma proporção significativa da população escrava. Segundo Lovejoy, a população escrava era também constituída de brancos advindos das "estepes" do sul da Rússia e, inclusive, da Europa Ocidental, demonstrando que, de fato, o que determinava centralmente a escravização ou não de pessoas era a combinação da guerra com o fator religioso (criando as condições para o início das Cruzadas, já no século 11 e a Guerra Santa), ou à

resistência a ela[279]. Ou seja, ainda que a escravidão no mundo árabe tenha tido uma presença significativa de negros africanos, estava longe de ser "um amplo escravismo econômico com mão-de-obra exclusivamente africana negra", como afirmou Moore (2007). Além disso, as características gerais da escravidão como instituição e não modo de produção, como vimos, parecem distanciar ainda mais a coerência do argumento de Carlos Moore (2007).

E é justamente a partir desta argumentação que o autor cubano tenta estabelecer um fio condutor racial, unitário e sequencial, que iria desde o mundo greco-romano até a modernidade capitalista europeia e o seu sistema colonial. Para o autor, o sistema escravista desenvolvido durante séculos pelos árabes muçulmanos: "Chegou até a Europa – que se tornou herdeira do sistema escravista, sofisticando a cultura da escravidão –, assim como fizeram os árabes quando o herdaram dos gregos e bizantinos" (MOORE, 2007, p. 97).

Pelo que pudemos apreender das contribuições de Paul E. Lovejoy (2002), a escravidão enquanto uma instituição imposta pelo mundo árabe à África é legatária da escravidão de parentesco já existente no próprio continente africano, antes mesmo da invasão islâmica, conservando várias de suas características. Contudo, neste contexto, a escravidão realiza um salto de qualidade, assumindo outro patamar dentro do continente, não mais como uma característica marginal da sociedade, impondo criação de mercados de escravizados, onde muitas elites africanas – algumas por imposição da correlação de forças, outras por conveniência – foram determinantes parceiros comerciais para o mercado islâmico de escravizados. Mas é somente a partir do contato com o colonizador europeu, no período de transição do século 15 para o 16, que a escravidão se transforma em: a) um modo de produção (seja em África ou nas colônias espalhadas pelo mundo, sobretudo nas Américas); b) em uma escravidão essencialmente e exclusivamente negra, criando as condições para uma internacional divisão racial do trabalho e, justamente por isso; c) a manipulação da raça como um meio de controlar a população cativa e a dimensão da racionalização econômica do sistema se impuseram. Sem quaisquer dúvidas, a escravidão no mundo árabe influenciou os colonizadores europeus, que, ao chegarem ao continente africano, já encontraram uma estrutura escravocrata montada, com redes de comércio e tráfico funcionando, e é certo que, de alguma forma, os juízos retirados acerca dos negros escravizados era negativado, preconceituoso. Como vimos, segundo Elikia M'Bokolo (2009, p. 211):

> Por um lado, abriram caminho aos tráficos europeus, o do Atlântico e do Oceano Indico, que se inscreveram na sua esteira. Por outro lado, contribuíram para dar forma e depois para transmitir aos europeus as percepções e imagens dos africanos suas

[279] Lovejoy sinaliza para o fato de que mesmo quando as pessoas eram convertidas ao islamismo, muitas vezes eram escravizadas mesmo assim.

> atitudes e seus preconceitos, suas crenças e suas convicções sem as quais este "comércio pouco comum" não se teria tornado tão comum.

Contribuíram, mas não determinaram. É de se imaginar que nesta época os outros escravizados, vindos, por exemplo, das estepes do sul da Rússia ou ainda da própria Europa ocidental também fossem considerados seres inferiores, como qualquer ser humano transformado literalmente em *meio* para algo, portanto, em *coisa*. O comércio e o tráfico negreiro europeus dão um segundo salto de qualidade em relação a escravidão árabe, ao garantir aos negros africanos a exclusividade deste mercado, sobretudo na posição de mercadoria humana. Agora não mais enquanto uma instituição, mas sim como o modo de produção, que vai transformar as próprias estruturas internas de África – sobretudo através da prática do que ficou conhecido como *tribalismo,* como veremos no item seis da última parte deste trabalho – e do mundo inteiro, sendo carro-chefe durante o período de acumulação primitiva de capital e contribuindo de maneira igualmente determinante no surgimento do capitalismo industrial. A racionalização deste processo, da escravidão negra moderna, é que vai dar gênese ao racismo tal qual o conhecemos.

4.5. Modernidade capitalista e racismo

Dito isto, começamos a nos aproximarmos do fim deste item acerca da perspectiva culturalista de Carlos Moore (2007) do racismo. Agora, a partir deste momento, cabe a nós apresentar a interpretação do autor acerca da relação entre capitalismo e escravidão e, com isso, pretendemos demonstrar o método de análise pelo qual o autor desenvolve seu raciocínio. Mais uma vez, é interessante observar que o autor abre essa parte do livro – exatamente a parte que pretende analisar o capitalismo e o mundo moderno – fazendo uma crítica ao marxismo (e o seu "economicismo") e apresentando como solução o weberianismo (e a *centralidade* da cultura). Vejamos como ele coloca o debate:

> O marxismo, como marco teórico, envolveu o pensamento da academia durante o século XX, sustentando a base de compreensão no que concerne ao capitalismo como desenvolvimento econômico e social da sociedade moderna ocidental. Desse modo, tornou-se substancial a ênfase sobre as mudanças estruturais submetidas ao crivo da economia. (MOORE, 2007, p. 109).

Para este autor, o principal problema deste marco teórico que envolveu o pensamento da academia durante o século 20, o marxismo, é acreditar que as mudanças societárias são resultado de transformações exclusivamente *endógenas*. Nas palavras de Moore (2007, p. 110):

> As mudanças das sociedades, ao longo do tempo, não podem ser entendidas como transformações geridas por um processo de desenvolvimento exclusivamente interno, linear e independente. Conceber, por meio de uma perspectiva puramente endógena, o desenvolvimento de um sistema econômico de proporções planetárias, como o capitalismo, produz inconciliáveis problemas na análise desse fenômeno.

Se a pretensão da crítica era atingir a explicação marxista do surgimento do capitalismo, não nos parece ter qualquer aderência com a realidade. Como vimos extensamente nos itens 2, 3 e 4 da primeira parte do trabalho, para Marx, são inúmeros os fatores, enquanto pressupostos históricos – internos e externos – que possibilitaram a emersão do capitalismo. Poderíamos citar novamente:

1) **Internos** – seja do ponto de vista apenas da Inglaterra ou seja referente a Europa como um todo: a) o florescimento da manufatura lã e o seu consequente aumento de preço; b) a ânsia do poder real [monarca] pela conquista da soberania absoluta; c) a Reforma Protestante e o roubo dos bens da igreja; d) as leis para o cercamento da terra comunal; e) o "clareamento" das propriedades rurais; f) a criação de uma legislação sanguinária contra os expropriados; g) o surgimento dos arrendatários capitalistas, dos capitalistas industriais, dos bancos e do mercado interno;

2) **Externos**: a) o advento das grandes navegações; b) a implementação do moderno sistema colonial; c) a escravidão negra moderna e a transformação do continente africano em reserva para "caça comercial aos peles-negras"; c) a criação do mercado mundial.

Na perspectiva de Marx, todos estes fatores aqui elencados são *pressupostos históricos* sem os quais o capitalismo não poderia ter surgido. Em última análise, era preciso ter de um lado os trabalhadores camponeses livres, no duplo sentido apontado por Marx, para que pudessem se transformar em trabalhadores assalariados e, pelo outro lado, os possuidores de dinheiro, os capitalistas, com algum capital acumulado para que o incessante ciclo de valorização de valor pudesse iniciar. Aqui, o sistema colonial e a escravidão negra moderna ocupam espaço central e determinante na análise de Marx, indiscutivelmente.

Somente sugerindo este inexistente erro de Marx e do campo marxista como um todo é que Carlos Moore (2007) poderá fazer uma pergunta que, mais a frente, irá se remeter à importância central que a escravidão teve para o surgimento do capital. O autor faz a pergunta como se a escravidão negra tivesse sido ignorada pelo marxismo (ou, como sugere em outros

livros, defendida![280]). O autor vai além, apresentando a tese de Eric Williams (2009) (que sabemos que é de inspiração marxista) como se fosse uma tese contraposta à leitura de Marx. Antes de retornarmos a Williams (2009), observemos a pergunta do autor:

> Na base deste erro, estabeleceu-se a premissa, amplamente aceita, segundo a qual haveria um nexo de causa e efeito entre capitalismo e Modernidade. Mas o problema não está realmente aí, senão embutido em uma questão mais ampla que, aparentemente simples, se torna um verdadeiro quebra-cabeças quando colocada no centro de nosso debate: caso o capitalismo não tivesse sido o produto de uma evolução interna da sociedade ocidental, como ele teria surgido e de que processo? (MOORE, 2007, p. 110).

Literalmente logo em seguida, o autor apresenta as contribuições de Max Weber (1979) – o que para nós não é acidental, já que a obra de Weber (1979) se apresenta historicamente como uma alternativa ao marxismo – apresentando também algumas de suas sínteses acerca do pensamento deste autor. Vejamos algumas delas:

> O autor (Weber) considerou que: a) o Ocidente é uma individualidade histórica; b) o capitalismo, como estrutura econômica, não existiu apenas no Ocidente; c) o estudo do capitalismo como estrutura econômica não é suficiente para explicar o surgimento do *ethos* burguês de conduta da vida; d) é necessária uma "disposição" cultural para o surgimento do capitalismo; e) o capitalismo moderno é um "indesejado" ou "acidente" histórico. (MOORE, 2007, p. 111).

Continua apresentando uma síntese que tem grande relevância para o nosso argumento (que procura encontrar os pontos de contato entre o método de análise de Moore (2007) com a sociologia compreensiva de Weber). Segundo Moore (2007, p. 111):

> Weber destaca a ocorrência de capitalismos na história da Humanidade, ou seja, de vários sistemas produtivos direcionados para o lucro e para a comercialização. Contudo, enfatiza a diferença entre todas essas experiências e o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente. Sua noção de capitalismo é muito abrangente na medida em que comporta qualquer intenção estruturada socialmente com o fim de obter lucro. Não é a forma que define o capitalismo e, sim, a finalidade constituída no emprego monetário (o lucro) articulado culturalmente. Por isso, segundo Weber, não existe "o capitalismo", como habitualmente nos acostumamos a pensar, referindo-nos especificamente à Idade Moderna, mas, sim, "capitalismos".

Weber (1979) só consegue chegar à formulação de que existiram vários "capitalismos" porque opera metodologicamente através da chave "tipo ideal", ou seja, um instrumento metodológico intelectivo específico para analisar o real. Parece-nos que esta perspectiva metodológica de analisar o real é bem próxima daquela que possibilitou Carlos Moore (2007) encontrar os vários "racismos" ao longo da história. Metodologicamente falando, a partir de

[280] "O apoio de Marx e Engels à colonização ocidental em geral, e ao sistema de trabalho escravo imposto nas Américas em particular, era totalmente consistente com um esquema de pensamento filosófico e político no qual a escravidão aparece como o pilar do crescimento industrial ocidental moderno, a ascensão de uma classe assalariada de trabalhadores arianos, e a evolução da "humanidade" em direção ao Socialismo. (MOORE, 2010, p. 91)

uma inspiração weberiana, chega-se ao conceito de "tipo ideal" através de elementos que estão na realidade concreta, contudo, o conceito em Weber (1979) não é de fato histórico, é na verdade *poli-histórico*, isto é, características e padrões de comportamento individuais "essenciais" são retirados de um determinado contexto histórico, autorizando assim o autor, à posteriori, confrontá-los comparativamente com qualquer outra realidade histórica – isto é um tipo ideal. Portando, o que definiria "capitalismo" para Weber (1979), em última instância, seria a existência de relações mercantis, com a presença do dinheiro e da lógica (cultural, sobretudo religiosa) do lucro, para além das dinâmicas de racionalizações da vida. Segundo Sedi Hirano (1974, p. 17), em seus estudos sobre classes, castas e estamentos, em Weber (1979):

> "A finalidade da construção de conceito típico-ideal é sempre tornar mais claramente explícita não a categoria (classe) ou a característica média, mas antes a característica individual dos fenômenos culturais". Intencionalmente, Weber considera o tipo-ideal "essencialmente – senão exclusivamente – como um constructo mental para o levantamento minucioso e a caracterização sistemática de padrões (de comportamento) individuais concretos que são significativos em sua singularidade, tal como Cristianismo, capitalismo etc.". Na caracterização sistemática, por exemplo, ressaltam-se unilateralmente abstraindo-se e acentuando-se "certos elementos conceitualmente essenciais". A partir deste procedimento elaboram-se os conceitos típicos-ideais da sociologia compreensiva que tem por objeto de estudo as ações sociais inter-individuais dotadas de um sentido "mentado".

Esta interpretação do que é "histórico" é determinante para o nosso tema. No caso da interpretação do racismo feita por Moore (2007), quais seriam os padrões de comportamento individuais concretos que são significativos na singularidade do racismo? Já que para este autor, como vimos na epígrafe deste item, "tanto o sexismo quanto o racismo compartilham a *singularidade* de serem dinâmicas determinadas e construídas *historicamente* e não ideologicamente" (MOORE, 2007, p. 280, grifo nosso). Pelo que vimos até agora no caminho de Carlos Moore (2007), poderíamos sintetizar estes padrões em dois: a) medo/ódio genérico em relação à cor preta/negra/escura; b) representações culturais (em suma, religiosas ou artísticas[281]) negativadas de indivíduos/povos negros. Com essa chave "típica-ideal" de racismo, o autor é capaz de encontrar diferentes "racismos" nos mais variados e longínquos tempos históricos. Para Sedi Hirano (1974, p. 18):

> Em termos epistemológicos e axiológicos a *poli-historicidade* dos conceitos weberianos advém de seu relativismo e dos pressupostos metodológicos assumidos pelo investigador, ou seja: a realidade é infinita (a primeira assunção); somente uma parcela desta realidade é passível de ser entendida e compreendida pelo sujeito da investigação (segunda assunção). A compreensão se completa a partir da captação dos sentidos da ação e da relação social, e os conceitos apreendidos pela abstração pelo sujeito resultam em instrumentos de interpretação, no caso em pauta, em conceitos típicos-ideais elaborados a partir de uma observação *a posteriori* de uma dada realidade histórico-cultural.

[281] Como o Rig-Veda, no caso indiano, ou os poetas muçulmanos no caso árabe.

Sedi Hirano (1974), ao resgatar o caminho metodológico pelo qual Weber (1979) encontra os diferentes tipos de capitalismo, nos remete diretamente para a aproximação de Moore, sinalizando inspirações que nos parecem praticamente imediatas. Hirano (1974) está descrevendo como Weber (1979) opera com a tipologia ideal de capitalismo, no caso, diferenciando o "capitalismo moderno" dos seus outros tipos anteriores a partir do conceito de classe social. Vejamos:

> Por exemplo, o conceito de classes em Weber, dependendo de certas características que se acentuam, pode pertencer à fase do capitalismo moderno – no caso, acentuariam as características lucrativas em termos de compensação de interesses no mercado, empresa lucrativa, cálculo racional etc.; por outro lado, nos estamentos, na medida em que se acentuam a noção de honra social e o problema da usurpação destas honrarias, estilo de vida, privilégios, monopólios, qualificação social etc., vemos que a organização estamental entranha as características do *proto-capitalismo* tais como o *capitalismo aventureiro, comercial* e até mesmo o *capitalismo colonial*. (HIRANO, 1974, p. 21).

É inevitável para nós apontar a semelhança no que Weber (1979) chama de "proto-capitalismo" com o que Moore (2007) chama de "proto-racismo", como vimos. Continuando com a nossa reflexão, Carlos Moore (2007) – seguindo as pistas culturalistas de Weber (1979) – vai afirmar que o *ethos* burguês só poderia emergir do universo simbólico religioso, afirmando que:

> No próprio Ocidente, até o fim da Idade Média, seria incompreensível e pecaminosa (em alguns casos, apenas tolerável, mas não justificável eticamente) a ideia de se ter como o maior objetivo da vida levar para o túmulo uma grande soma de dinheiro acumulado – em razão do caráter extremamente mundano que possuem todas as atividades que visam ao lucro – e era precisamente para o "outro mundo" que essas pessoas devotavam todos os seus esforços, inclusive os dividendos oriundos do trabalho (MOORE, 2007, p. 116).

A noção de "usura" de fato não fazia parte da vida cotidiana durante a Idade Média, tendo a igreja católica como eixo central do poder feudal, como vimos no item três da primeira parte do trabalho. Entretanto, tal como interpretamos, mudanças começam a ocorrer na forma pela qual se produzia e reproduzia a vida, com o crescimento das cidades, dos comerciantes, das manufaturas e etc.[282]. Este impedimento da "usura" (acumulação) limitava o desenvolvimento das nascentes forças produtivas e precisava ser superado. É daí que surge a necessidade histórica da Reforma Protestante e não o contrário, ou seja, de que teria sido a Reforma Protestante que teria fundado o *ethos* burguês. Por isso que para Moore (2007, p.116)

[282] Tendo seu impulso comercial inicial mais intenso nas Cruzadas e na Guerra Santa.

"a resposta acerca do surgimento do *ethos* burguês de conduta de vida no Ocidente só pode advir com o exame apurado do universo simbólico religioso"; e mais:

> A ética protestante, apontou Weber, é que detinha, em sua globalidade – ou seja, todo o conjunto de orientações para melhor conduzir o cristão à salvação que "nasceu" da Reforma –, as possibilidades históricas e o fomento de características capazes de fazer emergir o capitalismo moderno ou racional (MOORE, 2007, p. 116).

Por fim, conclui que:

> O protestantismo ocidental introduziu uma específica racionalidade sobre o lucro na mentalidade da época. No protestantismo, o lucro, tão condenado pela igreja católica, é ressignificado e compreendido como graça divina, individual, concebida no mundo material. Com efeito, as doutrinas protestantes ofereceram uma maior racionalidade à mentalidade comercial. Esse racionalismo introduzido pelo protestantismo foi identificado por Weber como sendo, afinal, um elemento diferenciador que permitiu a emergência de um capitalismo de tipo industrial no Ocidente. *Com essa assunção, Weber confere à esfera cultural (a religião) um papel preponderante no nascimento desse tipo de capitalismo*. É por isso que ele evoca o "espírito" e a "ética" que suscitaram tal capitalismo. O autor ressalta, desse modo, a prevalência da "instância mental" na gestão econômica. (MOORE, 2007, p. 122, grifo nosso).

Como dissemos, não nos resta dúvida de que a Reforma Protestante foi determinante para a emersão histórica do capitalismo. Já que a Igreja Católica era a expressão máxima de poder feudal e, justamente por isso, para Marx (2013, p. 793), como já dissemos:

> Um novo e terrível impulso ao processo de expropriação violenta das massas populares foi dado, no século XVI, pela Reforma e, em consequência dela, pelo roubo colossal dos bens da Igreja. Na época da Reforma, a Igreja católica era a proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos monastérios etc. lançou seus moradores no proletariado. Os próprios bens eclesiásticos foram, em grande parte, presenteados aos rapaces favoritos do rei ou vendidos por um preço irrisório a especuladores, sejam arrendatários ou habitantes urbanos, que expulsaram em massas os antigos vassalos hereditários e açambarcaram suas propriedades. A propriedade, garantida por lei aos camponeses empobrecidos, de uma parte dos dízimos da Igreja foi tacitamente confiscada.

A Reforma Protestante, portanto, era uma necessidade histórica, porque "a propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade da terra. Com a ruína daquela, estas não podiam se manter." (MARX, 2013, p. 794). O caminho trilhado por Weber (1979) é bastante informativo e rigoroso neste sentido, mas acaba por diluir a determinação causal central, levando Carlos Moore (2007) ao mesmo equívoco[283]. Vejamos

[283] Na verdade, o caminho de Max Weber (1979) é mais sofisticado. Não sendo possível meramente afirmar que ele desconsidera os fatores materiais, onde somente as ideias tivessem peso de determinação. Segundo Iasi: "Não se trata, como se poderia supor, de uma simples inversão do princípio materialista por uma afirmação de uma causalidade das ideias. Parece que Weber irá ressaltar muito mais uma preocupação de não eliminar de seu pensamento a relação de reciprocidade entre os interesses materiais e ideais, introduzindo uma determinação múltipla possível. (IASI, 2014, p. 71). E, por fim: "se em vários pontos podemos ver uma confluência do pensamento de Weber com o de Marx, neste caso não há aproximação possível. *A pretensão de multideterminação*

algumas expressões deste equívoco manifestadas por Moore (2007). Quando o autor está trabalhando em cima das teses de Jean Baechler, um sociólogo francês, por exemplo, vai apontar o seguinte:

> Para Baechler, este sistema, que engendrou a sociedade industrial e a Modernidade, decorreu não de um movimento histórico previsível, mas de um acúmulo de "acidentes" concatenados. O capitalismo que conhecemos hoje é um sistema englobante e pujante. Ele prosperou naquele contexto social e histórico com menos entraves diante das dinâmicas individuais direcionadas pela geração do lucro e de seu reinvestimento sistemático nas esferas produtivas. Entretanto, seria correto argumentar que foi no Ocidente, como um todo, que se deram todas as condições idôneas para a eclosão do capitalismo industrial? Na realidade, como o demonstrou Max Weber (2002), em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, esse capitalismo surgiu no Ocidente, sim, mas somente na sua porção protestante, e somente a partir dos séculos XVIII e XIX, quando a Europa havia esmagado o Continente Africano e se nutrido com o grande tráfico negreiro (MOORE, 2007, p. 126).

Aqui fica claro como o autor acredita que foi a ética protestante que criou o *ethos* burguês e, consequentemente, a possibilidade histórica do "capitalismo moderno". Sabemos que, de fato, "ele prosperou naquele contexto social e histórico com menos entraves diante das dinâmicas individuais direcionadas pela geração de lucro e de seu reinvestimento sistemático nas esferas produtivas" e, que esse ambiente era a Inglaterra – não à toa, era o universo de pesquisa de Marx ou também, em termos metodológicos, o momento singular da análise marxiana. O problema, mais uma vez, é inverter o vetor de determinação, onde a cultura praticamente se autonomiza das bases econômicas, se transformando no principal vetor de determinação. Não temos dúvida da importância da cultura, bem como não negamos o fato objetivo de que ela também determina o movimento do real, pois, como já vimos, aquilo que é determinado também pode determinar, ainda que sem deixar de ser determinado. O problema é que este final da reflexão é sistematicamente ignorado, dando plena autonomia à esfera da superestrutura, especialmente à "cultura". Como, por exemplo, nesta afirmação: "o elemento decisivo para a constituição do capitalismo, tal qual o conhecemos, seria a incidência do mercador empreendedor, indivíduo protagonista do processo de produção" (MOORE, 2007, p. 129). Aqui nos saltam aos olhos duas dimensões essenciais no método weberiano: a) o indivíduo enquanto ator social protagonista; b) e a cultura enquanto síntese de múltiplas

acaba por diluir a determinação e não apenas, como parecem acreditar Gerth e Mills, incluir outras possíveis. Na verdade desloca, o que é coerente com os pressupostos weberianos, para o ator social e a orientação da ação, o centro da causalidade. Para Marx o capitalismo como uma forma histórica particular se distingue por ser uma singular forma de produzir mercadorias, ou seja, não apenas a produção de valores de uso, mas de mercadorias, não apenas de mercadorias e portanto de valor (o que é comum a várias épocas históricas, com maior ou menor grau de racionalização para usar os termos de Weber), mas de produção de *mais-valia*" (IASI, 2014, p. 74, grifo nosso).

determinações onde a determinação central não aparece ou aparece diluída. Ou seja, o protestantismo com sua ética da usura, cria o indivíduo egoísta, extremamente racional, que se transforma em "mercador-empreendedor", se transformando no protagonista do processo de produção. Este processo, segundo o autor, só poderia emergir na Europa Ocidental, mais especificamente na sua porção protestante. Em contraponto a isso:

> Nas sociedades chamadas "hidráulicas" (WITTFOGEL, 1966) – dominadas pelas estruturas comunais e pela propriedade coletiva, sob o comando de um poderoso Estado gerenciador (Egito, Sumer, Mohenjo-Daru...) –, o Estado desempenha a função de comando total da economia, o qual inibe, de maneira efetiva, a eclosão de um agente autônomo e individualista como é o mercador-empreendedor. Sociedades desse tipo funcionam em torno de *formidáveis freios sociais* que limitam, ou bloqueiam, a expansão de processos de tipo capitalista. Baechler concorda plenamente com isso. (MOORE, 2007, p. 130, grifo nosso).

Nesta passagem nos chama a atenção, em primeiro lugar, a menção aos "formidáveis freios sociais" que em tese impediriam "de maneira efetiva a eclosão de um agente autônomo e individualista". Nobert Elias (1994) afirma que não haveria nenhum equivalente ao conceito de indivíduo nas línguas antigas, por exemplo a palavra "*individuum*", do latim clássico, não se refere a uma pessoa isolada. Na mesma forma, o termo grego "*idiotes*" possui uma carga extremamente pejorativa daquele que pretende afirmar sua existência fora do contexto coletivo da polis. Desta forma, o autor conclui que:

> A ideia de um indivíduo sem grupo, de uma pessoa tal como seria se fosse despojada de toda referência ao nós, tal como se afiguraria se a pessoa isolada fosse tão altamente valorizada que todas as relações-nós, como família, tribo ou estado, fossem consideradas relativamente sem importância, essa ideia ainda estava em boa medida abaixo da linha do horizonte na práxis social do mundo antigo (ELIAS, 1994, p. 130).

Carlos Moore (2007) procura demonstrar porque o capitalismo só foi possível num contexto muito bem determinado, ou seja, ariano e Europeu, mais especificamente onde existia a cultura simbólica religiosa do protestantismo, em contraposição direta à alguns Estados de sociedades negras que, segundo o autor funcionavam "em torno de *formidáveis freios sociais*". É exatamente esta passagem que nos chama a atenção, criando as condições para apontarmos uma "teoria do Estado" de Carlos Moore (2007). Vejamos, ainda que introdutoriamente, este caso.

Acerca deste debate em específico, o que nos parece ser determinante saber, através da concepção marxista de Estado é que, este mesmo, só poderia emergir a partir do momento em que a sociedade se encontrasse já dividida por interesses antagônicos. Contudo, do ponto de vista histórico, as formas através das quais esses interesses antagônicos irão se manifestar são, de fato, muito variadas.

Uma das formas possíveis de análise destes fatos históricos é, sem qualquer dúvida, o estudo do desenvolvimento da *propriedade privada* enquanto expressão dessa divisão entre interesses privados em relação aos interesses comuns, portanto, antagônicos. Entretanto, o próprio Marx, em diversos textos, como nos Grundrisse, por exemplo, irá colocar que o desenvolvimento da propriedade privada assumiu variadas formas nas mais diferentes formações sociais, isto é, nos mais diversos processos de desenvolvimento das sociedades de classe e, neste mesmo sentido, dos diferentes Estados.

Por este caminho, que o próprio Marx reproduziu em sua juventude, por exemplo nos Manuscritos Econômicos Filosóficos, não parece ser possível estabelecer um vínculo direto entre o surgimento de um "tipo puro" de propriedade privada, que por sua vez geraria uma divisão de classes e, somente assim, poderiam estar dadas as condições para o surgimento do Estado. Em contraponto à esta perspectiva, o próprio Egito antigo, mais uma vez, serve-nos de exemplo.

Existe ali, já nos seus primeiros momentos imperiais, a cisão da sociedade em interesses antagônicos, expressa na relação de povos que dominavam outros povos. Esta dominação se objetivava em uma forma estatal de controle dos recursos naturais e recolhimento dos excedentes produzidos por estes povos agora submetidos. A questão é que esta relação, de fato, não se deu na base de uma propriedade privada, tal qual a imaginamos, mas sim da propriedade comunal ou coletiva, exatamente como Moore (2007) coloca! O problema, portanto, não está nesta constatação, mas sim nos desdobramentos que o autor realiza a partir dela. Ainda que superficialmente, vejamos como essa aparente contradição pode se realizar concretamente.

Interessava à "classe dominante" no Egito governar estas regiões ricas em recursos naturais, ocupadas por diferentes povos. A relação que se estabelecia nesse processo se deu de uma forma bem particular. A dominação era materializada através da cobrança de tributos realizada pelos *nomarcas* [284] – ou regentes locais[285] – que eram os representantes do poder central do império. Desta forma, fazia-se o excedente da produção fluir para o Estado egípcio. Entretanto, estas regiões aonde os nomarcas governavam, muitas vezes, funcionavam através da propriedade comunal, forma de propriedade esta, que em nada impedia o fluxo do excedente produtivo para o poder central egípcio. Sobre a estrutura do governo egípcio, vejamos como o arqueólogo Sergio Donadoni (2010, p. 193) nos diz:

[284] Que vem de *nomos*.

[285] "O Alto Egito, no entanto, dividiu-se em suas antigas unidades, *cada um dos nomos sob o controle de um regente local*. A história posterior do Egito assinala-se pelo crescimento do poder tebano, que, durante a XI dinastia, acabou por controlar o Alto Egito, e, pouco depois, todo o país." (BAKR, 2010, p. 51).

> A unidade geográfica do governo era o nomo (atualmente conhecido como mudiria), que se subdividia em duas toparquias, cada uma contendo certo número de aldeias (kome). Os nomos do Alto Egito compunham uma unidade superior, a Tebaida, semelhante ao Heptanomis (os sete nomos do Médio Egito) e aos nomos do Delta. O nomo era governado por um estratego (antigo título militar ptolomaico), que tinha a seu lado, como técnico administrativo, um escriba real (título também ptolomaico). Funcionários subalternos administravam as unidades menores, também obedecendo a tradições mais antigas.

O poder local, sob regência do nomarca, possuía certa autonomia em relação ao poder central, entretanto, a condição determinante desta relação se expressava na garantia do pagamento de tributos. Este é um exemplo da divisão antagônica dos interesses (império egípcio x nomos) fundamentado numa base material econômica de propriedade coletiva ou comunal. Acerca desta relação de dominação, vejamos o que nos diz G. Mokhtar (2010) com colaboração de J. Vercoutter, na *Introdução Geral* do segundo volume do livro-projeto *História Geral da África*. Na próxima citação se encontram – irretorquivelmente – elementos que sustentam a nossa crítica à noção vulgar de "formidáveis freios sociais", buscando apresentar uma África idílica. Vejamos:

> Existe, evidentemente, um contraste geográfico muito grande entre o Alto Egito, o Said, segmentado em uma sucessão de bacias naturais bem definidas, e o Baixo Egito, o Delta, onde, dividindo-se em vários braços, o próprio Nilo corta o solo em unidades de caráter inteiramente diferente; menos distintas do que as do Said. Deve-se relembrar aqui de que os termos tradicionais "Alto" e "Baixo" Egito são falaciosos, quando empregados para o período de formação do Estado faraônico. No atual estágio dos nossos conhecimentos sobre as culturas pré-dinásticas, o que chamamos Alto Egito não abrangia o sul da região de el-Kab, e terminava ao norte, nas vizinhanças do Faium. Seu centro político situava-se em Naqada, na bacia de Tebas, mas desceria, em direção ao norte, para a região de Abidos, uma outra bacia natural que iria desempenhar um papel importante na história do Egito. O Baixo Egito, por sua vez, começava no Faium, mas terminava, ao norte, na ponta do Delta. Embora tenhamos muito poucas informações sobre sua extensão em era tão longínqua, parece certo que o Baixo Egito não atingia o mar. Seu centro estava localizado na região de Cairo - Heliópolis. *Neste "berço" do Egito faraônico, as bacias do sul constituíam uma força pelo menos equivalente das bacias do norte; essa força era mais bem estruturada graças à individualidade das bacias que a compunham. Assim, compreende-se facilmente por que a Confederação das províncias do sul acabou impondo uma unidade cultural ao vale, subjugando a Confederação das províncias do norte, cuja originalidade era menos acentuada*. As pequenas unidades políticas do sul, que correspondiam às áreas das bacias que ocupavam, dispunham de mão de obra suficiente para executar o trabalho coletivo indispensável à sobrevivência da província: reforço das margens do rio, que pouco a pouco se transformaram em verdadeiros aterros (veja acima); depois, construção de diques para proteger as povoações. Para ser eficaz, esse trabalho exigia organização. A necessidade de organização, por sua vez, deve ter facilitado, se não a invenção, pelo menos o rápido desenvolvimento da escrita: *era preciso transmitir ordens a um grande número de homens, espalhados por grandes distâncias, para que se cumprisse uma tarefa a ser obrigatoriamente realizada, num espaço de tempo limitado: após a colheita e antes da nova subida das águas. Distribuição de trabalho, estabelecimento de prioridades, suprimentos de ferramentas (mesmo as mais rudimentares), supervisão local dos trabalhos, tudo isso demandava uma administração, por mais simples que fosse. Essa administração só poderia ser eficaz se fosse capaz de prever, planejar e dirigir as várias etapas das operações a partir de um centro, por vezes inevitavelmente distante*

> *do local onde o trabalho seria executado*. É difícil imaginar que tudo isso pudesse ser levado a cabo sem o instrumento incomparável da escrita para o registro dos dados essenciais número de homens, rações, altura do aterro a ser construído – *e, acima de tudo, para a rápida transmissão das ordens aos vários pontos do território.* (MOKHTAR, 2010, p. LV-LVI, grifo nosso).

Nos parece que existiam, de fato, portanto, interesses antagônicos nesta sociedade, mediados por elementos da exploração do ser humano pelo ser humano, portanto, de dominação. Sobre a origem dos *nomos*, enquanto a base política do Egito, nos parece fundamental também, apresentar as contribuições de A. Abu Bakr (2010), responsável pelo capítulo sobre o "Egito faraônico", também presente neste segundo volume do *História Geral da África*:

> O estabelecimento das primeiras populações não se deu sem dificuldade, e deve ter havido uma disputa acirrada entre os diferentes grupos humanos pela posse das terras situadas ao longo do Nilo e na região relativamente reduzida do Delta. Somente os mais fortes e capazes teriam sobrevivido. Esses povos vindos do leste, do oeste e do sul pertenciam, sem dúvida, a diversos grupos somáticos. Não surpreende que de início os diferentes obstáculos naturais, acrescidos à diversidade das origens, tenham isolado os grupos que se fixaram nos vários territórios ao longo do vale. *Pode-se atribuir a esses grupos a origem dos nomos, que constituíram a base da estrutura política do Egito no período histórico*. No entanto, o Nilo proporcionava um meio de comunicação natural entre as diferentes localidades situadas em suas margens, facilitando o desenvolvimento da unidade linguística e cultural, que acabou por obscurecer as características particulares de cada grupo. (BAKR, 2010, p. 38, grifo nosso).

Na passagem seguinte, o autor apresenta um caminho da base que possibilitou o surgimento do Estado egípcio que, igualmente demonstra a fragilidade do argumento de Moore (2007). Para este autor:

> É possível que alguns fragmentos de textos da literatura primitiva tenham conservado a memória do desenvolvimento da unidade política no Egito. Parece que em época remota os nomos do Delta estiveram organizados em coligações: os nomos do oeste eram tradicionalmente ligados pelo culto ao deus Hórus, ao passo que os do leste tinham por protetor comum o deus Andjty, senhor de Djedu, que posteriormente foi absorvido por Osíris. *Sugeriu-se que os nomos do oeste teriam conquistado os do leste e formado um reino unido no Egito setentrional*. Desse modo, o culto de Hórus como deus supremo prevaleceu em todo o Delta, propagando-se gradualmente até o Alto Egito e destronando Set, o principal deus de uma coalizão de povos daquela região. (BAKR, 2010, p. 38-39, grifo nosso).

Ainda que possam existir controvérsias com esta tese do ponto de vista das mediações religiosas, uma coisa nos parece evidente: existiam conflitos militares, políticos, culturais e sociais, expressando, portanto, existência de interesses antagônicos.

Podemos pensar também em nossa América Latina, no Império Incaico (*Tahuantinsuyo*). Existiam ali diversos povos e comunidades – submetidos pelo poder central do Império Inca – que, apesar disso, produziam a vida através da posse coletiva da terra,

"apenas" pagando tributos ao poder central. O que é interessante notar é que estes processos não ocorreram sem resistências. O povo Mapuche é um excelente exemplo da qualidade opressiva e exploratória desta relação de *interesses antagônicos* – ainda que fundamentados a partir de uma base material de propriedade coletiva. Por isso, talvez o aspecto teórico mais importante que emerge do estudo destas sociedades (que tem ao longo do tempo recebido diferentes denominações: modo de produção asiático [no Prefácio de 1859], modo de produção tributário, sociedades hidráulicas, etc.) é que elas representariam uma via para a formação do Estado, sem o aparecimento da propriedade privada – onde todas as terras pertencem nominalmente ao "monarca" e são exploradas em regime comunitário –, da divisão da sociedade em classes e das lutas entre as classes. Destaca-se neste caso o estímulo ao processo representado pela existência de "interesses sociais antagônicos", de forma explícita ou latente.

Chegamos à conclusão, por fim, que apresentar esses fatos históricos relacionados à essas formas estatais de "formidáveis freios sociais" constituem-se apenas enquanto mais uma expressão do mito da positividade, onde o autor parece buscar idilicamente positivar, a qualquer custo, todos os fatos históricos envolvendo negros e a África. O mito da positividade se apresenta na contraposição de uma racionalidade instrumental, centrada na busca do lucro e da eficácia em relação a um contexto idilicamente apresentado de um suposto pacto social consentido, fundado em uma interação cooperativa. Como afirma Moore (2007, p. 157):

> Algumas deduções interessantes podem ser tiradas das demonstrações feitas por Baechler (1971), Weber (2002), Diop (1987,1989) e Williams (1975). Uma delas é a de que a busca da eficácia, a todo custo, implica necessariamente quebrar qualquer pacto social existente na sociedade. *Tal pacto social se refere automaticamente a um complexo sistema de freios sociais, consentidos coletivamente, para garantir a coerência de uma comunidade e a interação cooperativa dos indivíduos que a compõem. Os freios sociais de todos os tipos (tabus ancestrais, proibições éticas, constrangimentos filosóficos, mandamentos religiosos)* constituem a base do pacto social, mediante o qual a vida em sociedade é possível. Tais freios são a essência das jurisprudências costumeiras e, logo, da lógica jurídica formal. Eles direcionam a sociedade por trilhos de desenvolvimento específicos que fecham certas opções, ao tempo que otimizam outras possibilidades. A eliminação de alguns desses freios, em princípio, maximiza as possibilidades de desenvolvimento numa dada sociedade. grifo nosso).

Fica nítida aqui a dimensão contratualista de Moore (2007), que acredita que o pacto social e o Estado são o que tornam possível a vida em sociedade. Nos parece que o central aqui é o reincidente recurso ao mito da positividade, que remete à eficiência dos freios e de um pacto social autêntico nas civilizações negras da África, enquanto atribui ao desenvolvimento da civilização ocidental a otimização da possibilidade da busca da eficácia a todo custo.

Carlos Moore (2007) inicia seus apontamentos acerca da tese do trinitário tobagense Eric Williams (2012) afirmando que o foco central de sua "magistral obra [...] *Capitalismo e*

Escravidão (1975)" era a *singularidade ocidental* no processo geral de desenvolvimento das sociedades. Para Moore (2007, p. 134): "Williams foi um dos autores mais bem-sucedidos em apontar a limitação da premissa marxista que vislumbra o desenvolvimento da Modernidade como decorrência lógica da evolução orgânica das sociedades do Ocidente.".

Até onde sabemos, parece-nos ser ponto pacífico – mesmo que dentro de um amplo espectro político de diferentes visões de mundo, de esquerda ou direita – o reconhecimento e o enquadramento de Eric Williams (2012) enquanto um marxista, ou, no mínimo, que sua principal obra, *Capitalismo e Escravidão*, tenha sofrido diretamente a influência das teses de Karl Marx. Podemos aqui, brevemente, citar dois importantes autores que atestam nossa afirmação. O primeiro deles (e especificamente a passagem que nos interessa), já foi por nós citada neste trabalho, mas acreditamos ser relevante apresentar uma vez mais. Para o historiador da USP, Rafael de Bivar Marquese (2012, p. 21):

> Nisso reside uma das mais originais contribuições de Eric Williams e C.L.R. James: com base na leitura de Marx, eles estiveram entre os primeiros historiadores a conectar a formação do capitalismo europeu à escravização em massa dos africanos do Novo Mundo. A escravidão negra, assim, foi alçada ao coração da gênese do mundo moderno.

Para Silvio Luiz de Almeida (2016, p. 23-24), outro importante intelectual brasileiro:

> Diversos foram os pensadores e as pensadoras que trataram do racismo partindo da análise de experiências históricas distintas e de múltiplas interpretações e apropriações dos conceitos presentes na obra de Marx. Muitos desses estudiosos da conexão entre racismo e capitalismo estiveram diretamente envolvidos nas lutas sociais em seus respectivos países. São apenas alguns exemplos, que nem de longe encerram a lista de autores e autoras cuja perspectiva, de algum modo, liga-se ao marxismo: nos Estados Unidos, Oliver C. Cox, Angela Davis e Stokely Carmichael são referências fundamentais na luta dos negros estadunidenses; no continente africano e no contexto da resistência anticolonial, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah e Frantz Fanon produziram obras de grande influência; sobre a realidade da escravidão e do racismo segundo a perspectiva caribenha, Walter Rodney, C.L.R. James e Eric Williams gestaram obras de relevo; no Brasil, destaca-se a importância de Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos e Clóvis Moura.

O cubano logo em seguida afirma que, "Williams demonstra, de modo inconteste, que o 'milagre ocidental', tanto quanto o 'milagre grego' predecessor, se fundou na alta capacidade predatória" (MOORE, 2007, p. 134). Contudo, até onde pudemos contabilizar (com o auxílio do índice remissivo da edição da Companhia das Letras de *Capitalismo e Escravidão*) Eric Williams (2012) menciona apenas uma vez, segundo suas próprias palavras, "a base da economia grega". O elemento analisado em tal contexto por Williams (2012) é o da escravidão de um modo genérico, sem aprofundar nas diferentes formas que esta assumiu ao longo da história. Algumas linhas antes de citar "a base da economia grega", o autor afirma o seguinte:

> Mesmo que fosse um "recurso odioso", como disse Merivale, a escravidão foi uma instituição econômica de primeira importância. Tinha sido a base da economia grega e erguera o Império Romano. Nos tempos modernos, forneceu o açúcar para as xícaras de café do mundo ocidental. Produziu o algodão que foi a base do capitalismo moderno. (WILLIAMS, 2012, p. 32).

De modo completamente diferente do que Moore (2007) parece sugerir nesta passagem supracitada, isto é, de que as teses de Eric Williams (2012) confirmam a sua própria – já que, como vimos, o autor cubano encontra "racismo" no mundo greco-romano – Williams (2012) parece apenas estar demonstrando a *importância econômica* da escravidão, e não a racial (tema que neste trecho que reproduzimos, nem está aventado). Isto se confirma logo na página seguinte, algumas linhas depois desta citação que apresentamos:

> A superioridade econômica do trabalho assalariado livre em relação ao trabalho escravo é evidente até mesmo para o dono de escravos. A mão de obra escrava trabalha com relutância, não é qualificada, falta-lhe versatilidade. Em igualdade nas demais condições, é preferível o homem livre. Mas, nas fases iniciais do desenvolvimento colonial, as demais condições não são iguais. Quando se adota a escravidão, não se trata de uma escolha em detrimento do trabalho livre; simplesmente não há escolha. As razões da escravidão, escreveu Gibbon Wakefield, "são condições não morais, e sim econômicas; dizem respeito não ao vício e à virtude, e sim à produção. Com a população reduzida da Europa no século XVI, não haveria como prover a quantidade necessária de trabalhadores livres para uma produção em grande escala de cana-de-açúcar, tabaco e algodão no Novo Mundo. Por isso foi necessária a escravidão; e, para conseguir escravos, os europeus recorreram primeiro aos aborígines e depois à África. (WILLIAMS, 2012, p. 32-33).

Neste ponto, concordamos inteiramente com Carlos Moore (2007, p. 136): "a rigorosa demonstração de Williams conduz a conclusões das quais dificilmente podemos escapar". No entanto, Moore (2007) parece se esforçar, a todo custo, em tentar escapar das conclusões de Williams (2012), concluindo que: "A busca de mão-de obra escravizada exclusivamente negra constitui uma decisão deliberada, *de natureza especificamente raciológica*. Tratou-se, consequentemente, de uma escravidão racial." (MOORE, 2007, p. 136, grifo nosso).

Passemos a palavra a Eric Williams (2012) e vejamos como suas conclusões se distinguem, de forma antagônica, com aquelas apresentadas por Moore: "A escravidão no Caribe tem sido identificada com o negro de uma forma demasiada estreita. Com isso deu-se uma feição racial ao que é basicamente um fenômeno econômico. A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão." (WILLIAMS, 2012, p. 34-35).

Apesar de no espaço reservado à "Tese de Eric Williams", de forma não imanente, como vimos, somente cinquenta páginas à frente, ao tratar da tese de Walter Rodney de *Como a Europa subdesenvolveu a África*, de 1972, o autor – surpreendentemente – apresenta a real

posição de Williams (2012): "Tanto Williams quanto Rodney *atribuem a fatores puramente econômicos* e logísticos o fato de que a África tenha sido o alvo do tráfico negreiro pelos europeus, mas essa visão entra em conflito com uma análise das relações antigas e anteriores com o Oriente Médio." (MOORE, 2007, p. 189, grifo nosso).

Já tratamos anteriormente das posições de Moore sobre as relações de racismo/escravismo no Oriente Médio. O autor, ao invés de tirar conclusões correspondentes à "rigorosa demonstração de Eric Williams", parece referir-se ao autor caribenho como forma de reapresentar, desrespeitosamente, suas próprias teses.

Quando Moore (2007) apresenta a tese do africanista John Thornton, o introduz como um autor "anti-Rodney", sendo "o mais eloquente opositor da tese de que foi a Europa que subdesenvolveu a África". Em síntese, a tese central deste autor, segundo Moore, seria:

> De que a escravização dos africanos, a constituição do império da escravatura moderna, foi pura questão de oferta e demanda, na melhor lógica do capitalismo. Teriam sido "os africanos" quem tomaram a iniciativa dos tráficos negreiros, com a Europa simplesmente respondendo a essa singular "oferta" com uma crescente "demanda" guiada por razões puramente mercantis (MOORE, 2007, p. 190).

Semelhante à Moore (2007), mas por motivos diferentes – já que não buscamos reconstituir um passado puramente idílico de África – acreditamos ser uma hipótese sem muita credibilidade. Mas o ponto que queremos apresentar é outro. Quando Moore (2007) está desenvolvendo sua crítica a Thornton, talvez por um *ato falho*, o autor deixa transparecer seu próprio método. Vejamos então:

> O problema está no fato de que muitas das "evidências" apresentadas como tal pelo historiador Thornton terminam sendo afirmações descontextualizadas, e muitas vezes até carentes de documentação, *mas feitas com tal contundência retórica que terminam assumindo um caráter de veracidade comprovada*. (MOORE, 2007, p. 195, grifo nosso).

Dito isto, voltemos ao caminho das reflexões de Moore (2007). Ao apresentar a tese de Victor Davis Hanson sobre a permanente supremacia bélica ocidental, Moore (2007) demonstra claramente concordar com o autor de que, mais uma vez, é a cultura que poderia explicar este fenômeno, já que Hanson, segundo Moore (2007, p. 146, grifo nosso): "*acertadamente*, coloca **a cultura no centro** de suas explicações". A ideia central do autor é que a explicação de tal supremacia estaria na "cultura ocidental", sobretudo daquela legatária da Antiguidade Clássica greco-romana, propícia para a formação de capital e para a expressão individual, em contraposição a "teocracias africanas" ou asiáticas/orientais. Estas afirmações podem soar estranhas se pensarmos que a noção de "indivíduo" na Grécia Antiga era associada à noção de "idiota", do grego "*idhiótis*" (um cidadão privado, individual), derivado de "*ídhios*" (privado),

já que nesta sociedade a dimensão individual não fazia qualquer sentido fora da polis, como vimos. Provavelmente este autor não vai considerar o domínio da Igreja Católica durante séculos da Idade Média enquanto uma teocracia, limitadora da formação de capital e da expressão individual, como de fato era. A despeito das contribuições que seus estudos possam trazer, tal embocadura culturalista, ou ignora ou subordina as transformações tecnológicas bélicas à dimensão cultural da racionalização ocidental, bem como atribui à dimensão cultural o porquê das vitórias nas guerras travadas entre a Europa ocidental e o resto do mundo.

Carlos Moore (2007), logo após citar o "acerto" de Hanson em colocar *a cultura no centro* de suas explicações, aponta que este autor omite um fator importante que, em sua opinião, deve ser integrado ao vasto leque de "infinidade de outros fatores" que determinam a letalidade dos europeus. Para Moore (2007, p. 147):

> A capacidade de mobilização de uma forma extrema de ódio, além do ódio capaz de liberar um combatente de qualquer entrave à execução da matança exterminadora [...] Unanimemente, os historiadores concordam com Clausewitz em relação ao fato de que o propósito da guerra é vencer o adversário militarmente e compeli-lo a executar a vontade do vencedor. *Portanto, a guerra genocida corresponderia a um tipo específico de embate, no qual o que comanda a ação bélica é um tipo de ódio avassalador**, cuja origem não é política**.* *Efetivamente,* ***esse tipo de ódio é de natureza cultural, não política.*** O tipo de ódio que o racismo consegue gerar libera energias destruidoras sem paralelo com os outros sentimentos de animadversão. O racismo talvez seja a única forma de ódio capaz de apagar todas as fronteiras ético-morais para permitir uma forma de insensibilidade total ao sofrimento do Outro. Ele libera o indivíduo e a coletividade de qualquer entrave ou amarra para cometer o ato de exterminação contra aqueles que se odeia com tanta intensidade (grifos nossos).

A origem desse ódio não é político, de fato, nem cultural, nem somente econômico. O ódio racial só pode ser síntese de múltiplas determinações (políticas, culturais e, em última instância, econômicas). Mesmo Weber (1979), inspiração inequívoca do autor, não contrapõe a mobilização de emoções, como ódio, por exemplo, à esfera da política. Como fica claro na passagem a seguir:

> A liderança militar usa, habitualmente, todos os tipos de meios emocionais (...) no combate, a liderança militar busca influenciar os seguidores através da "inspiração" e, ainda mais, treiná-los para a "compreensão enfática" da vontade do chefe. Os pontos sociologicamente decisivos, porém, são, primeiro que tudo, e especialmente, os fatores emocionais "imponderáveis" e irracionais, são racionalmente calculados. (WEBER, 1979, p. 294).

Para nós a dimensão da cultura só é compreensível inserida na totalidade das dimensões políticas, econômicas e sociais. Por isso, o ódio racial não pode ser apartado de suas bases materiais, de modo que o momento ideal apareça autonomizado, simples e misteriosamente.[286]

Após este longo caminho até aqui, analisaremos a tese do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop através do estudo realizado por Carlos Moore (2007). De antemão, Moore (2007, p.147) nos afirma que "as ideias de Cheikh Anta Diop com relação ao desenvolvimento social e cultural das sociedades africanas e europeias repercutem sobre a problemática que nos ocupa". E, dessa maneira, nos apresenta onde está o núcleo central das reflexões deste autor: "suas teses de base estão concentradas, principalmente, em três obras: *The African Origin or Civilization: Myth or Reality* (1974), *The Cultural Unity of Black Africa* (1989), *Civilization or Barbarism – An Authentic Antropology* (1991b)". Concluindo, por fim, que "elas concordam, pelo menos em um ponto essencial, com as conclusões gerais de Weber, Baechler e Williams" (MOORE, 2007, p. 147-148). Mais uma vez precisaremos discordar de Moore (2007), já que, por tudo que apresentamos, as conclusões gerais de Eric Williams (2012) só poderiam concordar com as de Weber (1979), de fato, de uma única forma, isto é, através da interpretação particular de Carlos Moore (2007) acerca de suas teses, que, pelo que vimos, não parecem estar de acordo com o que o próprio autor trinitário-tobagense realmente nos disse. Segundo Moore (2007, p. 148), para Diop:

> As diferenças essenciais entre o universo euro-semita e o resto do mundo residem no domínio cultural. Sua matriz cultural, postula Diop, não é somente diferente da matriz cultural do universo africano, por exemplo, mas radicalmente oposta. A contribuição diopiana reside precisamente na apresentação dessa oposição radical.

Ainda para o cubano:

---

[286] "Lukács em vários momentos expressou-se de maneira direta e categórica a respeito de uma determinação ontológica fundamental, que, na verdade, perpassa toda sua reflexão sobre o ser social: 'o homem é um ser que responde'. Um ser prático que reage às demandas postas pela realidade objetiva, um ser prático que trabalha a natureza como resposta a necessidades determinadas. Isso significa, ontologicamente, que o 'homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e, quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bem articuladas'. Assim, *um ser que dá respostas* é um ser que reage a alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva, retendo certos elementos que nesta existem e transformando-os em perguntas, para as quais procura a melhor resposta possível. Em outras palavras, o homem é um ser que responde ao seu ambiente e, ao fazê-lo, ele próprio elabora os problemas a serem respondidos e lhes dá as respostas possíveis naquele momento. Essas respostas podem, no momento subsequente, se transformar em novas perguntas, e assim sucessivamente, de tal modo que, tanto o conjunto de perguntas, quanto o conjunto de respostas vão formando gradativamente os vários níveis de mediações que aprimoram e complexificam a atividade do homem, bem como enriquecem e transformam a sua existência. Lukács, em outro texto, assim se posiciona a respeito: *'tudo que a cultura humana criou até hoje nasceu não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato de que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana'*". (VAISMAN, 1989, p. 410-411, grifo do autor).

> Contrariamente a Weber e Baechler, Diop atribui a singularidade do universo euro-semita a uma maior propensão para a violência, para o expansionismo, para a guerra, para o individualismo, para o materialismo e para uma xenofobia, que ele considera ser porta de entrada para o proto-racismo da Antiguidade. (MOORE, 2007, p. 148).

Para Diop (1976), "a história da humanidade permanecerá na escuridão até que seja vislumbrada a existência de dois grandes berços". Quais seriam esses dois grandes berços da humanidade, para o senegalês? Precisamente "o *meridional*, que inclui toda a África, e o *setentrional*, que corresponde ao espaço euro-asiático – onde o clima forjou atitudes e mentalidades específicas" (DIOP apud MOORE, 2007, p. 148-149). Em síntese, "fundamentalmente, explicou, a humanidade havia desembocado em duas lógicas de evolução socioeconômicas opostas por terem sido o resultado da interação do homem com meios ambientais totalmente opostos". (DIOP apud MOORE, 2007, p.149). De agora em diante, o determinismo "geográfico" (ambiental) de Diop aparece com mais contundência[287]. Passemos, então, à sua descrição das características gerais de cada um desses berços matriciais.

Segundo Diop (apud MOORE, 2007, p. 149), o berço meridional, africano, havia se constituído:

> Em regiões de clima ameno, onde teria eclodido a agricultura, o que é exemplificado pela evolução do Continente Africano. [Diop] Postulou que as populações que viveram até o segundo milênio antes de Cristo, em latitudes onde a natureza e o clima eram clementes, desenvolveram estruturas societárias similares. Nesse berço, teriam sido gestadas civilizações baseadas na vida social comunitária e, por conseguinte, dominada pela propriedade coletiva e normalizada por um regime de tipo matriarcal. Trata-se de estruturas sociais e políticas concêntricas com um forte teor feminino no que diz respeito ao modo de interação entre os grupos, os indivíduos e entre as instâncias sociais [...] A esse berço corresponderiam, de maneira geral, características socioculturais forjadas pela vida comunal e por valores ético-morais enraizados na prática da solidariedade, como base da cooperação social. Segundo ele, esse berço "é caracterizado pela família matriarcal e a criação do estado territorial, em contraste com a cidade-Estado ariana [indo-europeia]" (1989, p.177). Essas estruturas de sociedade se basearam, essencialmente, na concentricidade social horizontal, na policonjugalidade, na matricentricidade e na propriedade comum do solo.

Por este caminho, "ambientalmente" determinado, África aparece idilicamente como um espaço territorial onde o patriarcado, guerras, violência, escravidão e etc. não tiveram vez, o que, como já vimos, não é verdade. Além disso, o autor apresenta este berço civilizatório como o único "normalizado por um regime de tipo matriarcal". A afirmação de existência de um regime matriarcal tem sido considerado mais recentemente uma contraposição à ordem

[287] Friedrich Ratzel foi um geógrafo alemão, considerado o pai do determinismo geográfico, mentor da Geopolítica territorial alemã (*Lebensraum* ou "Espaço Vital") e considerado por muitos como um dos precursores (ainda que longínquo) do nazismo. Ver mais em: MELLO, Raphael; RAGGI, Riccardo; RICK, Vinícius. "A influência da teoria ratzeliana na adoção do *lebensraum* pelo III Reich", 2008. Link: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/534/426.

patriarcal, que pode obscurecer a existência de um tipo diverso de sociabilidade não hierarquizado por determinações de gênero/relações sociais de sexo, isto é, sociedades fundadas em propriedades coletivas e uma determinada divisão social do trabalho não antagônicas, inclusive entre homens e mulheres[288] Sergio Lessa (2012) é quem nos apresenta a revolucionária Eleanor Leacock, uma das principais antropólogas especialista no tema:

> Dos estudos contemporâneos sobre as formas de vida comunitária do modo de produção primitivo, o conjunto mais impressionante de que temos notícia é a obra de Eleanor Leacock. Antropóloga estadunidense, falecida na década de 1980, Leacock lançou mão das descobertas mais recentes da antropologia e da arqueologia para desmascarar o conteúdo ideológico conservador de muitas das teorias contemporâneas. (LESSA, 2012, p. 18).

A partir de suas contribuições é possível afirmar que, na ausência da apropriação privada do excedente econômico e, portanto, também da escravizante divisão social do trabalho entre aqueles que intelectualmente gerenciavam a produção e aqueles que manualmente produziam (por isso, também a ausência das classes e do Estado), o que existia era uma divisão – *não hierárquica* –, sobretudo entre homens e mulheres, das diversas *tarefas* a serem executadas. Vejamos como o autor nos apresenta:

> Tal como a vida de cada indivíduo[289] estava intimamente associada à sobrevivência de todos, a vida de cada criança era protegida por todos: não havia nada semelhante à figura da mãe e do pai que hoje conhecemos. Nem as tarefas de criação dos filhos, preparação dos alimentos, etc. eram femininas ou masculinas; eram atividades coletivas que envolviam pessoas de ambos os sexos e de todas as idades. Pouquíssimas tarefas eram atividades divididas segundo o sexo e, quando o eram, era frequente caber aos homens atividades que hoje são tidas por femininas. E, além disso, a divisão das tarefas não implicava uma hierarquia de poder nem cancelava a autonomia de cada pessoa. Pelo contrário, o exercício da autonomia pressupunha a divisão de tarefas – e esta pressupunha a autonomia de cada indivíduo para executá-las (Leacock. 1981:21) (LESSA, 2012, p. 18-19).

Este tipo de relação social se deu em toda a humanidade – o que convencionou-se chamar de *comunismo primitivo* – e não apenas na África, como nos afirma Carlos Moore (2007). Sabemos que este período histórico não se deu exatamente da mesma forma em todos os lugares, mas, segundo Lessa (2012, p. 17):

> A vida ou era comunitária ou não seria possível. Não havia outra forma de sobreviver. Sozinho, ou lutando todos contra todos, como ocorre hoje, a sobrevivência seria impossível. Por isso as formas de vida comunitária predominavam

[288] Civilização Cicládica, na Pré-história grega, bem como na civilização Minoica; na Ilha de Malta, também na Europa; na civilização Elamita na Ásia e outras. É possível ver sobre outros exemplos em *Direito Materno: uma investigação sobre o caráter religioso e jurídico do matriarcado no mundo antigo*, do suíço J.J. Bachofen, publicado em 1861. É possível ver sobre em *O mito do matriarcado pré-histórico*, de Cynthia Eller, publicado em 2000. Por outro lado, mas em um sentido que acaba por apresentar diversos pontos de contato, a grande antropóloga materialista Eleanor Leacock, com a sua fundamental obra *Mitos da dominação masculina*, de 1981.

[289] Aqui, Lessa acaba por reproduzir um anacronismo, já que a noção de indivíduo não estava nem colocada ainda.

> independentemente de qual sociedade primitiva estejamos falando: nas tribos africanas, na Austrália, na Ásia ou nas Américas, em todas as sociedades primitivas a colaboração e a união dos esforços eram a chave para a sobrevivência. A vida em comum, comunitária, foi predominante durante todo o período primitivo. Se um indivíduo era mais capaz do que outro para encontrar alimentos, todos comeriam mais; se outro era melhor para encontrar a rota ideal para a migração daquele dia, todos andariam menos; se, ainda, uma pessoa era excepcionalmente capaz de descobrir ninhos de passarinhos, melhor, pois todos comeriam mais ovos, e assim sucessivamente.[290].

Para Moore (2007), as sociedades africanas possuíam um caráter feminino, "fortemente uterocêntrico", voltado para a cooperação solidária e uma percepção positiva da alteridade, "de maneira a conceber o Outro – seja qual for – como parceiro, não como inimigo". A questão é que sabemos que essa "uterocentricidade" também foi geral, já que:

> Nas sociedades que viviam da coleta, a taxa de fertilidade (a quantidade de bebês em relação ao total de pessoas) dependia diretamente da quantidade de mulheres capazes de procriar. Como apenas era possível criar um determinado número bastante pequeno de bebês por ano, era preciso regular da melhor forma possível a quantidade de mulheres adultas, de homens adultos e, portanto, de crianças e bebês de cada um dos sexos. Se fosse necessário aumentar a proporção de homens, os bebês femininos eram abandonados, e vice-versa. *E, também, como a morte de um homem adulto não alterava a quantidade de bebês que o bando poderia ter, a vida das mulheres era mais protegida e na divisão das tarefas não cabia a elas, na maior parte dos casos, as mais perigosas.* A criação das crianças não podia ficar na dependência de um pai ou de uma mãe, como é hoje: a morte de um adulto seria ainda pior para a comunidade se o esforço já dedicado à criação de algumas crianças fosse também perdido. Por isso a tarefa de criar os filhos era uma tarefa tão coletiva como qualquer outra: os pais eram todos os homens da tribo, os primos e primas eram todas as crianças que não eram irmãos e irmãs, *e apenas as mães eram individualizadas pelo nascimento*. Mesmo neste caso, a morte de uma mulher não deixava uma criança órfã; ela, não raramente, passava a ser filho ou filha de uma irmã da falecida ou algo semelhante. Nenhuma criança era abandonada pelo fato de ter falecido sua mãe. (LESSA, 2012, p. 18).

Assim, para Moore (2007), a xenofilia[291], o cosmopolitismo e o coletivismo social seriam expressões específicas deste berço africano, tornando-se dados culturais *intrínsecos*. O autor ainda vai além, chegando a afirmar que essas características implicaram:

> Uma tranquilidade que conduz à despreocupação com o futuro e a uma solidariedade material de direito garantida para cada indivíduo. Isso faz com que a miséria material e moral sejam desconhecidas até os dias atuais. Embora haja pessoas vivendo na pobreza, ninguém se sente só ou angustiado. (DIOP apud MOORE, 2007, p. 150).

[290] "Isso não significa que não houvesse violência. A luta pelos recursos escassos incluía também a violência. Um indivíduo mais forte tendia a se alimentar melhor que outro mais fraco, etc. Todavia, mesmo o mais forte dependia da comunidade para sobreviver e, por isso, a violência daquela época tinha características diferentes da guerra que hoje conhecemos. Era uma violência de indivíduo contra indivíduo (não de classe contra classe) e tinha limites muito fortes que se relacionavam ao fato de que a sobrevivência de cada um, mesmo do mais forte, dependia da sobrevivência da comunidade." (LESSA, 2012, p. 17-18).

[291] Basicamente o oposto à xenofobia, isto é, simpatia acentuada por estrangeiros e diferentes culturas.

Acreditamos não ser necessário comentar acerca desta citação, já que o nítido exagero do autor citado fala por si próprio. Para Moore (2007, p. 150): "esse modelo de organização social centrado na mulher teria produzido valores morais e éticos fundamentalmente pacíficos, orientados para a manutenção da paz social em sociedades divididas em hierarquias, classes e ordens de diversas naturezas".

Pelo outro lado, o *berço setentrional* congrega todas as piores características possíveis produzidas pelo gênero humano, advindas basicamente de um ambiente gelado e inóspito. Vejamos como o autor apresenta:

> O universo euro-asiático, denominado por Diop como "berço setentrional" – configurado pela Europa mediterrânea, mas englobando também o Oriente Médio semita –, surgiu como uma espécie de antinomia evolutiva, suscitada pelas duras condições de vida em regiões geladas, nas quais as populações ancestrais dos europeus e dos semitas (proto-europeu-semitas) se viram constrangidas a existir durante um longo período de tempo. Nas estepes euro-asiáticas, explicou Diop, a vida esteve constantemente em perigo em virtude dos rigores do clima; o solo gelado impediu a transição para a agricultura e prolongou a dependência na caça; as temperaturas extremamente baixas constrangeram o homem a morar em lugares fechados e a se vestir abundantemente. Esse berço se erigiu, portanto, em torno de estruturas de competição, de hábitos materialistas, da prática da guerra, da conquista, do militarismo, do culto da propriedade privada e da visão xenófoba. Estamos diante de sociedades profundamente patricêntricas, falocráticas e intolerantes perante qualquer forma de alteridade; sociedades que menosprezam o *input* feminino. (MOORE, 2007, p. 151).

As bases fundacionais deste argumento se encontram na hipótese geral de Diop (1989), construída a partir dos estudos da última Glaciação Würm[292]. Contudo, ao consultarmos a grande obra de esforço coletivo internacional *História Geral da África*[293], especificamente em sua parte sobre o *Quadro cronológico das fases pluviais e glaciais da África*, encontramos elementos que podem ser reveladores para o nosso tema. Antes de passarmos a esta análise, vejamos como Carlos Moore (2007, p. 155) coloca a questão:

> A teoria geral diopiana pressupõe que, inicialmente, dois "berços" tenham constituído as duas linhas básicas de evolução do conjunto da Humanidade a partir do período que marcou a transição geral para um modo agrícola e sedentário de sustentação. Sabemos que esse fenômeno ocorreu, de maneira geral, na fase final do Paleolítico superior, entre 10 e 8 mil anos a.C., que corresponde a mudanças drásticas do clima no mundo inteiro, em virtude do aquecimento do planeta como consequência da retirada da última glaciação Würm. Essa mudança climática teve como consequência ter libertado as populações euro-asiáticas (proto-europeus, por um lado, e sino-nipônico-mongóis, por outro) do inóspito *habitat* gelado que foram aprisionadas durante um longo período de talvez 20 mil anos.

[292] "O Pleistoceno, portanto, pode ser dividido em duas partes, representando a mais recente o período glacial, e a mais antiga um Pleistoceno pré-glacial. A glaciação alpina de Riss ocorreu em 120-130.000 B.P. aproximadamente, ao passo que a de Würm começou em 80.000 B.P. Esta última glaciação é talvez a mais bem datada e estudada. Ela continuou até o Holoceno, que foi fixado em 100.000 B.P. aproximadamente." (SAID, 2010, p. 403).

[293] Obra que conta com a importante participação de Diop no primeiro capítulo do segundo volume, sobre a origem negra dos antigos egípcios.

A questão é que não foi somente a Europa e o Oriente Médio que se transformaram em ambientes inóspitos e gelados, mas a África também. Ainda que, sem quaisquer dúvidas, a Europa tenha se transformado em um ambiente incomparavelmente mais frio que os outros dois (África e Oriente Médio), do ponto de vista das dificuldades geradas para a vida e sobrevivência, para além do frio, a África não ficou para trás. Sendo assim, Diop teria que explicar o porquê das dificuldades enfrentadas pelos povos africanos não terem os levado, segundo sua lógica de argumentação, a todas as barbaridades descritas acerca do berço setentrional (Europa e Oriente Médio), assim como a razão pela qual a reversão das condições climáticas não produziram nenhuma alteração no quadro cultural que dizia respeito às condições climáticas anteriores. Portanto, tanto Diop (1989) quanto Moore (2007) falham em reconhecer o que todas as evidências históricas parecem demonstrar: que as manifestações massivas de violência, as guerras de dominação e extermínio já eram praticadas entre os próprios leucodérmicos, antes do enfrentamento com os melanodérmicos e, continuaram a ser praticadas por toda a história. A grande maioria das guerras da Antiguidade, da Idade Média e dos tempos modernos e contemporâneos ocorreram no âmbito da "civilização branca ocidental", inclusive a mais mortal de todas, a Segunda Guerra Mundial. A mais palpável ação de extermínio, motivada por crenças e ódio racial no século 20 (ao lado dos vários holocaustos coloniais), foi o extermínio dos judeus europeus (leucodérmicos) durante a Segunda Grande Guerra. Estamos convencidos de que não se tratou de um determinismo climático e ambiental. Os efeitos do período de glaciação apontado pelos autores, em África, parecem desvalidar a argumentação. Por isso, vejamos agora as contribuições contidas na parte específica que nos interessa desta grande obra:

> Os trabalhos realizados na África, por exemplo, revelaram que o continente sofreu mudanças climáticas de dimensões significativas durante o Holoceno. Embora esses eventos ainda não tenham sido correlacionados de modo conclusivo aos que ocorreram na parte setentrional do globo, estão em grande parte ligados a este último de uma forma que ainda está por ser interpretada (SAID, 2010, p. 401-402).

Contudo:

> Há evidências convincentes de pelo menos duas glaciações nas zonas equatorial e subequatorial da África, e de um clima consideravelmente mais frio durante o período que corresponde à glaciação de Würm. Além dos fenômenos glaciais observados em alguns picos desta zona, descobriram-se na Etiópia vestígios de solifluxão e de modificação dos solos por congelamento (4200-9300 m). De acordo com Budel (1958), o limite inferior dos fenômenos de solifluxão durante o período de Würm alcançou 2700 m. Também foram registrados depósitos glaciofluviais em muitas áreas da África equatorial. Os depósitos do monte Ruwenzori foram estudados por de Heinzelin (1963), que constatou serem eles paralelos aos terraços gamblienses do rio Semliki. O Semliki, que une os lagos Eduardo e Alberto na fronteira do Zaire com Uganda, possui espessas camadas de seixos grandes e médios, areias e terra vermelha agrupadas junto com os depósitos coluviais. De Heinzelin demonstra que os terraços

> sangoenses-lupembienses são contemporâneos dos depósitos glaciofluviais do monte Ruwenzori. (SAID, 2010, p. 409).

Depois desta pequena apresentação, o autor I. R. Said (2010) subdivide a explanação acerca desta glaciação Würm, de forma cronológica, como o próprio título deste capítulo da coleção sugere. A primeira delas seria aquela compreendida entre os anos 25.000 B.P. e 18.000 B.P. – sendo "B.P." "antes do presente" (livre tradução de **B***efore* **P***resent*). Para o autor:

> Nas regiões do Saara meridional e do Sahel, a evolução geral do clima nos últimos 25.000 anos mostra uma tendência muito semelhante das costas do Atlântico ao mar Vermelho. Este período de tempo compreende o fim de uma fase úmida do Pleistoceno superior (que durou de 30.000 a 20.000 B.P. aproximadamente) e o começo de uma fase árida, que findou ao redor de 12.000 B.P. (SAID, 2010, p. 428).

Acerca desta inóspita fase árida, já em outro momento cronológico – entre 18 e 12 mil anos antes do presente – o autor afirma o seguinte:

> A grande aridez do período compreendido entre 18.000 e 12.000 B.P. é o fenômeno mais bem documentado de todos os que abrangeram grandes áreas do continente africano. É bem evidenciado nos gráficos que mostram a evolução dos níveis lacustres do Níger e do Chade (Servent, 1973), do Afar (Gasse, 1975), do Sudão (Williams, 1975; Wickens, 1975), etc. *O desaparecimento da vegetação permitiu que as dunas avançassem devido à ação dos ventos, de 400 a 800 km em direção ao equador e sobre as plataformas continentais emergidas. Não há dúvidas de que o Saara, tendo sua área ampliada, foi durante vários milênios uma barreira muito mais hostil ao homem do que o Saara atual. Esta aridificação parece ter-se generalizado e há vários indícios de que as zonas intertropicais sofreram uma relativa dessecação na África* (de Ploey, Van der Zinderen Bakker *et alii*, *in* Williams, 1975) e na Ásia, principalmente na Índia (Singh, 1973). Tendo revisto recentemente a literatura referente a esta época árida, Williams (1975) demonstrou sua *extensão excepcional* e aproximadamente sincrônica. (SAID, 2010, p. 429-430, grifo nosso).

Por fim, o autor nos apresenta as características mais gerais do continente africano de 12 mil anos antes do presente até os dias de hoje. Segundo Said (2010, p. 431): "Este período é caracterizado pelo fim da glaciação e por um notável aumento das temperaturas, que culminou entre 7.300 e 4.500 B.P. (o "ótimo climático", ainda denominado na Europa de período "Atlântico").".

Para além disso:

> Após a *extrema aridez* do período que se estende de 16.000 a 14.000 B.P. e a partir de 12.000 B.P., os lagos das regiões saarianas, das costas do Atlântico ao mar Vermelho; expandiram-se de forma notável. Em quase todas as regiões baixas são observados depósitos lacustres, frequentemente constituídos de diatomáceas [...] Esta curva climática ilustra as grandes oscilações que parecem ter um caráter geral: grande extensão dos lagos ao redor de 8.500 B.P., retração ao redor de 4.000 B.P. e flutuações menores após 3.000 B.P. Estas variações principais são igualmente observadas nos diversos lagos do Afar, embora com algumas nuances devidas a seus modos de alimentação (Gasse, 1975) (Fig. 7). *Nota-se uma analogia manifesta entre a curva do Chade e a curva da umidade da zona continental siberiana*. (SAID, 2010, p. 432, grifo nosso).

E, por fim, conclui afirmando que:

> Este modelo de meio-ciclo de desglaciação mostra uma aridez generalizada que se estende por cerca de 5.000 anos na África, caracterizando o fim de uma glaciação seguida de uma fase úmida de duração comparável, flutuante, mas que retorna gradualmente a um estágio árido. Essas pulsações climáticas podem ser explicadas, numa escala de tempo de 20.000 anos, pelo deslocamento das frentes polares e seus efeitos na frente intertropical (FIT) e pelos dois tipos extremos de circulação, rápida ou lenta. (SAID, 2010, p. 435).

Para nós, o que nos chama atenção é justamente a complexidade e profundidade do tema, contraposto às derivações simplistas apresentadas por Moore (2007) que, por sua vez, se fundamenta no senegalês Cheikh Anta Diop (1976; 1987; 1989; 1991). Este último, indiscutivelmente possui diversas contribuições em variadas áreas do conhecimento[294] (como no campo do radiocarbono, ou no campo da linguística e, especificamente no estudo das línguas africanas, por exemplo), contudo, este determinismo ambiental é o seu grande limite. O próprio Carlos Moore (2007, p. 156-157) é obrigado a reconhecer as críticas direcionadas a seu mestre:

> Teria Diop uma visão reducionista, esquemática e estreita, que privilegia os argumentos climáticos para explicar os grandes fenômenos de diferenciação cultural dos povos? Suas teses têm sido acusadas disso. Mesmo assim, existem convergências demais entre pontos essenciais sustentados por Weber, Baechler e Williams para a teoria dos "berços civilizatórios matriciais" possa ser descartada sem violentar fatos históricos que, por alguma razão, continuam sendo desprezados pela maioria dos estudos acadêmicos.

Carlos Moore (2007) continua buscando se fundamentar em Weber (1979) e Eric Williams (2012), ainda que acabe expressando uma linha de argumentação que se choca em vários pontos com os pressupostos desses autores, seja pela evidente convicção de Williams (2012) sobre determinações históricas e econômicas, inspiradas no marxismo, como já vimos, assim como uma generalização de esferas de valor cultural com durabilidade de mais de vinte mil anos, o que nos parece profundamente estranho aos pressupostos que orientam a sociologia compreensiva de Weber (1979). Como afirma o insuspeito comentador da obra weberiana, Maurício Tragtemberg (1980, p. X):

> O conceito de tipo ideal corresponde, no pensamento weberiano, a um processo de conceituação que abstrai de fenômenos concretos o que existe de particular constituindo assim um conceito individualizante ou, nas palavras do próprio Weber, "um" conceito histórico-concreto. A ênfase na caracterização sistemática dos padrões individuais concretos (características das ciências humanas) opõe a conceituação típica ideal a conceituação generalizadora tal como essa é concebida nas ciências naturais.

[294] Era um físico nuclear, historiador e antropólogo, com contribuições em todas elas, sendo uma das principais referências na comprovação de que o Egito Antigo era, de fato, negro.

Desta maneira, Tragtemberg (1980) conclui que "a conceituação típico ideal chega a resultados diferentes da conceituação generalizadora", contrapondo explicação à compreensão de modo que a explicação, própria das ciências naturais, levaria a determinações, ao passo que a compreensão do sentido da ação social só poderia levar a definição de possibilidades.

O autor retoma os argumentos de Diop (1991), afirmando que os estudos contemporâneos desconsideram o papel que "as animosidades baseadas no fenótipo desempenharam no desenrolar da história humana" (MOORE, 2007, p. 161). Logo em seguida, cita um trecho do senegalês. Vejamos:

> Nas relações históricas e sociais entre os povos, o *único* fator que intervém, ao início, é o do fenótipo; a saber, a aparência física e, consequentemente, aquelas diferenças que possam existir neste nível. (...) As leis sobre a luta de classes, tal como definidas pelo materialismo histórico, se aplicam unicamente após o fato de uma sociedade, através da violência, ter sido homogeneizada etnicamente. O materialismo histórico, nas suas análises, ignora praticamente os períodos de lutas bestiais darwinianas que aconteceram antigamente. Isso é lamentável, considerando que a maioria das nações contemporâneas passou por essa fase e que, contrariamente ao que pensava Engels, se trata de uma generalidade e não de uma exceção (...) (DIOP apud MOORE, 2007, p. 162, grifo nosso).

Segundo o próprio Carlos Moore (2007, p. 48): "o fenômeno da diferenciação racial que deu lugar às populações leucodérmicas (brancos e amarelos), se situa num período recente que varia entre 6 e 12 mil anos atrás". Isto é: "a) as raças branca e amarela não existiam antes de 4 a 10 mil anos antes de Cristo, e b) até essa data, que corresponde ao fim do Neolítico Superior, o planeta inteiro estava povoado apenas por populações de pele negra (melanodérmicas)". (MOORE, 2007, p. 48). Por esta lógica de raciocínio, antes desse período, não poderia ter existido violência entre os humanos nas disputas territoriais, já que todos eram melanodérmicos. A violência, como vimos, existiu durante o período do comunismo primitivo (vida necessariamente gregária), e, muito provavelmente, se deu entre pretos; entre brancos e, entre pretos e brancos, por uma infinidade de razões. Porém, por este caminho apontado por Moore (2007) e Diop (1976), o medo ao diferente aparece naturalizado, como se fosse informado por algum gene específico, ou uma imposição de um determinismo climático, que levasse a essa dimensão "animalesca" humana antinegra. Para Moore (2007, p. 163):

> Não existem bases sérias para impugnar a hipótese emitida por Diop de que o fenótipo, desde os mais longínquos períodos, determina um papel orientador das ações de violência iniciadas por disputas de recursos e território entre populações visivelmente diferentes. Com o desenrolar do tempo, as realidades fenotípicas – convertidas em realidades de "raça" mediante a construção social – podem converter-se numa relação de inimizade ou de proximidade entre indivíduos e coletividades. Diop enquadra o racismo, assim, em uma dimensão específica de pensamento-comportamento que denomina de "invariante cultural" (*Idem, ibidem*, p.362). Portanto, ele descarta a ideia, ainda prevalecente, de que o racismo se tenha originado na contemporaneidade ou como um fenômeno acidental (DIOP, 1976, p.385).

Eis que a suposta adesão ao pressuposto weberiano salta dos trilhos para aderir a generalizações derivadas de determinações climáticas levando a "invariante cultural". Ao contrário de Carlos Moore (2007), acreditamos que não existam bases sérias para *confirmar* a hipótese de Diop – no que tange especificamente as suas derivações ambiental e climaticamente deterministas. Isto pode ser facilmente comprovado no seguinte sentido: a propriedade privada, o Estado e a divisão da sociedade em classes antagônicas surgiram na maior parte do planeta, inclusive em África. A questão é que, para Moore (2007, p. 160):

> Todas as sociedades que se desenvolveram na Ásia, na África e no Continente Americano, desde o final do período Neolítico até o final do século XV, o fizeram sobre a base da propriedade coletiva do solo e dos meios de produção, sob o cuidado de *enormes Estados burocráticos*. (grifo nosso).

Portanto, para o autor, não existe qualquer contradição entre "enormes Estados burocráticos", interesses antagônicos e exploração. Como já vimos, ele considera "formidáveis" os freios sociais impostos por esses "enormes Estados burocráticos". Desta forma:

> Diop esclarece que, na Antiguidade, o racismo não poderia ser expresso da mesma maneira que na época moderna, haja vista a preponderância do poder econômico, científico, cultural, tecnológico e militar dos impérios constituídos pelos povos melanodérmicos da época (Egito, Meroé, Elam, Suméria, Mohenjo-Daro, Harappa). Teria sido difícil, e até perigoso, explicou, desprezá-los racialmente. (MOORE, 2007, p. 163-164).

Parece que o autor abstrai que um desses "formidáveis" freios sociais no Egito, por exemplo, era a escravidão, como já dissemos. Vai afirmar que: "Somente por volta de 356 a.C., depois de quase 2 mil anos de invasões, o Egito finalmente foi *conquistado pelo incipiente Império Romano, sob o comando de Alexandre*. Diop aponta essa conquista e a colonização como um evento definidor para as relações raciais da Antiguidade. Teria sido a ocupação romana que inaugurou as práticas de *apartheid* racial." (MOORE, 2007, p. 164, grifo nosso).

Aqui temos uma sintomática sucessão de equívocos históricos. Em primeiro lugar, Alexandre "o Grande" não teria como comandar a conquista do Egito em 356 a.C. simplesmente porque ele estava nascendo neste mesmo ano, em 20 de julho. Segundo, porque o império que ele comandou não foi o romano e sim o macedônico, séculos antes do começo do Império Romano, que só começaria em 27 a.C. E, terceiro, por que o Egito já se encontrava sob domínio persa, desde 525 a.C., sendo conquistado pelos gregos em 332 a.C. Seguindo com a nossa argumentação, para a dupla de autores, em nossa interpretação, a noção de "raça" se apresenta como chave da história humana, tendo por base o fenótipo. Para eles:

> "Temos dois aspectos que devem ser diferenciados: o fenotípico e o genotípico. Mas, na realidade, o que conta é o fenótipo. É a aparência física que conta", insiste Diop (1989, p. 367). O conceito de "raça", como uma suposta realidade biológica, corresponde a uma noção relativa e recente; não obstante, ela traduz a compreensão sobre uma realidade concreta visualmente apreendida: o fenótipo. (MOORE, 2007, p. 165).

Chegando, por exemplo, a mesma conclusão (só que pelo outro lado), das teses do racismo científico, de que a chave da história é de fato a raça, ou, mais precisamente, o fenótipo: Ao longo da história, é o fenótipo que tem sido o problema; não devemos perder este fato de vista. O fenótipo corresponde a uma realidade, pois a aparência física é uma realidade. (...) É esse tipo de relação que tem desempenhado um papel na história. (MOORE, 2007, p. 165).

Em síntese, para Moore (2007, p. 387): "Diop concorda com as abordagens psicológicas de que na base do racismo está um "reflexo do medo" (1976, p. 387), mas argumenta que ele se vincula a reações especificamente xenofóbicas". Diop assegurava também, a partir de sua obra *The cultural unity of Black Africa* (1989), que "as sociedades europeias da Antiguidade eram dominadas pelo medo generalizado do 'forasteiro'. Contra este último, concentrava-se todo tipo de hostilidade e agressividade" (MOORE, 2007, p. 167). Segundo Moore (2007, p. 167):

> O cientista arrisca a explicação de que a interação hostil dos proto-europeus com o meio em que se desenvolveram originou comportamentos de hostilidade sistemática. A perspectiva cultural dessas populações proto-leucodérmicas, segundo sustenta, "esteve condicionada pelas condições severas de seu 'berço do Norte' durante a época glacial, até o momento de seus movimentos migratórios em direção às áreas do sul, por volta de 1500 a.C." (1976, p.388). Ao longo dos tempos, as particularidades surgidas da interação com um meio inclemente se teriam constituído numa forma de "consciência social"[295].

Por fim, finalmente concluindo sua longa apresentação das teses de Cheikh Anta Diop, Carlos Moore (2007) apresenta mais dois elementos. Antes de chegar neles, o autor se pergunta: "o racismo teria sua origem nesse reflexo xenofóbico fixado na corporeidade do forasteiro?" (MOORE, 2007, p. 167). E nos responde que sim, afirmando que: "Diop não chega a afirmá-lo categoricamente em lugar algum, mas uma leitura contextualizada do conjunto de sua obra (DIOP, 1989) e de suas entrevistas (DIOP, 1976; 1989), sugere que sim" (MOORE, 2007, p. 167). Depois de se responder, Moore (2007, p. 168) nos apresenta a primeira questão, com mais uma pergunta:

> Ao que tudo indica, Diop acredita que o "reflexo do medo", elemento suscitador da xenofobia, é, por sua vez, o causador do proto-racismo pela mediação de um fenótipo

[295] "A xenofobia foi uma das características desta consciência social (...) O que está bastante evidente, contudo, é que esta xenofobia é, definitivamente, um traço entrincheirado das culturas europeias" (DIOP apud MOORE, 2007, p. 167).

> diferente. Nessa perspectiva, o racismo apareceria como um comportamento de rejeição total de um "estrangeiro fenotípico", ou seja, aquele que poderíamos designar como o "Outro Total". Mas como se passaria de um comportamento de rejeição de uma corporeidade "estrangeira" para a imputação automática de características morais negativas que seriam intrínsecas ao portador dessa corporeidade? Diop não indica, em momento algum, como se passaria de um nível ao outro, mas deixa subentendido que assim aconteceu na história.

Carlos Moore (2007) apresenta uma citação de Diop (1976), nas notas de rodapé, que nos parece bastante reveladora e deveras complicada, porém muito honesta, da parte de Diop. Vejamos:

> Por outro lado, não temos qualquer evidência de que os negros nos tempos antigos até a época medieval desenvolveram qualquer atitude comportamental em relação a outras raças. Eu acho que isso precisa ser estudado cuidadosamente. O que eu acho notável é que nas atitudes individuais dos negros para com outras raças há uma diferença de abordagem [...] Eu acho que em grande medida o racismo se origina no medo. Seria essa uma das características herdadas da vida nômade dos arianos primitivos? Eu não sei. *Seria um instinto, biológico ou de outra natureza? Eu também não sei*. (DIOP apud MOORE, 2007, p. 168, grifo nosso).

Do ponto de vista da honestidade, pela primeira e talvez única vez, é apresentada, somente enquanto possibilidade, uma leitura não idílica dos povos melanodérmicos. Porque, mesmo que estes tenham constituído sociedades complexas, grandes impérios, "enormes Estados burocráticos" com "formidáveis" freios sociais, até mesmo reconhecendo a existência da escravidão em África, ainda assim, estes foram apresentados apenas enquanto pacíficos, comunitários, coletivos e etc. A parte complicada, é que Diop (1976) chega a ponderar, realmente, a possibilidade instintiva natural/biológica da origem do medo/ódio racial dos arianos contra os negros – fato que ainda consegue nos causar espanto. Moore (2007) finaliza sua apresentação em total acordo com Diop:

> Diop abstém-se de tratar da Ásia nos seus trabalhos, deixando-nos, portanto, em pleno mistério quanto à problemática dos leucodérmicos asiáticos. Tratando-se de períodos tão longínquos e, na ausência de dados confiáveis, a cautela era recomendada. *Mesmo assim, sua contribuição à elucidação da nossa problemática torna as suas análises incontornáveis nesse debate*, na medida em que incorporam a ele novas perspectivas baseadas em elementos históricos que até então ficaram amplamente ignorados. (MOORE, 2007, p. 169, grifo nosso).

Poderíamos resumir, então, o caminho lógico formal de Diop à Moore a partir do que por nós foi analisado, da seguinte maneira:

- O ponto de partida seria a Glaciação Würm e a constituição de dois berços matriciais, sendo o berço setentrional gelado e inóspito, o determinante central para a formação cultural violenta dos europeus;

- Desta formação culturalmente violenta, se originaria o "reflexo do medo" ao estrangeiro;
- Este "reflexo do medo" se constituiria enquanto base para a xenofobia, típica e exclusivamente europeia;
- Tal xenofobia nada mais seria do que a rejeição total do "estrangeiro fenotípico", ou, o "Outro Total";
- Deste processo histórico surgiriam os vários "proto-racismos" e "racismos";
- E, por fim, criando as condições para a emersão do "racismo moderno".

Esta perspectiva culturalista, muito parecida com o determinismo climático, de interpretação aponta, no caso de Carlos Moore (2007), sobretudo, para os aspectos morais e culturais do fenômeno, enquanto os aspectos fundantes e originários do racismo. Fundamenta-se, portanto, em um princípio do medo/ódio pelo diferente, praticamente naturalizado do ponto de vista biológico, principalmente no que tange as diferenças culturais e fenotípicas, tendo início, por isso, nas *longínquas* disputas territoriais dos tempos mais remotos e, segundo Carlos Moore (2007), *imemoriais*, da humanidade. Por isso, para este autor, o racismo é atemporal, produto de um tempo *irreproduzível*. Para o autor o racismo seria praticamente eterno:

> Parece suficientemente óbvio que o racismo corresponde a uma forma específica de *ódio*; um ódio peculiar dirigido especificamente contra toda uma parte da humanidade, identificada a partir de seu fenótipo. *É o fenótipo dos povos denominados negros que suscita o ódio*: um ódio profundo, extenso, duradouro, cujas raízes se perdem na memória esquecida da Humanidade e que remetem a *insolúveis* conflitos longínquos. (MOORE, 2007, p. 282-283, grifo nosso).

Se realmente for o fenótipo negro que suscita o ódio racial (por uma determinação biológica ou misticamente de "outra natureza"), como nos revelou o autor, é possível deduzirmos logicamente que, enquanto existir este fenótipo negro no mundo, ***insoluvelmente***, o racismo estará inscrito. Portanto, o racismo se torna um fenômeno ***eterno*** (a não ser que uma das raças extermine a outra ou o próprio gênero humano se autodestrua). Essa generalização, basicamente uma eternidade-universalidade, serve tanto para o futuro tanto como para o passado. Justamente por isso, o autor nos afirma que:

> Tanto o sexismo quanto o racismo compartilham a singularidade de serem dinâmicas determinadas e construídas historicamente e não ideologicamente. Por isso, a gênese desses dois fenômenos não parte de elaborações intelectuais conscientes, mas de conflitos longínquos, cujas origens se perdem no fundo do tempo, persistindo na consciência contemporânea sob forma fantasmática, simbológica e atemporal. A dinâmica própria do racismo se desenvolve dentro do universo de atitudes, valores, temores e, inclusive, ódios – mesmo quando inconfessos –, infiltrando-se em cada poro do corpo social, político, econômico e cultural. Ambos os fenômenos surgiram historicamente de uma só vez, a partir de condições *sui generis* e ***irreproduzíveis***, mas que se replicaram ao longo do tempo. (MOORE, 2007, p. 280-281, grifo nosso).

É também neste exato sentido que o autor – invertidamente – explica a escravidão negra pelo racismo e não o racismo pela escravidão negra moderna. A escravidão na história da humanidade, infelizmente, inclui a África. Especificar explicitamente que existiu escravidão na África nesta crítica se torna relevante, pois neste item do trabalho, parece estarmos lidando diretamente com expressões do mito da positividade, descrito por Albert Memmi (2007).

Parte central dos esforços de Carlos Moore (2007) passa a ser negar contundentemente as teses e formulações de Karl Marx. Vejamos como Moore (2007) nos relata esta importante dimensão de sua obra:

> Múltiplas hipóteses são oferecidas pelos analistas para explicar as razões subjacentes à existência da escravatura na história do mundo. *Aquela que retém a nossa atenção contínua foi fornecida pelo economista e sociólogo alemão Karl Marx.* A aparição de um excedente social, bem como a consequente corrida para sua apropriação exclusiva pelos setores mais organizados ou poderosos, seria o elemento fundador das desigualdades socioeconômicas e políticas. Esse fenômeno, de caráter universal, seria o grande responsável pelos sistemas de opressão de um ser humano pelo outro. Ao que parece, uma vez quebrada para sempre a miríade de redes de comando coletivo, de solidariedade social e de assistência mútua nas sociedades ditas "primitivas", abrem-se as portas para uma existência baseada nas desigualdades e na opressão de alguns seres humanos por outros. (MOORE, 2007, p. 220-221, grifo nosso).

O fato de reter a atenção em algo ou alguém não significa compreendê-lo bem. Isto fica nítido logo nas linhas seguintes, no que tange a leitura de Moore (2007) acerca de Marx sobretudo acerca de uma das categorias mais centrais – se não for a mais – da teoria social de Karl Marx e de todo o marxismo, isto é, o *trabalho*. Antes de chegarmos mais diretamente no conceito de trabalho em Moore (2007, p. 221-222), vejamos como ele introduz a questão:

> Essas ideias, vislumbradas por Karl Marx, em meados do século XIX, têm resistido ao tempo, constituindo premissas duráveis da sociologia moderna [...] A escravidão parece ter surgido dessa complexa problemática que consiste na crescente capacidade para enfrentar contingências da sobrevivência mediante a produção de um excedente social, por um lado, e o surgimento paralelo de mecanismo de coerção que restringem as liberdades intrínsecas do ser humano, por outro.

Vejamos agora como este autor pensa o trabalho:

> O trabalho é uma atividade fundamentalmente constrangedora. O ser humano, em todas as latitudes, executa-o a contragosto e compelido, seja pelas circunstâncias seja pela coerção. A repugnância pelo trabalho é, nesse caso, um fator determinante em todas as sociedades, o que explicaria a ubiquidade das estruturas escravistas entre os diversos povos. Obrigar um outro a efetuar o trabalho que lhe coube é a única forma possível de não impor essa penosa obrigação a si mesmo. Mas quem disse "obrigação" entende coerção [...] Por conseguinte, a chave da felicidade – a ociosidade prazerosa e a predominância política e social – reside na capacidade de um ser humano em obrigar outro ser humano a realizar o trabalho físico que lhe cabe. A fonte das tiranias políticas em todas as suas formas, da exploração, em todos os seus contextos, e das opressões sob todas as suas máscaras, encontra-se nessa realidade. A escravidão corresponde à mais primitiva das formas de coerção destinada a extorquir de um ser humano a sua força de trabalho em proveito de outro que se dispensa da mesma obrigação. Trata-se da primeira e mais primitiva das formas de esmagamento do

> homem pelo homem, de extorsão da força de trabalho do semelhante e do confisco de sua dignidade humana. (MOORE, 2007, p. 222-223).

É necessário aqui distinguir o trabalho na sua dimensão ontológica como relação do ser humano com a natureza, do trabalho submetido a uma divisão social e antagônica que o reduz a uma imposição. Esta perspectiva conceitual de trabalho do autor é completamente *oposta* à de Marx e do marxismo como um todo. Para nós, o trabalho é o elemento ontológico do ser social, ou seja, é através dele que nos tornamos essencialmente humanos, um tipo de ser necessariamente social. Por isso, as primeiras formas de organização social humana eram através da vida gregária, em bando, criando as condições necessárias para a sobrevivência geral deste coletivo. Como já vimos, para Marx (2013, p. 255), o trabalho é:

> Antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua própria corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.

O trabalho, nesta dimensão, é a própria essência da humanidade. Seus aspectos alienantes, estranhados de si mesmo, exploratórios e degradantes são resultado do desenvolvimento da propriedade privada e da escravizante subordinação dos indivíduos à divisão social do trabalho no exato sentido em que uma parte fiscaliza e gerencia (intelectualmente) e outra parte executa (manualmente) o trabalho. Por isso a divisão da sociedade em classes antagônicas, onde a classe dominante se apropria privadamente do excedente da produção, apesar da *socialização da produção* dos bens necessários a vida e a reprodução da vida – por isso, também, a *socialização da miséria*. Esta classe dominante precisa de um Estado, que aparente ser neutro, justo, que esteja "acima" dos "mesquinhos" interesses particulares das classes; mas que na verdade apresenta ideologicamente os interesses particulares da classe dominante como universais. Este mecanismo ideológico acontece plenamente apenas na sociedade capitalista[296]. Por estes motivos, somos comunistas, isto é, defendemos o fim da propriedade privada, do Estado e das classes, possibilitando que o trabalho seja a ***primeira necessidade*** da vida e não mais um mero ***meio*** de vida. Elementos próprios da forma pela qual o trabalho se constitui hoje, isto é, a forma capitalista, também vão aparecer

[296] "O trabalho em sua dimensão singular, como intercâmbio entre os seres humanos e a natureza, produzindo instrumentos e meios que lhes permite a satisfação de necessidades, converte-se, nesta manifestação particular, em sua negação, ou seja: em forma de sociabilidade que funda a própria especificidade do humano, converte-se em meio pelo qual o humano se distancia do humano e volta contra ele como um poder hostil que o domina com todas as conseqüências apontadas por Marx e lembradas por Antunes". (IASI, 2010, p. 18).

como universais. Lucro, egoísmo, ganância, extorsão e outros, aparecem como características naturais, próprias do ser humano. Segundo Iasi (2010, p. 18-19):

> A dimensão particular (trabalho sob a forma capitalista de produção de mercadorias) traz em si a dimensão genérica (o trabalho concreto produtor de valores de uso), porém subsumida e degenerada em mero meio de vida. A mediação da mercadoria e inseparavelmente dessa da forma do dinheiro como equivalente geral, passam a constituir em uma mediação necessária a satisfação das necessidades humanas. Trabalhamos para conseguir dinheiro para comprar as coisas para viver. O trabalho não é a atividade através da qual nos tornamos seres sociais e históricos (portanto adquirimos a singularidade propriamente humana), mas um mero meio precário, desumano, degradado, insalubre, que devemos suportar para viver. Como diz Marx, "o trabalhador só se sente junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho; está em casa quando não trabalha, e, quando trabalha, não está em casa" (MARX, 2004: 83). (IASI, 2010, p. 18-19).

Para Carlos Moore (2007), como acabamos de ver, parece inverter esta constatação, apresentando exatamente o trabalho alienado enquanto ontológico, chegando à conclusão de que "a repugnância pelo trabalho é, nesse caso, um fator determinante em todas as sociedades, o que explicaria a ubiquidade das estruturas escravistas entre os diversos povos". O autor parece entender que a existência de estruturas escravistas no mundo se deu por uma "repugnância" natural ao trabalho e, portanto, assim que foi possível explorar o próximo, o ser humano assim o fez:

> Tudo parece indicar que, a partir do momento em que aparece um excedente estável, cada sociedade parece ter descoberto automaticamente o mesmo princípio fundador da desigualdade: a exploração do trabalho alheio mediante a coerção violenta. Se um grupo de indivíduos pode destituir permanentemente outro grupo de indivíduos de sua liberdade e constrange-lo ao trabalho produtivo, os primeiros poderão sustentar-se e prosperar sem ter que exercer um trabalho físico penoso. As elites de poder em todas as sociedades ter-se-iam constituído, lentamente, sobre a base desse fato universalmente comprovado. (MOORE, 2007, p. 223).

De maneira geral, agora podemos concluir que o caminho pelo qual Carlos Moore (2007, p. 38) busca alcançar uma "mudança de paradigma que nos permita enxergar a história de maneira factual em toda a complexidade de seus desdobramentos inesperados", acaba apenas por reapresentar, de maneira assistemática, arbitrária e ocasional, sua própria tese, a partir de fragmentos argumentativos de Weber (1979), Diop, Williams (2012) e outros autores. Dito isso, passemos a analisar mais detidamente a dimensão metodológica do autor.

4.6. Crítica ao método de Carlos Moore

Seu livro está dividido basicamente em três partes: 1ª) "Racismo e escravidão: o surgimento do sistema de escravidão racial"; 2ª) "O papel do racismo na eclosão da modernidade capitalista"; e, por fim, 3ª) "Tipologias de relações raciais da contemporaneidade". Grande parte de nosso caminho percorrido até aqui se concentrou nas duas primeiras partes. Agora, em vias de conclusão deste nosso capítulo, apresentaremos apenas o método de exposição de *tipo-ideal* de racismo, chamado pelo autor de "modelo ibero-americano", pertencente às "tipologias de relações raciais pigmentocráticas", tipologia que o racismo brasileiro estaria inserido, segundo o autor.

Portanto, em primeiro lugar, do ponto de vista metodológico, para Moore (2007, p. 266-267):

> O fato de o racismo ter surgido autonomamente em épocas e em sociedades distintas dificulta ainda mais a compreensão de um fenômeno que parece escapar a todas as tentativas de enquadrá-lo historicamente. *Essa situação requer a definição de tipologias que se conformem com as características idiossincráticas e as condições de existência material dos povos no seio dos quais o fenômeno propriamente racial surgiu*. Segundo essa visão, cabe estudar os proto-racismos em função das áreas geográficas e civilizatórias onde efetivamente surgiram e se tipologizaram em função das idiossincrasias e das condições materiais específicas. Limitaremos a discussão aos modelos tipológicos de relações raciais pré-industriais e pré-capitalistas, sendo que os modelos surgidos da Modernidade – o modelo anglo-saxônico, por exemplo, com sua noção biológica da raça e sua insistência na segregação racial –, além de serem os mais conhecidos, revestem-se de características que só estiveram presentes na Modernidade. Além disso, o fato de a maioria dos povos do planeta continuar a viver sob o domínio das tipologias raciais pré-industriais – na Índia, no Oriente Médio e na chamada América "Latina" – justifica voltarmos o foco analítico exclusivamente para esses modelos. (grifo nosso).

Se ainda nos couber um comentário do ponto de vista do conteúdo, este seria novamente sobre a equivocada pressuposição de que a noção biológica da raça e sua insistência na segregação racial são características presentes apenas no que o autor cunhou de "modelo anglo-saxônico". A formalização da segregação racial em certo nível mais avançado, de fato, se deu apenas em alguns países, como EUA, África do Sul e na Alemanha nazista, por exemplo. Contudo, dimensões não formais e, inclusive formais, explícitas, de segregação racial também se deram na América Latina. No Brasil, por exemplo, o que seriam as políticas eugenistas e higienistas do Estado brasileiro? O exemplo das políticas de imigração europeia é flagrante. Isto para não falarmos da segregação racial socioeconômica existente e persistente até hoje, já amplamente discutida. Voltemos ao debate metodológico.

Esta perspectiva de buscar "tipologias" nos é explicada por István Meszáros (2004). Para este autor, Max Weber (1979) exerceu grande "influência – tanto metodológica quanto ideológica" de tal forma que "nunca poderia ser suficientemente enfatizada" (MESZÁROS, 2004, p.72). Carlos Moore (2007) parece distanciar-se, por vezes, da sociologia compreensiva de Max Weber (1979), como por exemplo nas várias generalizações realizadas ao longo de sua obra, assim como através das determinações próprias das ciências naturais, como nas apresentadas por Cheik Anta Diop. No entanto, como vimos em nossa análise, nos parece evidente a intenção de Moore (2007) de utilização da sociologia compreensiva de Weber (1979) como base de seus argumentos. O que nos remete à pergunta: até que ponto este procedimento deriva de uma potencialização de problemas dentro do próprio referencial da sociologia compreensiva ou se apresentam como afirmações que dela se deslocam na direção de um ecletismo? Meszáros (2004) parece nos apresentar uma pista, ao tratar do próprio Weber (1979). Vejamos:

> Weber justifica sua "análise científica tipológica" a partir de sua pretensa "conveniência". Sua cientificidade só existe, porém, por definição. De fato, a aparência de "cientificidade tipológica rigorosa" surge das definições "inequívocas" e "convenientes" com que Max Weber sempre empreende a discussão dos problemas selecionados. Ele é um mestre sem rival nas definições circulares, justificando seu próprio procedimento teórico em termos de "clareza e ausência de ambiguidade" de seus "tipos ideais", e da "conveniência" que, segundo se diz, eles oferecem. Além disso, Weber nunca permite que o leitor questione o conteúdo das próprias definições nem a legitimidade e validade científica de seu método, construído sobre suposições ideologicamente convenientes e definições circulares "rigorosamente" auto-sustentadas. (MESZÁROS, 2004, p. 72).

Além disso:

> A seletividade e a arbitrariedade ideologicamente determinadas podem, assim, dominar o quadro conceitual "típico-ideal" weberiano, que se apresenta falsamente como o paradigma da racionalidade. Uma vez que os pressupostos definidores são simplesmente enunciados, espera-se que as pessoas os aceitem tacitamente e tratem-nos como o padrão absoluto da análise "racional". É *a priori* descartada a possibilidade de que algo esteja *substancialmente* errado com os critérios proclamados por tal "análise tipológicamente científica" e com seus termos de avaliação. Em vez disso, espera-se que nos submetamos, sem que tenhamos sequer uma sombra de dúvida, à auto-evidente solidez do decreto weberiano (MESZÁROS, 2004, p. 74, grifos do autor).

Tal padrão metodológico é nitidamente perceptível na aproximação de Carlos Moore (2007) acerca do modelo tipológico de racismo "ibero-americano". Vejamos:

> A América "Latina", ao contrário do que se discute, tem o seu próprio modelo de relações raciais; todos os países dessa região funcionam sob um modelo geral de relações raciais oriundo da Península Ibérica, mas surgido originalmente nos alvores do século VIII no Oriente Médio. A sua versão propriamente latino-americana é incompreensível sem a consideração de duas transmigrações cronologicamente sucessivas. Em primeiro lugar, a expansão do imperialismo árabe omíada através do norte da África e da Península Ibérica e, em segundo lugar, a expansão imperialista

> da Espanha e de Portugal, a partir do século XVI, para o chamado Novo Mundo. (MOORE, 2007, p. 272).

Na sua tipologização do racismo ibero-americano, o autor elenca os elementos "históricos" que constituirão o "tipo puro" do que procura seletivamente demonstrar. Para isso, procura construir uma linha cronológica que se inicia com a expansão do império árabe para o norte da África[297], constituindo o que poderíamos chamar de primeira escravidão negra. Contudo, como vimos, esta escravidão não existiu enquanto um modo de produção determinante e sim enquanto uma instituição, que escravizava diversas etnias e raças, inclusive brancos europeus e asiáticos. Para além disso, em números absolutos, ela foi incomparavelmente menor do que a escravidão americana e o tráfico atlântico de escravizados. Segundo este autor, foi a invasão árabe à península ibérica que levou uma visão raciológica antinegro à esta parte do globo. Com os elementos por nós apresentados, esta tese parece perder sua força. Por sua vez, a expansão marítima e colonial de Espanha e Portugal já estariam contempladas dentro do período da assim chamada acumulação primitiva. Ainda para Moore (2007, p. 273):

> Em uma situação de dominação racial, como é o caso de toda a América Latina, as doutrinas de miscigenação são concebidas com toda a naturalidade, como uma arma contra a possível compactação identitária da população-alvo subalternizada. Não é de estranhar que os mito-ideologias gerados dentro deste complexo panorama incorporem sutilmente conceitos populares tais como os de "limpeza de barriga", "branqueamento da população", "atraso racial", "refinamento de feições", "avançar a raça"...

É neste caminho que o autor irá buscar demonstrar o papel cumprido pela miscigenação ocorrida no modelo tipológico ibero-americano. Vejamos:

> A compactação de um segmento humano qualquer o torna, certamente, mais resistente à dominação; razão pela qual o setor dominante não se atomiza. Quanto menor demograficamente ele seja, inicialmente, maior será a tendência para a construção de mecanismos capazes de garantir a atomização do segmento dominado; a fragmentação deste se converte, assim, em um dos mais eficazes instrumentos de dominação. A miscigenação vertical/unilateral imposta pelo segmento dominador corresponde a essa lógica, desempenhando uma função central normativa em um contexto multiétnico e multirracial. De fato, os novos aportes populacionais multicromáticos derivados dessa miscigenação das raças em estado de desigualdade tendem a se identificar com o segmento dominador e a reforçar os dispositivos de dominação postos em prática por ele. (MOORE, 2007, p. 277).

Pela lógica argumentativa deste autor, seletiva e arbitrária, a mestiçagem cumpriu deliberadamente um único papel no seu modelo tipológico de racismo ibero-americano, isto é,

[297] Apesar de muitas vezes sugerir que esta linha do tempo se inicia no mundo greco-romano. Outras vezes vai mais atrás ainda, até chegar aos tempos "imemoriais e irreproduzíveis", como vimos.

atomizar e fragmentar o segmento racialmente dominado, criando um contexto multiétnico e multirracial. No caso do Brasil, por exemplo, como já vimos, a miscigenação cumpriu diferentes papéis, contudo, em uma mesma direção. Esta direção não foi a apresentada pelo autor, a saber: deliberadamente criar um contexto amplamente multirracial com o intuito de atomizar o segmento negro; mas, exatamente o oposto, precisamente o de criar um contexto "unirracial", branco, portanto, embranquecer a população, ou de garantir básica e praticamente uma forma de segregação racial. Como dissemos páginas atrás, "se, em um momento, a 'mestiçagem' aparece *negativada*, sendo completamente rechaçada, sobretudo por conta da postura eugênica até então predominante, que exigia a tentativa de manutenção da 'pureza' das raças, como expressa, por exemplo, a obra A Cura da Fealdade (1923), do farmacêutico e escritor eugênico Renato Kehl; em outros momentos, ela vai aparecer *positivada*, como uma das possíveis soluções para o embranquecimento da população, que se transformou mais tarde em política de Estado".

Agora, se "os novos aportes populacionais multicromáticos derivados dessa miscigenação das raças em estado de desigualdade tendem a se identificar com o segmento dominador e a reforçar os dispositivos de dominação postos em prática por ele", como nos afirma Moore, a questão é que estes, ainda que *não miscigenados*, se identificarão com o segmento dominante, branco, através de mecanismos ideológicos. Nesse sentido, a miscigenação enquanto política será sempre uma "faca de dois gumes", do ponto de vista do colonizador branco, pois, por um lado, pressupõe a mistura de uma pretensa "raça superior" com uma "inferior", que é odiada, assustadora, gerando indivíduos "impuros" e "degenerados", como a tradição literária brasileira didaticamente "demonstrou". Pelo outro lado – a não ser que se suponha que a mistura entre as raças sempre irá gerar indivíduos fenotipicamente semelhantes aos brancos – você pode acabar por aumentar, e não atomizar, o segmento negro, como é também o caso brasileiro.

Por fim, para Moore (2007, p. 277-278):

> A América "Latina" toda funciona segundo uma ordem sociorracial pigmentocrática; um contexto social no qual as diferenciações da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios, da configuração do nariz, entre outras características, determinam o status coletivo e individual das pessoas. Essas diferenciações, obtidas mediante o fracionamento incessante do segmento dominado, são o resultado de uma política deliberada de miscigenação. A ordem hierárquica neste tipo de sociedade gira em torno de dois pólos excludentes; entre estes, existe um enorme terreno movediço feito de "identidades" nebulosas, inconclusas, flutuantes e desconexas, cujo único referente é o segmento julgado racialmente "superior". A complexidade inerente aos modelos pigmentocráticos, em geral, reside na extraordinária imbricação que eles promovem entre os setores do segmento dominante e os setores atomizados da raça dominada. Essa imbricação, irrecusável e permanente, fundamentalmente clientelista, é promovida por uma série de instâncias ideológicas erigidas com o fim de "lubrificar"

> as relações de coexistência dos segmentos raciais colocados em posições fixas de superioridade e de inferioridade em todas as esferas. Na América "Latina", essas instâncias ideológicas convergiram para a formação de um mito-ideologia guarda-chuva, designado de "democracia-racial"[298]; ou seja, uma ordem pigmentocrática de dominação, fenotipofóbica, fenotipocêntrica e miscigenadora, geradora de preconceitos raciais e desigualdades sociais que são permanentemente negados ou escondidos.

Para o autor, uma ordem sociorracial pigmentocrática, é característica do modelo tipológico ibero-americano, portanto, o nosso caso brasileiro estaria inserido neste contexto. O que definiria este padrão tipológico de racismo seria exatamente a centralidade do fenótipo negróide, tendo como elemento chave a cor da pele, isto é, quanto mais escura for, menor é passagem social e mais perto se está da dimensão do "Outro-Total", o que é verdade. Soma-se à cor da pele, todos os outros traços negróides descritos pelo autor (textura do cabelo, forma dos lábios, configuração do nariz etc.). Esse caminho argumentativo, em si, não está errado, porque essa "pigmentocracia" existe. O problema é que este caminho nos leva a crer que essa tipologia de racismo "pigmentocrático" tem origem diferente do modelo tipológico anglo-saxônico, "biologizante", citado pelo autor.

Peguemos brevemente o caso norte-americano para refletirmos. Neste país central do capitalismo, imperou durante longos anos a regra da "hipodescendência" ou, como ficou popularmente conhecida, a *one-drop rule* (uma gota de sangue negro bastaria para a pessoa ser considerada negra e ficar impedida de se casar com alguém "puro", por exemplo). A diferença na manifestação do racismo antinegro neste país seria um dos exemplos que atestariam a diferente origem deste "tipo-ideal" de racismo.

Apesar da grande persistência histórica desta *one-drop rule*, será que nos EUA, tal como no Brasil, não existiu uma "ordem sociorracial pigmentocrática"? Pensemos: durante a Guerra da Secessão (1861-1865), com a vitória do norte já apontada, a abolição da escravidão é assinada por Abraham Lincoln em 1863. Pouco tempo depois são aprovadas as famosas leis *Jim Crow*, institucionalizando a segregação racial; foram leis que ficaram vigentes a partir do ano de 1876. Desde antes desse período, mas intensificado a partir de tais leis, a prática corriqueira do *blackface*[299] – atores brancos que se "fantasiavam" de negro, pintando o rosto de

[298] O autor somente não explica como.

[299] Cuja origem está diretamente vinculada com o nome "*Jim Crow*". Este era um personagem do "comediante" norte-americano Thomas Dartmouth Rice (1808-1860), que o criou a partir de uma visita ao sul do país para buscar inspiração para suas "novas criações artísticas". Foi nesta ocasião que ouviu falar de que senhores brancos comparavam seus escravizados à ave corvo (em inglês "*crow*"). Além disso, parece que os escravizados sempre falavam de uma entidade lendária chamada "*Jim Crow*", cantando uma música em sua homenagem. *Daddy Rice*, como era conhecido o ator, pega esta história para assim então, criar o primeiro *Blackface*. O faz lançando a sua

preto – mas não só. Engrossavam a boca utilizando exageradamente um batom ou uma tinta vermelha na boca; além disso, encrespavam o cabelo ou utilizavam uma peruca de cabelo crespo e, por muitas vezes, ainda utilizavam um nariz falso, de massa, borracha ou plástico, alargando-o em demasia. A corriqueira prática do *blackface* é apenas um exemplo bastante revelador de que nos EUA, a "pigmentocracia" pensada por Moore (2007), também estava vigente.

Outro exemplo ainda mais revelador versa sobre a dimensão da segurança pública e a atuação das forças armadas e policiais dos EUA para com os indivíduos das diferentes raças. Será que o policial (branco ou negro) norte-americano, ao fazer uma abordagem, procura saber se a pessoa possui algum descendente negro na família, ainda mais de qual geração seria? Parece-nos, obviamente, que não. Assim como no Brasil, o tratamento policial é tão mais violento e letal quanto mais traços negróides o sujeito tiver! Será, talvez, que mães negras norte-americanas não sabem, infelizmente, que devem preparar de maneira diferenciada seus filhos que possuem mais traços negróides, para que estes saibam lidar com alguma frieza com a polícia em situações de risco e vulnerabilidade? Sob pena de poderem ser brutalmente exterminados?[300] Acreditamos que elas sabem disso. Será também que a polícia seria capaz de confundir o celular na mão de um homem branco com uma arma, chegando ao ponto de, na dúvida, optar pela sua execução? Já que a regra é simples: se é preto, na dúvida, executa! (e neste caso, indiscutivelmente, preto *socialmente lido* enquanto preto).[301] Ou ainda, antes de atirar, será que o policial tentaria confirmar se existiria alguma gota de sangue negro nas veias de um sujeito (socialmente lido enquanto) branco, que talvez pudesse ter um bisavô negro? Acreditamos que não também.

Não à toa, por conta da "pigmentocracia" norte-americana, o importante movimento *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam) emergiu com tanta força e hoje cumpre importante papel na correlação de forças política norte-americana. Estes são apenas alguns exemplos que visam demonstrar a fragilidade do método weberiano empunhado por Carlos Moore (2007). As coisas são contraditórias, não encará-las desta forma, abstraindo-se das

---

versão da música dos escravizados, em 1832, chamada "*Jump Jim Crow*". *Rice* cantava e dançava, caricaturado de "negro", satirizando os negros enquanto "burros", "bobos", "infantis" e "esfarrapados". Seu personagem fez tanto sucesso no país que "Jim Crow" acaba virando a própria representação do negro norte-americano, quase um sinônimo, um xingamento, símbolo da "inferioridade" dos negros. Tão forte, que batizou o nome do conjunto de leis que institucionalizou a segregação racial nos EUA.

[300] Sobre alguns dos casos de extermínio de negros pela polícia norte-americana, ver sobre em: https://oglobo.globo.com/mundo/cinco-casos-de-negros-mortos-pela-policia-nos-eua-15811817. Acesso em: 10/05/2018.

[301] Ver sobre em: https://g1.globo.com/mundo/noticia/policia-mata-homem-negro-armado-com-celular-na-california.ghtml. Acesso em: 10/05/2018.

contradições, elegendo apenas alguns elementos "essenciais" para a análise, só é possível retratar traços muito específicos e fragmentados de uma realidade.

Por exemplo: Moore (2007) afirma que o que caracteriza o modelo tipológico "anglo-saxônico" é a biologização da raça, que acaba por se expressar num segregacionismo racial ostensivo. Entretanto, ao mesmo tempo, este modelo típico-ideal também é "pigmentocrático", como acabamos de ver. Por sua vez, o modelo tipológico "ibero-americano" – para o autor, exemplo de um regime tipicamente "pigmentocrático" – também teve diversas dimensões da *biologização da raça*, tendo como exemplo mais palpável o próprio movimento eugênico brasileiro, que chegou a se expressar, nada mais nada menos, do que na Constituição de 1934: "Art. 138. Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: [...] b) estimular a educação eugênica [...]" (BRASIL, 1934)[302]; expressando-se também nas políticas de imigração, como já vimos.

A biologização da raça no Brasil, não conduziu a dinâmica racial local para a segregação formal, como nos EUA, ainda que esta estivesse e ainda esteja dada nas entrelinhas, tornando o nosso racismo brasileiro "ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente nos seus objetivos", como nos disse Clóvis Moura. Este processo ficou conhecido como o mito da democracia racial. Se todo mito esconde alguma coisa, parte do que este não revela é justamente a nossa segregação racial, histórica e cotidiana, ainda que não formal. Em tempos de crise, esta segregação racial fica exposta para além daqueles que já a vivem cotidianamente, dentro e fora das comunidades, periferias e favelas do país. Portanto, do ponto de vista metodológico, vejamos o que o grande filósofo István Meszáros (1930-2017) tem a nos dizer:

> É particularmente importante, a este respeito, o modo pelo qual o tipo weberiano de abordagem "sistemática" (baseada em definições) das contradições historicamente específicas da sociedade capitalista as ***desistoriciza***, transformando as características estruturais e as implicações explosivas de uma ordem social antagônica em uma matriz categorial na qual a "modernidade" (com seus "dissabores") e a "racionalização" (considerada responsável por tais dissabores e "desencantos") ocupam a posição central. Foi isto que se tornou tão influente depois das duas guerras mundiais, não apenas na "teoria crítica" alemã, mas no desenvolvimento do pensamento europeu em geral, com suas ligações cada vez maiores com as tendências (e instituições) ideológicas e intelectuais dos Estados Unidos (MESZÁROS, 2004, p. 76-77).

Como vimos, o racismo é resultado de um processo de racionalização ideológica das relações sociais de produção e reprodução da vida, no contexto de uma sociedade baseada economicamente no escravismo, sendo este especificamente negro. Portanto o racismo é expressão invertida de um mundo invertido. Como nos mostrou Meszáros (2004), a

[302] Disponível em: Constituição34 (planalto.gov.br). Acesso em: 02/05/2018.

"racionalização" passa a ser a grande culpada, não a base que possibilitou essa racionalização. A expressão de algo passa a ser considerada a "responsável por tais dissabores e 'desencantos'", e não este algo mesmo. Por isso, a expressão ideal ("racionalização", no caso, o próprio "ódio racial") passa a ocupar a posição central da análise. Isto explica a *cultura como centro*. Esta é a perspectiva culturalista do racismo.

Concluímos, por fim, que a afirmação de Moore (2007), inscrita na epígrafe deste capítulo, de que a singularidade da dinâmica do racismo é construída "historicamente" e não ideologicamente é frágil e incorreta, por alguns motivos, que serão agora por nós elencados: a) seu conceito de história, na verdade, *desistoriciza*, justamente por ser *poli-histórico* (o que o permite encontrar "proto-racismos" e "tipos de racismo", bem como Weber encontrou "proto-capitalismos" e "tipos de capitalismo"; b) a sua interpretação culturalista, seletiva e arbitrária, acaba por *deseconomizar* a história e *desestoricizar* a economia e; c) justamente por utilizar e, sobretudo, *radicalizar* o método weberiano "típico-ideal", isto é, a escolha de fragmentos de elementos históricos que justificam o seu argumento, feita a partir dos valores e juízos de sua própria visão de mundo, recorrendo muitas vezes ao que poderíamos chamar de "arte da tesoura"[303] – literalmente recortando das formulações dos autores apenas o que lhe interessa –, seja para descartar algo ou, seja para aproveitar; d) encontra um fio condutor que liga diretamente a escravidão antiga, sobretudo aquela perpetrada pelo império árabe, à escravidão moderna e; e) ao fazer isso, não é capaz de encontrar as bases materiais, ontológicas, do racismo, considerando sua origem, portanto, vinculada a tempos *imemoriais* e *irreproduzíveis*; e, por fim, f) fundamenta o racismo dentro de um mecanismo de "ódio" e "medo", através de um *determinismo ambiental*, a partir da Glaciação Würm, conformando permanentemente a cultura europeia enquanto violenta. Ainda sugere, *literalmente*, em conjunto com Cheikh Anta Diop a possibilidade de uma determinação *essencialmente biológica* do ódio racial branco contra o negro. Para além disso, ao colocar a *cultura no centro* de sua análise, acaba por *autonomizar o momento ideal do ódio racial*, constituindo-se, portanto, enquanto um fenômeno *insolúvel*, ou, em outras palavras, ***eterno.***

Reafirmamos a perspectiva que compreende o racismo como ideologia, isto é, de que o racismo tem uma base material muito bem definida, o período de acumulação primitiva de capital, o sistema colonial e a colossal escravização de negros e negras africanas a partir do

[303] Ver sobre em: BRANT, Vinícius Caldeira. Nota sobre as interpretações burocráticas da burocracia ou as artes da tesoura. **Estudos CEBRAP**, n. 17, São Paulo, 1976. Brant, professor titular de sociologia da UFMG, foi, antes disso, militante da Juventude Universitária Católica, da Ação Popular e Presidente da UNE.

século XVI, constituindo-se, em terras brasileiras, enquanto modo de produção escravista colonial, exclusivamente negro. A alienação do corpo negro, a sua coisificação total[304], constitui, portanto, as bases do que viria a ser a ideologia do racismo. Tal ideologia só pode ser expressão ideal de um momento muito particular da divisão social do trabalho, ou seja, a divisão racial internacional do trabalho, causando o estranhamento racial que se voltaria enquanto uma força hostil contra a humanidade, sobretudo e determinantemente, o segmento negro.

Neste exato sentido, racismo não pode ser confundido com xenofobia, "proto-racismos", ou até com os diversos preconceitos pulverizados que existiram ao longo da história humana, que podem ter derivado de diferentes formas históricas de escravismos inclusive e, que submeteram povos negros e também os não negros. Se estas premissas são verdadeiras, o racismo não poderia ser um fenômeno *eterno*, mas sim fruto da modernidade capitalista, um momento histórico muito bem determinado. Portanto para nós e, justamente por isso, ele é passível de ser superado, necessariamente num sentido anticapitalista, já que ele próprio é histórico-estrutural e estruturante da sociabilidade capitalista, possuindo funções vitais para a sobrevivência deste degradante modo de produzir e reproduzir a vida. Como entendemos que o fim do racismo só é possível com o fim do capitalismo, e vice-versa, se torna indispensável para nossa análise, melhor articular as dimensões de raça e de classe, num sentido não somente anticapitalista, mas, sobretudo, revolucionário e socialista.

Por fim, mas não menos importante, gostaríamos de tecer mais algumas notas sobre o método de Carlos Moore (2007). Queremos chamar a atenção dos leitores e leitoras para mais uma possível camada de ecletismo nas formulações do autor que agora estudamos, mas que nos parece guardar, de fato, algum nível de aderência. Neste caso, uma possível associação com as ferramentas metodológicas da psicologia analítica, criadas pelo médico suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), um dos discípulos mais proeminentes e destacados de Freud[305], que rompe com o mesmo justamente por divergências, dentre outras coisas, no entendimento da natureza da dimensão inconsciente da mente humana. Para Freud o inconsciente é um espaço de nossa psique reservado ao depósito de conteúdos pulsionais primários reprimidos, recalcados, isto é, aparentemente uma dimensão apenas interna da psique para problemas pessoais. Entretanto,

[304] E por isso, sua quase completa desumanização. Não completa graças aos milhares de negras e negros resistentes, insurgentes e revolucionários, que não aceitaram tal condição e lutaram até o fim, deixando um gigantesco legado de exemplos e experiências, que ainda carece de mais atenção e estudo.

[305] Jung chegou a ser considerado o "Príncipe da Psicanálise", por Freud. Ver sobre em: https://www.youtube.com/watch?v=JeBU4hMow1A&t=608s&ab_channel=ChristianDunker. Acesso em: 20/10/2022.

para Freud, existe no núcleo do ego o que ele chama de "herança arcaica" da mente humana, o que nos parece mostrar, como já mencionado no capítulo anterior, que o conceito freudiano de inconsciente está mais para uma síntese de fatores internos (pulsionais e individuais) e externos, através dessa chamada "herança arcaica" (históricos, sociais e culturais, portanto, coletivos)[306]. Para Jung (2021, p. 22):

> Há, ainda, certos acontecimentos de que não tomamos consciência. Permanecemos, por assim dizer, abaixo do seu limiar. Aconteceram, mas foram absorvidos subliminarmente, sem nosso conhecimento consciente. Só podemos percebê-los em algum momento de intuição ou por um processo de intensa reflexão que nos leve à subsequente compreensão do que *devem* ter acontecido. E apesar de termos ignorado originalmente a sua importância emocional e vital, estas mais tarde brotam do inconsciente como uma espécie de segundo pensamento. Este segundo pensamento pode aparecer, por exemplo, na forma de um sonho.

Os sonhos, para a teoria junguiana, são materiais de central relevância, "pois quando se deseja investigar a faculdade humana de produzir símbolos, os sonhos são, comprovadamente, o material fundamental e mais acessível para isso" (JUNG, 2021, p. 34). Portanto, para que sua psicologia analítica faça sentido, "é necessário aceitarmos que o sonho é uma expressão específica do inconsciente." (JUNG, 2021, p. 34). Nesse tocante, Jung (2021) não teve nenhum problema em reconhecer que o mérito da descoberta da importância do estudo dos sonhos para a prática do psicólogo, foi de Freud:

> Sigmund Freud foi o pioneiro nessa matéria, o primeiro cientista a tentar explorar empiricamente o segundo plano inconsciente da consciência. Trabalhou baseado na hipótese de que os sonhos não são produto do acaso, mas que estão associados a pensamentos e problemas conscientes. Essa hipótese nada apresentava de arbitrária. (JUNG, 2021, p. 25).

Diferentemente de Freud, que subdividia a mente humana de maneira mais genérica em duas grandes dimensões, isto é, a consciente e a inconsciente, Jung (2021) a subdividia em pelo menos três grandes partes: consciente, inconsciente pessoal e inconsciente coletiva. Para o nosso debate metodológico com Carlos Moore (2007), o que nos interessa de fato é esta última. Mas antes, vejamos o que Jung (2021, p. 12) nos apresenta acerca dessas duas dimensões inconscientes:

> Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo *inata*. Esta camada mais profunda é o que chamamos de *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos,

[306] Veremos que Jung interpreta tal conceito – "herança arcaica" – de uma maneira particularmente diferente. E tal diferença nos será bastante reveladora para o nosso ponto de reflexão metodológica de Carlos Moore (2007).

> constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.

Jung (2021) busca se diferenciar de Freud em seu conceito de inconsciente no seguinte sentido:

> A princípio o conceito do inconsciente limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos. O inconsciente, em Freud, apesar de já aparecer – pelo menos metaforicamente – como sujeito atuante, nada mais é do que o espaço de concentração desses conteúdos esquecidos e recalcados, adquirindo um significado prático graças a eles. Assim sendo, segundo Freud, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal[307], muito embora ele tenha chegado a discernir as formas de pensamento arcaico-mitológicas do inconsciente (JUNG, 2014, p. 11).

Notamos que a interpretação realizada por Jung (2021) acerca dessa passagem em particular do Freud, sobre a "herança arcaica" da mente humana, guarda particularidades que se diferem de nossa própria interpretação. Freud produz uma teoria que busca compreender o indivíduo, ponto. Na dimensão do inconsciente não é diferente. Entretanto, o próprio Freud nos dá uma boa margem para interpretar que no seu conceito de inconsciente, existem forçar sociais, logo externas, operando, através do seu conceito de "herança arcaica". A questão é que: onde enxergamos um conteúdo histórico, social e cultural (de um determinado tempo histórico, capitalista, que Freud ultrageneralizava), Jung (2021) vai encontrar um conteúdo inato, porque baseado em estruturas psíquicas desenvolvidas filogeneticamente[308], desde os tempos mais longínquos, primitivos e, que se repete em todos os seres humanos. Na interpretação de Jung (2021, p. 82):

> Precisamos levar em conta o fato (primeiramente observado por Freud) de que num sonho muitas vezes aparecem elementos que não são individuais nem podem fazer parte da experiência pessoal do sonhador. A estes elementos, como já mencionei antes, Freud chamava "resíduos arcaicos": formas mentais cuja presença não encontra explicação na vida do indivíduo e que parecem, antes, formas primitivas e inatas, representando uma herança do espírito humano.

A partir deste entendimento base, o método da psicologia analítica é construído enquanto um método *comparativo*, que vai buscar comparar a psique do homem moderno (paciente da terapia) e suas imagens oníricas com a psique do homem primitivo coletivo, através de seus mitos, contos de fadas, "imagens primordiais" e etc. Isso é: "o pesquisador experiente da mente humana também pode verificar as analogias existentes entre as imagens oníricas do homem moderno e as expressões da mente primitiva, as suas "imagens coletivas" e os seus

[307] "Freud modificou seu ponto de vista fundamental aqui indicado em trabalhos posteriores: a psique instintiva foi por ele designada como "id" e o superego" correspondente ao consciente coletivo, em parte consciente e em parte inconsciente (reprimido) pelo indivíduo." (JUNG, 2014, p. 11)

[308] Basicamente, se refere ao desenvolvimento evolutivo, no caso, do gênero humano, desde os tempos primitivos.

motivos mitológicos" (JUNG, 2021, p. 82). Justamente porque "assim como o biólogo necessita da anatomia comparada, também o psicólogo não pode prescindir da 'anatomia comparada da psique'" (JUNG, 2021, p. 82). Tais "imagens coletivas" ou "primordiais", fixadas na mente humana – inconscientemente coletiva – desde os tempos imemoriais até os dias de hoje, só podem aparecer para nós de alguns jeitos específicos. O principal deles é através dos sonhos. Os sonhos constituem, para Jung (2021), a forma primordial (não a única) de comunicação do inconsciente com o consciente, através de imagens. Isso, para Jung (2021), são os *arquétipos*.

> O meu ponto de vista sobre os "resíduos arcaicos", que chamo de "arquétipos" ou "imagens primordiais", tem sido muito criticado por aqueles a quem falta conhecimento da psicologia do sonho e da mitologia. O termo "arquétipo" é muitas vezes mal compreendido [...] O arquétipo é uma tendência a formar essas mesmas representações de um motivo – representações que podem ter inúmeras variações de detalhes – sem perder a sua configuração original. Existem, por exemplo, muitas representações do motivo *irmãos inimigos*, mas o motivo em si conserva-se o mesmo [...] O arquétipo é, na realidade, uma tendência instintiva, tão marcada como o impulso das aves para fazer seu ninho e o das formigas para se organizarem em colônias. (JUNG, 2021, p. 83).

De maneira simples e direta, "para aquilo que nos ocupa [...] no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos. (JUNG, 2014, p. 13).

Feito o caminho até aqui, o que tudo isso tem a ver com a temática metodológica de Carlos Moore (2007)? Bem, vejamos. Parece-nos que três citações do autor, com bastante poder de síntese, serão suficientes para servirem-nos de exemplo para tal possibilidade. Para quem não lembra, Carlos Moore vai afirmar categoricamente que o motivo causador do racismo ***é o próprio fenótipo dos povos denominados negros***, que suscitaria o ódio racial, cujas as raízes desse processo, estariam, há muito, perdidas no tempo.

> Parece suficientemente óbvio que o racismo corresponde a uma forma específica de *ódio*; um ódio peculiar dirigido especificamente contra toda uma parte da humanidade, identificada a partir de seu fenótipo. *É o fenótipo dos povos denominados negros que suscita o ódio*: um ódio profundo, extenso, duradouro, cujas raízes se perdem na memória esquecida da Humanidade e que remetem a *insolúveis* conflitos longínquos. (MOORE, 2007, p. 282-283, grifo nosso).

Quais seriam, então, os mecanismos que permitiram a transcendência dessa emoção/sentimento (ódio profundo)? Isto é, em linhas gerais, a mesma emoção/sentimento ao se deparar visual/imageticamente com a pessoa de pele escura, cor preta, em qualquer época e em qualquer lugar? Pela ótica de Moore (2007) e Diop, nos parece que algum mecanismo, talvez filogenético, foi capaz de fixar tal imagem no inconsciente coletivo da humanidade,

constituindo assim um *arquétipo*[309], que segue sendo repassado no tempo através de incontáveis mitologias; religiões; filosofias e etc.

> Primeiro, que a hostilidade e o medo da cor especificamente negra é um fenômeno francamente universal que se encontra nos mitos e nas culturas de praticamente todos os povos não-negros. Essa primeira constatação, facilmente verificável por intermédio do exame dos *mitos arquetípicos* dos povos euro-semitas da Europa e do Oriente Médio, sugere, indubitavelmente, a ocorrência, em *épocas longínquas*, de graves conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos nessas regiões. Não vemos outra explicação válida para a ubiquidade da repulsa e do medo que causa a cor negra: "luto", "tenebroso", "maléfico", "perigoso", "diabólico", "pecado", "sujo", "bestial", "primitivo", "inculto", "canibal", "má sorte"... (MOORE, 2007, p. 50).

Portanto, o autor parece demonstrar acreditar na, e, creditar à força simbólica (e prática) da imagem colorida de preto, melanodérmica, a *gênese* do racismo bem como a sua resiliência no tempo e sua ubiquidade no espaço. Que não poderia partir de elaborações conscientes, portanto, inconscientes. Não de cunho pessoal, mas exatamente coletivo, desde os tempos primevos. Vejamos como fala o próprio Moore (2007, p. 280-281):

> A gênese desses dois fenômenos [racismo e sexismo] não parte de elaborações intelectuais conscientes, mas de conflitos longínquos, cujas origens se perdem no fundo do tempo, *persistindo na consciência contemporânea sob forma fantasmática, simbológica e atemporal*. A dinâmica própria do racismo se desenvolve dentro do universo de atitudes, valores, temores e, inclusive, ódios – mesmo quando inconfessos –, infiltrando-se em cada poro do corpo social, político, econômico e cultural. Ambos os fenômenos surgiram historicamente de uma só vez, a partir de condições *sui generis* e *irreproduzíveis*, mas que se replicaram ao longo do tempo. (grifo nosso).

Talvez Jung (2021) apresente alguns caminhos para Carlos Moore (2007), no exato sentido de encontrar possíveis saídas para os dilemas raciais elencados pelo autor ao longo do trabalho, a partir da forma particularmente culturalista que orienta a sua formulação dos problemas:

> E quantas pessoas ainda são dominadas por preconceitos irracionais, por projeções e ilusões infantis? Um quadro realista da mente humana revela que ainda subsistem muitos desses traços primitivos agindo como se nada tivesse acontecido nos últimos quinhentos anos. É essencial examinarmos bem esse ponto. O homem moderno é, na verdade, uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de uma evolução mental milenária. E é desse ser, resultante da associação homem-símbolos, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado. O ceticismo e a convicção científica coexistem nele, juntamente com preconceitos ultrapassados, hábitos de pensar e sentir obsoletos, erros obstinados e uma ignorância cega. São esses seres humanos, nossos contemporâneos, os produtores dos símbolos que cabe a nós, psicólogos, investigar. Para explicar esses símbolos e o significado deles, é vital estabelecermos se as suas representações acham-se ligadas a experiências puramente pessoais ou se foram particularmente escolhidas pelo sonho de uma reserva de conhecimentos gerais conscientes. (JUNG, 2021, p. 121).

[309] A partir da teoria de Jung (2014; 2021), propondo o que ele mesmo não propôs, poderíamos batizar arquetipicamente, do ponto de vista do branco, de "O Conquistador" (ou "Explorador) e, do ponto de vista do negro de "O Estrangeiro" ("O Outro" ou "O Outro Total"). Ou ainda, do ponto de vista da relação de ambos, "Irmãos inimigos".

Carlos Moore (2007), como vimos, acaba expressando um perfil eclético do ponto de vista teórico, demonstrando buscar inspirações sobretudo em Weber (1979) e Diop. Por vezes, desautoriza a sociologia compreensiva de Max Weber (1979) por realizar inúmeras generalizações, além de determinações, pela influência de Diop. Entretanto, pode ser que através de Weber (1979), Moore (2007) tenha chegado à Jung, consciente ou inconscientemente, deslizando através de Immanuel Kant, que é um dos pressupostos fundamentais da teoria weberiana, como veremos logo a frente, justamente por este ser uma espécie de continuador – ainda que de maneira precária, segundo Jung – da tradição platônica de que as ideias são preexistentes, ou em termos propriamente kantianos, de que elas existem "a priori", mas que só podem se realizar através da experiência subjetiva dos indivíduos. Vejamos como o próprio Jung (2014, p. 151) nos fala desse caminho:

> Significativamente, a teoria das categorias de Kant, a qual sufoca já no embrião qualquer tentativa de retomada de uma metafísica em seu sentido antigo, prepara por outro lado um renascimento do espírito platônico: uma vez que não pode haver uma metafísica que ultrapasse a capacidade humana, não existe também qualquer conhecimento empírico, o qual já não esteja aprioristicamente preso e limitado por uma estrutura cognitiva [...] o pensar, a razão, a compreensão etc., não são processos autônomos, livres de qualquer condicionamento subjetivo, apenas a serviço das eternas leis da lógica [...] Kant foi um fator decisivo de sua *Crítica da razão Pura*.

Contudo, essa relação entre "a priores" e a realização prática de tais "ideias primordiais" somente através de uma subjetividade específica[310], com funções psíquicas agregadas e subordinadas a uma personalidade, em hipótese alguma – para esta tradição que parece estranhamente unificar Platão, Kant, Weber (1979), Jung (2014; 2021), Diop e Carlos Moore (2007) – desautoriza o fato de que, para eles "há um fator apriorístico em todas as atividades humanas, que é a estrutura inata da psique, pré-consciente e inconsciente" (JUNG, 2014, p. 85).

Para o caminho que agora trilharemos, será interessante notar um outro aspecto metodológico, agora da tradição marxista, isto é, a noção de *superação por incorporação*. Acabamos de tecer uma dura crítica ao método "compreensivo" de Max Weber (1979), de "tipo ideal", mas, iniciaremos o caminho *sintético* de nossos estudos justamente a partir das formulações de Georg Lukács que, em seu escopo teórico – *solidamente marxista* – indiscutivelmente superou os enormes limites da forma metodológica "compreensiva" – além de *resignadamente burguesa* –, contudo, o fez, incorporando diversos elementos, nos seus próprios termos[311], de seu antigo mestre, justamente... Max Weber.

---

[310] "Nenhum símbolo onírico pode ser separado da pessoa que o sonhou, assim como não existem interpretações definidas e específicas para qualquer sonho" (JUNG, 2021, p. 61).

[311] Tal como Marx fez com: Hegel, Feuerbach, Ricardo, os socialistas utópicos e outros.

Parte 5. Raça em classe

"No mundo moderno, a luta das raças,
tornou-se parte integrante da luta de classes.
Em outras palavras: o problema racial é simultaneamente
um problema de classes"[312]
Kwame Nkrumah

"Ele [o trabalhador inglês] *aprecia os preconceitos sociais,*
religiosos e nacionais contra os trabalhadores irlandeses.
A sua atitude é muito parecida a dos 'brancos pobres'
em relação aos negros nos antigos estados escravistas dos EUA.
Este antagonismo é mantido vivo artificialmente,
e é intensificado pela imprensa, o púlpito, os jornais cômicos,
em resumo por todos os meios à disposição das classes dominantes.
Este é o segredo da impotência da classe trabalhadora [...]
É o segredo pelo qual a classe capitalista mantém seu poder.
E essa classe é plenamente consciente disso"[313]
Karl Marx

5.1. Brasil colonial, capital e classe trabalhadora: tudo ou nada, todos ou ninguém[314]

Zumbi dos Palmares, grande liderança e principal referência nacional de ousadia e luta organizada da história desse país, é assassinado em 1695 e exposto em praça pública para servir de exemplo, "encerrando um período de revoltas de escravos no Nordeste que dura desde 1597" (MOREIRA, 2017, p. 10). A experiência da República de Palmares[315] já sinalizava uma práxis

[312] *Luta de classes na África*, 2016, p. 40.
[313] Famosa carta de 9 de abril de 1870 a Meyer e Vogt. Segundo Alex Callinicos (2000, n.p.) "Marx compreendeu o modo pelo qual as divisões raciais entre trabalhadores 'nativos' e imigrantes poderiam enfraquecer a classe trabalhadora" e "Na carta Marx procura explicar porque a luta irlandesa pela autodeterminação era uma questão vital para a classe trabalhadora britânica".

[314] Em referência ao poema brechtiano "Todos ou ninguém".
[315] "A República ficava situada – segundo documento com relação das guerras feitas aos negros – numa superfície de 60 léguas, onde se espalhavam suas cidades (mocambos) da seguinte forma: a 16 léguas de Porto Calvo ficava

política que, de algumas maneiras, transcendia à raça. Indiscutivelmente Palmares foi uma unidade social, cultural e política negra, com orgânicos laços com as culturas africanas, sobretudo da região de Congo-Angola, mas a participação de "mulatos" e indígenas[316] e, em menor escala, até de brancos e brancas[317], na vida da comunidade palmarina, vem sendo mostrada pela historiografia, arqueologia e sociologia, ainda que estudos mais aprofundados estejam em andamento. Segundo o historiador e professor da UFBA, José João Reis (1996, p. 16):

> Como se repetiu em muitos outros quilombos, esta população não era constituída apenas de escravos fugidos e seus descendentes. Para ali também convergiram outros tipos de trânsfugas, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, ou simples aventureiros, vendedores, além de índios pressionados pelo avanço europeu. Mas predominavam os africanos e seus descendentes. Ali, africanos de diferentes grupos étnicos administraram suas diferenças e forjaram novos laços de solidariedade, recriaram culturas. Apesar da falta de dados mais diretos, considerando a direção do tráfico atlântico na época, supõe-se que Palmares foi predominantemente um cadinho de grupos originários do Centro-Sul da África, gente de grupos linguísticos kikongo, kimbundu, ovimbundo e outros da região Congo-Angola. O próprio termo quilombo derivaria de ki-lombo, uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), estes formados por gente de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico. Teria sido de fato depois de Palmares que o termo quilombo se consagrou como definição de reduto de escravo fugido. Antes se dizia mocambo. Mas lá também esteve presente a cultura do Novo Mundo. Escavações arqueológicas atualmente em curso na Serra da Barriga têm recolhido um grande volume de cerâmica indígena, o que pode significar uma presença indígena mais importante do que até agora se admitiu, ou a adoção intensiva pelos palmarinos da cultura material nativa.

---

o mocambo do Zumbi; ao norte deste, afastado 5 léguas, o do Arotirene; a leste, localizavam-se dois mocambos conhecidos pelo nome de Tabocas. Ao nordeste deste, distante 14 léguas, ficava o de Dambraganga, e a 6 léguas para o norte o de Subupira, quartel-general dos negros; ao norte de Subupira, afastado 6 léguas, a cerca real do Macaco, capital da República, com 1.500 casas; 5 léguas para o oeste da capital ficava localizado o mocambo de Osenga e a 9léguas de Serinhaém a cerca de Amaro. A 25 léguas de Alagoas, para o nordeste, o mocambo de Andalaquituche, além de inúmeros outros menores que se espalhavam pelas vizinhanças dos mais importantes." (MOURA, [1959] 1988, p. 206)

316 "O quilombo não estava constituído apenas de negros, nem somente de escravos. Gaspar Barleus referia-se a 'salteadores' que acorriam aos mocambos e a expedição de Rodolfo Baro (1644), entre os prisioneiros que fêz nos Palmares Grandes, encontrou sete índios e alguns mulatos de menor idade. Cinquenta anos mais tarde, a situação não se modificara muito, pois o governador Melo e Castro, contando o ataque final ao Oiteiro do Barriga (1694), referia-se a "mulatos facinorosos" que aconselhavam os negros e até mesmo a um mouro, 'que para eles fugiu', a quem se deveriam as poderosas fortificações do Zumbi" (CARNEIRO, 1958, p. 62)

317 "O soldado Antônio Garro da Câmara, que tomou parte na expedição de Manuel Lopes (1682), mencionava o rapto de 'algumas mulheres brancas' pelos negros e Luís da Silveira Pimentel, capitão de infantaria do Têrço dos paulistas, referia-se à sua participação na luta pela posse do mocambo de Engana-Colomim, cujo nome sugere a presença de índios nas hostes do Zumbi". (CARNEIRO, 1958, p. 62). Segundo Clóvis Moura: "O rei Ganga-Zumba tinha três mulheres, duas negras e uma mulata, e Zumbi teve mais de uma, havendo a hipótese de que uma delas era branca. A instituição da poligamia nessa capa dominante é incontestável. Mas, em contrapartida, havia também a família poliândrica. Era aquela que funcionava majoritariamente no conjunto da comunidade que não tinha níveis de poder decisório nos assuntos mais importantes." (MOURA, [1959] 1988, p. 209).

Edison Carneiro, em seu clássico "O Quilombo de Palmares" (1958) e Clóvis Moura, em seu também clássico "Rebeliões da Senzala" (1959), argumentam, em linhas gerais, no mesmo exato sentido. Portanto, nos parece que as construções políticas e as conexões interraciais de uma vida comunitária associada de trabalhadores e trabalhadoras se constituem como uma tradição de longa data e duração no Brasil. E, ao passo que o correr do tempo se deu, avanços e recuos existiram nessa unidade heterogênea, entretanto, essa história ganha contornos particularmente novos a partir da conjuntura da última década do século 18 – menos de um século depois da morte de Zumbi e a subsequente desarticulação da República de Palmares – marcada pelo início do período que ficou conhecido como "Segunda Escravidão", indo até o momento da abolição formal da escravidão do Brasil em 1888, como já vimos. Nesse período, o papel do Império do Brasil no sistema-mundo capitalista em franco desenvolvimento – sobretudo a partir da Revolução Industrial inglesa; Independência norte-americana; Revolução Francesa e principalmente da Revolução Haitiana – irá se alterar decisivamente, consolidando também, por fim, no campo da luta política, o entendimento por parte do pólo de explorados e oprimidos da necessária unidade política entre escravizados e livres; entre negros, indígenas, brancos e estrangeiros; homens e mulheres.

Como vimos ao longo do trabalho, Eric Williams (2012) nos serviu de sustentação argumentativa para expor o papel central do sistema colonial e da escravidão negra moderna no financiamento da Revolução Industrial, que inaugura o que Marx chamou de "capitalismo propriamente dito". Mas, as formulações do autor serão questionadas por um conjunto de intelectuais.

Jacob Gorender (2016), por exemplo, apesar de reconhecer o papel do sistema colonial para a acumulação originária de capital e, como consequência disso, o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente europeu, foi um duro crítico do modelo explicativo do trinitário-tobagense, sobretudo para o caso do Brasil. Diria ele:

> A ideia, adianta por Eric Williams e enfatizada por Fernando Novais, segundo a qual o sistema colonial constituiu "a principal alavanca na gestação do capitalismo moderno" ou "elemento decisivo na criação dos pré-requisitos do capitalismo industrial", ***é uma ideia simplista*** em cuja refutação coincidiram Marx e Weber, apesar de divergirem na explicação das origens do capitalismo. (GORENDER, 2016, p. 152, grifo nosso).

Justifica sua posição afirmando que o argumento de Williams (2012) seria válido, de fato, apenas para o caso particular da Inglaterra, ou somente:

> Naqueles países cuja estrutura socioeconômica já vinha sendo antes trabalhada por fatores revolucionários *internos* conducentes ao modo de produção capitalista. Tais fatores internos é que são fundamentais no processo. Uma vez que isto seja levado em conta, justifica-se a posição de Eric Williams, precisamente porque teve em mira a

> conexão do colonialismo com a formação do capitalismo *na Inglaterra*. Porém, se a formação do modo de produção capitalista se beneficiou na Inglaterra da exploração colonialista, o oposto ocorreu com Espanha e Portugal. Nos países ibéricos, a exploração colonialista não favoreceu, mas obstaculizou o desenvolvimento do modo de produção capitalista (GORENDER, 2016, p. 153).

Não nos parece que a perspectiva de Gorender (2016) está errada, mas, incompleta, no sentido de não retirar todas as consequências possíveis de elementos que ele mesmo foi capaz de apontar. De maneira imediata e aparente, o argumento está correto, e o autor vai recorrer primeiro a Adam Smith e, na sequência, ao próprio Eric Williams (2012) para explicar.

> Durante séculos, praticou o Estado português um mercantilismo de tipo inferior, que se contentava com a exploração colonialista e não evoluía no sentido do protecionismo da indústria nacional, como fizeram os Estados inglês e francês. O ensaio protecionista do Conde de Ericeira, no final do século XVII, terminou frustrado e o Tratado de Methuen marcou o triunfo dos interesses agrários opostos à industrialização. Somente Pombal empreenderia, já na segunda metade do século XVIII, o fomento estatal-mercantilista da indústria portuguesa, com resultados não de todo infrutíferos, mas tardios e pouco substanciais. Em consequência, durante toda a erado mercantilismo, atuou Portugal como especialista no comércio de intermediação internacional, no *carrying rade* [sic], sobre o qual escreveu Adam Smith, que retirava o capital de apoio ao trabalho produtivo do próprio país e o desviava para estímulo à produção em outros países. (GORENDER, 2016, p. 153).

Vejamos a continuidade do argumento:

> A produção brasileira deu a Portugal o monopólio da exportação mundial de açúcar na primeira metade do século XVII. Apesar de tão enorme vantagem, não surgiram refinarias em Portugal, ao contrário do que sucedeu com a Holanda, Inglaterra e França, onde a indústria de refino do açúcar envolveu consideráveis investimentos de capital. Cf. Williams, Eric. *Capitalism & Slavery*, cit., p.73-78. (GORENDER, 2016, p. 153-154).

Nos parece que a questão decisiva aí é que, apesar de nunca de maneira formal, mas do ponto de vista econômico, da prática das relações comerciais e produtivas globais, Portugal, por volta da metade do século 18, operava como "uma espécie de semicolônia da Grã-Bretanha" (LOSURDO, 2006, p. 54). Portugal ocupava o segundo lugar em quantidade de posse de escravos, com 700 mil cativos, e a Grã-Bretanha o primeiro, com 878 mil escravos. Segundo Losurdo (2006, p. 54), citando Robin Blackburn, um dos autores da escola da "Segunda Escravidão":

> Boa parte do ouro extraído pelos escravos brasileiros acaba em Londres[318]. Portanto, não há dúvidas de que quem se destaca neste campo pela sua posição absolutamente eminente é o país que está ao mesmo tempo na frente do movimento liberal e que conquistou o seu primado no comércio e na posse de escravos negros exatamente a partir da Revolução Gloriosa

[318] Para além de outros motivos e mecanismos, um processo contínuo de grande endividamento de Portugal com a Inglaterra se deu através das sucessivas guerras que o país enfrentou no contexto europeu medieval. Ver sobre em Parron (2015) e Moura (2014).

Portanto, não nos parece que foram somente as Índias Ocidentais, ou ainda a própria *Commonwealth*, que financiaram a Revolução Industrial inglesa, mas a dinâmica total e contraditória do sistema-mundo que, por sua vez, era dirigida e liderada pela Inglaterra, pelo menos até o amadurecimento e fortalecimento de sua principal colônia, os Estados Unidos da América. Essa dinâmica total nunca foi linear e, a partir de 1790, entram em movimento três importantes atores: o sul dos EUA, o Império do Brasil e a ilha de Cuba enquanto as "três vanguardas da escravidão nas Américas como um subsistema do sistema mundial na conjuntura do mercado integrado de commodities da periferia" (PARRON, 2015, p. 223).

Jacob Gorender (2016) não foi o único crítico de Eric Williams (2012). A escola de pensamento que ficou conhecida como "Nova História Econômica" (*New Economic History*)[319], a partir da década de 1970, basicamente colocou em desuso as teses de Williams (2012). A partir de agora, seguiremos rente ao texto "Capitalismo, escravidão e a economia cafeeira do brasil no longo século XIX"[320], com as boas sínteses, de longo alcance, do importante historiador brasileiro Rafael de Bivar Marquese. Segundo o professor:

> Com o avanço da *New Economic History*, o tipo de análise que Eric Williams propusera em 1944 paulatinamente perdeu espaço. Ainda na segunda metade da década de 1970, os trabalhos inovadores de Pedro Carvalho de Mello e Robert Slenes reviram muitos dos pressupostos que haviam norteado a historiografia sobre a escravidão brasileira do século XIX inspirada em *Capitalism & Slavery*. Com as lentes voltadas ao período posterior à abolição do tráfico negreiro transatlântico, Mello e Slenes demonstraram a lógica econômica do investimento em escravos nas fazendas em café do centro-sul do Brasil até a década de 1880; apontaram para a inexistência de uma contraposição essencial entre a mentalidade empresarial dos senhores de escravos do Vale do Paraíba e a dos fazendeiros do Oeste de São Paulo; acima de tudo, argumentaram que os fundamentos da crise da escravidão brasileira deveriam ser buscados não no avanço das forças produtivas do capitalismo, mas, antes, na perda de legitimidade política da instituição em razão da pressão abolicionista. (MARQUESE, 2013, p. 291)

Para tal escola de pensamento, havia um "novo paradigma", ou seja, estava na política e não na economia o fato determinante do fim da escravidão, isto é, "na luta entre sujeitos

---

[319] "Sua principal característica está no uso da matemática e dos computadores. Nascida praticamente da Escola de Chicago, a "Nova História Econômica" é uma síntese de História, Economia, Estatística e Filosofia. Busca obter, a nível teórico, respostas satisfatórias aos problemas econômicos em várias sociedades concretas. Geralmente, a área de aplicação dessa metodologia é a de transporte e a de escravos, como o ilustram as obras de Fogel, Coatsworth e O'Brien." (MELO, 1983, p. 177).

[320] "Este artigo faz parte de um projeto mais amplo financiado pelo CNPq, e foi originalmente apresentado à Conferência Internacional "New Perspectives on the Life and Work of Eric Williams", realizada em setembro de 2011 no St. Catherine's College, Oxford University, Reino Unido. Também o discutiem seminários realizados no Departamento de História da UNIFESP (setembro de 2011), no Arquivo do Estado de São Paulo (agosto de 2012, Seminário Internacional "Brasileiros e Brasilianistas: novas gerações, novos olhares – Homenagem a Emília Viotti da Costa") e na UFPR (Seminário interno do Programa de Pós-Graduação em História / Linha de Pesquisa Espaço & Sociabilidades, novembro de 2012)." (MARQUESE, 2013, p. 289).

historicamente constituídos", superando uma visão pretensamente "economicista". Portanto, tal perspectiva analítica acabou por cindir aquilo que estava organicamente unificado na obra de Emília Viotti da Costa (1989), uma das principais continuadoras do pensamento de Eric Williams (2012) em língua portuguesa. A historiadora buscou responder os revisionistas, com seu domínio do método materialista histórico e dialético:

> partindo do pressuposto de que são os homens (e não as estruturas) que fazem a história, se bem que a façam dentro de condições determinadas, procurei analisar o processo [de crise da escravidão] nos vários níveis: o econômico, o social, o político e o ideológico, reconhecendo que, embora esses níveis tenham uma relativa autonomia e uma dinâmica que lhes é própria (não sendo possível, por exemplo, reduzir o ideológico ou o político ao econômico), todos eles estão profundamente inter-relacionados (COSTA apud MARQUESE, 2013, p. 292)

Apesar do esforço da professora, os pressupostos metodológicos da Nova História Econômica pareciam ter virado consenso, e "o tema foi dado por resolvido após a década de 1980" (MARQUESE, 2013, p. 292) e, sendo assim, "tornando-se corrente a avaliação de que os achados da *New Economic History* representavam última e definitiva palavra a respeito da natureza das forças econômicas na crise da escravidão brasileira" (MARQUESE, 2013, p. 292). A síntese que o professor apresenta no artigo que agora nos debruçamos vai exatamente na contramão desse consenso – ainda que sem destacar as contribuições ali existentes –, buscando recuperar os pressupostos metodológicos contidos tanto em Emília Viotti da Costa (1989) quanto em Eric Williams (2012), já que "voltar à proposta avançada originalmente por Eric Williams e por aqueles que, como Emília Viotti da Costa, compartilharam seus pressupostos teóricos ainda pode render bons frutos. Entretanto, para tal empreitada:

> Os limites de suas obras devem ser levados em conta, notadamente o descompasso que elas apresentam entre uma conceituação do capitalismo como um fenômeno nacional, confinado ao avanço da industrialização, do trabalho livre e do livre comércio britânicos, e uma concepção mais ampla da economia capitalista como um fenômeno transnacional, algo que seus próprios livros sugerem. Com efeito, ao longo de toda a segunda parte de Capitalism & Slavery, Williams ressaltou a estreita articulação da economia industrial britânica com a economia algodoeira escravista norte-americana, uma articulação que se estendia (em grau menor, claro, mas com implicações semelhantes) às economias escravistas de Cuba e do Brasil. Se, por um lado, as forças da industrialização haviam destruído a escravidão nas possessões britânicas, por outro lado elas estimularam a expansão da escravidão negra nesses outros espaços. Nos termos de Williams, *"o capitalismo britânico destruíra a escravidão nas Índias Ocidentais, mas continuava a prosperar com a escravidão no Brasil, em Cuba e nos Estados Unidos"* [321]. (MARQUESE, 2013, p. 293, grifo nosso).

O argumento de que o desenvolvimento capitalista necessariamente acabaria de imediato com a escravidão, mostrando sua "incompatibilidade" com tal instituição, sempre

[321] "Dupla tese" de Williams (2012).

recaiu sobre o exemplo das Índias Ocidentais Britânicas e no papel do açúcar. O argumento que Marquese (2013) persegue – e, de maneira mais ampla, em conjunto com Dale Tomich, Robin Blackburn (2016), Tâmis Parron (2015) e outros – é justamente o que seria a "tese nº2" da "dupla tese" de Williams (2012), explorando as "descontinuidades das relações entre a economia-mundo capitalista e a escravidão negra nas Américas a partir do exame da economia do café no longo século XIX." (MARQUESE, 2013, p. 293). Tal enfoque se justifica na centralidade que a economia cafeeira vai ocupar tanto na economia brasileira quanto na economia do sistema-mundo ao longo do século 19. Brasil e EUA eram as maiores potências escravistas do novo mundo e, no caso brasileiro, o café foi um dos fatores determinantes para o crescente número de escravos que cada vez mais chegavam ao Brasil:

> O tráfico transatlântico negreiro para o Brasil entre as décadas de 1820 e 1840, sobretudo no período de 1835 a 1850, foi o mais intenso da história do infame comércio para as Américas, estando diretamente articulado à montagem da economia cafeeira brasileira. Ainda que o Brasil não se resumisse aos cafezais do Vale do Paraíba, eles representaram o principal esteio da economia do Império brasileiro, e promoveram, igualmente, a profunda transformação no mercado mundial do artigo. *Entre 1790 e 1888, isto é, do início da Revolução de Saint-Domingue à abolição da escravidão no Brasil, a produção mundial de café aumentou dez vezes.* Até 1790, a colônia francesa produzia cerca de 50% do café mundial, sendo seguida de longe pelas colônias holandesas do Suriname e de Java. Na esteira da revolução escrava, apareceram no mercado novos produtores em larga escala do artigo, como Jamaica e Cuba. As posições que iriam vigorar durante todo o século XIX foram logo decididas: em 1830, o Brasil passou a dominar de forma inconteste a produção mundial de café, secundado apenas por Java. Essa polarização perdurou sem questionamentos até a década de 1880, quando vários países latino-americanos (Colômbia, Guatemala, Costa Rica, México) entraram no mercado mundial, sem, contudo, ameaçarem o lugar do Brasil. *Por fim, vale destacar como a passagem de Saint-Domingue para o Brasil envolveu modificações substantivas nos padrões de exploração da força de trabalho.* Na colônia francesa havia, em 1790, cerca de 158.000 escravos trabalhando em suas *plantations* (grifo do autor) cafeeiras, que produziram naquele ano cerca de 34.500 toneladas métricas. *Quase cem anos depois, o agrônomo holandês C.F. van Delden Laërne estimou que 284.000 escravos trabalhavam nas fazendas de café das províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, produzindo, no entanto, perto de 350.000 toneladas métricas*. Ou seja, enquanto em Saint-Domingue obtinha-se 0.22 toneladas métricas / ano por escravo, no Brasil essa proporção era de 1.23, uma produtividade, portanto, quase seis vezes maior. (MARQUESE, 2013, p. 294-295, grifo nosso).

A Revolução Haitiana desarticula uma das principais bases coloniais de produção agrícola do mundo, sobretudo cafeeira, abruptamente, e uma produtividade que já era alta, ao invés de cair, é realocada e acrescida. Acaba por tomar proporções quase seis vezes maior com a entrada e o arranque dos fazendeiros escravistas do Vale do Paraíba (Ocidental[322] e

[322] Municípios de Areias-SP, Queluz-SP, Bananal-SP, Resende-RJ, Barra Mansa-RJ, São João Marcos-RJ, Piraí-RJ, Vassouras-RJ, Valença-RJ e Paraíba do Sul-RJ.

Oriental[323]); do Oeste Paulista (o "Velho"[324] e o "Novo"[325]), bem como do Vale do Paraíba mineiro[326]. Alguns desses fazendeiros, já marcados pela ideologia do melhoramento, isto é, tornar as terras mais produtivas com vistas ao lucro, mediante a implementação de novas técnicas de trabalho e granjeio da terra, ferramentas, máquinas, sistemas de transporte etc. Para isso, diversos rearranjos foram necessários com relação ao trabalho escravo em um cenário político onde a independência brasileira frente à Portugal, articulada com as pressões da Inglaterra para o fim da escravidão, exigiram a busca por alternativas viáveis ao lucro, temperadas, é claro, pela ideologia do racismo.

Para Marquese (2013), o quase um século da segunda escravidão precisa ser dividido em pelo menos três grandes momentos, localizados na relação entre a particularidade da produção cafeeira e a totalidade da economia-mundo capitalista, "nos quais as interações entre forças globais e forças locais passaram por transformações substantivas". O autor argumenta da seguinte maneira:

> O primeiro momento (décadas de 1790 a 1820) foi marcado pela crise da economia cafeeira construída na base caribenha durante o século XVIII; o segundo momento (décadas de 1820 a 1860) testemunhou o arranque do complexo cafeeiro no Brasil, diretamente conectado à consolidação da nova ordem industrial no Atlântico Norte; o terceiro momento foi travejado pela crise da economia escravista cafeeira brasileira, resultante da Guerra Civil norte-americana (1861-1865) e da reorganização da economia-mundo capitalista durante a chamada Grande Depressão (1873-1896). (MARQUESE, 2013, p. 295)

Ainda apresenta uma chave analítica importante, seguindo "a proposta de Antonio Barros de Castro para compreender a lavoura do café 'em três tempos e três espaços'", a saber:

> *[...] a característica que não apenas diferencia profundamente o chamado ciclo cafeeiro, como constitui, a nosso ver, uma chave para a interpretação do significado desta lavoura na história econômica brasileira, é sua marcante 'mobilidade'. O café foi, entre nós, uma 'cultura itinerante'. Na expansão como na crise,* ***devemos analisa-la como uma atividade em movimento****. Dada esta característica, a lavoura em expansão compreendia: uma faixa ou zona pioneira, onde o café está penetrando; uma região em que ele se encontra consolidado e plenamente produtivo; uma região decadente, onde a cultura se encontra em regressão*. (CASTRO apud MARQUESE, 2013, p. 295).

No primeiro momento (1790-1820), o Brasil disputava diretamente com o Caribe, mais especificamente Jamaica e Cuba, que estavam na fronteira da mercadoria café. A primeira, já com a escravidão abolida, e a segunda, tendo um forte apelo produtivo e comercial nas fronteiras da mercadoria açúcar.

[323] Região de Cantagalo-RJ.
[324] Região de Campinas-SP.
[325] Região para além de Campinas, sobretudo Ribeirão Preto-SP.
[326] Região de Juiz de Fora-MG.

> Porém, destaca-se o salto do Brasil em relação a Cuba na década de 1820, tanto mais notável se lembrarmos que, de acordo com o censo cubano de 1827, era empregada nos engenhos açucareiros daquela colônia uma força de trabalho equivalente à de suas fazendas de café, algo como 50.000 escravos em cada qual. Como entender o descolamento da cafeicultura brasileira em relação às suas competidoras caribenhas? Neste ponto, é importante prestar atenção ao peso da variável ambiental, ou, noutros termos, a conformação da cafeicultura como uma atividade "em três tempos e três espaços". (MARQUESE, 2013, p. 298)

O declínio da Jamaica, segundo Marquese (2013), não está relacionado diretamente às pressões abolicionistas da metrópole inglesa, mas sim às "técnicas agronômicas então usadas", que levaram o solo mais rapidamente à exaustão, devido ao processo erosivo nas encostas onde eram plantados os arbustos. Combinando isso com a restrita oferta de terra fértil em um cenário montanhoso da ilha, não foi possível competir com o Brasil. A ultrapassagem em relação a Cuba, estava mais diretamente vinculada à disputa interna que os fazendeiros do café tiveram que travar com os do açúcar, por terra e trabalho. Nesse contexto, açúcar prevaleceu, alçando Cuba ao seleto grupo dos EUA e do Brasil.

> Tais observações não visam reduzir a explicação do surgimento do Brasil como grande produtor no mercado mundial de café às excepcionais condições geoecológicas de que gozava sua região centro-sul para o granjeio do artigo. A construção do Vale do Paraíba como a fronteira da mercadoria nas décadas de 1820-1830 – isto é, *como a nova "zona pioneira" mundial do café* – dependeu da desmontagem dos travejamentos do sistema colonial português que, durante o século XVIII, dificultaram seu deslanche, do papel que a nova configuração do Império português adquiriu após 1808 e, sobretudo, da política da escravidão iniciada pelo Regresso Conservador durante a Regência, que deu as condições institucionais finais para o arranque cafeeiro. (MARQUESE, 2013, p. 300, grifo nosso).

Justamente sobre esse novo cenário político brasileiro, como resultado das Guerras Napoleônicas (que estão articuladas à derrota francesa em Saint-Domingue [Haiti]), que fizeram a Corte Real Portuguesa se transferir para o Brasil (e se endividar ainda mais com a Inglaterra), é que trazemos novamente Tâmis Parron (2015, p. 153-154) para argumentar.

> O país encarou em apenas uma década os desafios que tinham levado mais de trinta anos a amadurecer nos Estados Unidos e quase vinte a se desenvolver no império espanhol. De 1820 a 1831, seus proprietários e políticos tomaram uma série de decisões que respondiam aos processos mais amplos que aqui têm sido chamados de repertórios de constitucionalização, pós constituinte, fonte de poder sistêmico e conjuntura do mercado integrado mundial de commodities da periferia. Ou seja, enfrentaram a somatória das múltiplas variáveis do sistema mundial que os atores norte-americanos e cubanos vivenciaram de forma mais espaçada. Primeiro examino o período da política joanina (1808-18021) com o fito de representar o problema da fonte de poder sistêmico, mas agora pela perspectiva luso-brasileira, determinada pela inserção do Rio de Janeiro no sistema mundial via Grã-Bretanha. A aliança trouxe mais prós que contras aos escravistas brasileiros. O Brasil desfrutou da abertura permanente da economia e manteve intactas as exportações agrícolas na última e turbulenta fase das Guerras Revolucionárias (prós). Os contras foram mais potenciais que concretos. A diplomacia antinegreira de Londres ameaçou, sem conseguir, aniquilar o tráfico de escravos para o Brasil e conseguiu, sem ameaçar, alterar os precedentes jurídicos do Antigo Regime português de assimilação individual dos

> subalternos da escravidão. Na ótica dos brasileiros, o eixo Londres-Lisboa-Rio mudou de valor, para pior, apenas com a Independência de 1822. Isso não porque o Brasil sentisse separar-se de Portugal. Seu problema foi separar-se da África.

Os escravistas brasileiros, mesmo antes da independência, vinham conseguindo resistir às pressões inglesas antiescravistas, como por exemplo o tratado anti-tráfico anglo-português de 1815, bem como às investidas anti-escravidão de políticos brasileiros, como os irmãos Andrada (José Bonifácio e Antônio Carlos) nos processos constitucionais pós independência. Mas:

> O fato – e esse é o segundo passo da argumentação – permitiu que a ameaça do fim do tráfico se tornasse uma realidade e que a realidade da mudança nos precedentes jurídicos se tornasse uma ameaça à escravidão. O império contra-atacou. A chancelaria de D. Pedro I respondeu ao primeiro desafio estendendo a legalidade do infame comércio até o horizonte do possível. *A constituição de 1824 respondeu ao segundo e esvaziou as inovações legais antiescravistas que pudessem transformar conflitos sociais em conflito de classe social*[327]. Os dois feitos, a maior proteção possível dos interesses escravistas num quadro sem alinhamento geopolítico alternativo ao da Grã-Bretanha, podem ser considerados extraordinários. Ainda assim, foram insuficientes. Quando a popularidade de D. Pedro I derreteu como uma estátua de cera e o café sentiu o tranco do mercado integrado mundial de commodities da periferia, a roda girou mais uma vez e os fatos velhos ganharam novos sentidos. (PARRON, 2015, p. 154, grifo nosso).

A oportunidade do período Regencial, após a queda de D. Pedro I, abriu as brechas para a firme atuação dos políticos representantes escravistas, como Maciel da Costa e Raimundo José Cunha Matos[328], que buscavam prolongar ao máximo tal instituição no país. Ao passo que derrotas se acumulavam, o caminho para os fazendeiros escravistas só pôde se resolver "por fora das quatro linhas", tipo de atividade que marcou profundamente o *ethos* do país:

> A terceira e última etapa da argumentação consiste em demonstrar que, de 1827 a 1831, os deputados fizeram uma espécie de Constituinte deslocada no tempo que alterou o significado dos aparatos locutórios e atos ilocutórios da constituição de 1824, com o propósito específico de aumentar a temperatura do fogo em que cozinhavam o imperador. Em todo o processo, é bom que se note, o tráfico se entrelaçou com o destino da política, mas a política, ponto de encontro de pressões locais e mundiais que escapam à relação do Brasil com a África, não teve como destino manifesto a preservação do tráfico. Para a coisa pública e a coisa privada se entenderem de vez no Brasil independente, precisavam de um campo comum no qual falassem a mesma língua. Esse não foi o dos direitos individuais. Esse não foi o do liberalismo do poder público. Foi, sim, o campo da ilegalidade, do crime, da reinvenção do infame comércio na sua forma ainda mais infame, a do contrabando sistêmico de pessoas livres como se fossem escravas. [...] desta que é a mais profunda razão nacional do Império do Brasil. (PARRON, 2015, p. 154)

[327] Não durante muito tempo e nunca totalmente, como a ampla e diversa história de rebeldia nacional comprova, através de levantes, revoltas, greves, movimentos (alguns com articulação nacional, como o abolicionista, sobretudo a partir de 1868) e organizações políticas que vão surgir e acontecer nesta esquina da história brasileira. Ver sobre em Moura ([1959]1988); Alonso (2015); Ferreira (2020).
[328] Ver sobre em Parron (2015).

Parron (2015) nos confirma que a prova prática de que a atividade do contrabando foi um sucesso, são os números. A lei brasileira de 7 de novembro de 1831:

> Determinou que *todos* os africanos ilegalmente introduzidos no império após sua aprovação, resgatados ou não por cruzeiros, fossem livres. O vocábulo *livre* fora escolhido a dedo. Ao contrário do termo *liberto*, pressupunha ilegítima a prática da escravização na África. E ainda enquadrava o contraventor na parte III, título I, artigo 179 do Código Criminal, que previa reclusão de 3 a 9 anos para os finórios que reduzissem pessoa *livre* ao cativeiro. **A lei de 7 de novembro de 1831 impressiona. Dava liberdade a escravo e botava escravista na cadeia.** [...] Disseram que a medida arrebataria do cativeiro de 15 a 60 mil africanos – a cifra inflou ao longo das discussões, sendo que o número real deve ter orçado em 20 mil – e levaria os negros a "uma revolução, porque basta um saber ler para que, vendo esta disposição, cite [a] todos os outros" [...] Caso tivessem previsto o **contrabando** das duas décadas seguintes, **que montaria a cerca de 700 mil pessoas**, é provável que não validassem um dispositivo **cujos efeitos seriam trinta vezes maiores** que a comoção imaginária de 15 ou 20 mil indivíduos. (PARRON, 2015, p. 197-198, grifo nosso).

Por fim, a relação dessa lei com a prática do contrabando escravista é a "origem histórica da expressão idiomática 'para inglês ver' – criada, talvez, durante a campanha abolicionista da década de 1880 pela emancipação dos africanos ilegalmente introduzidos no país" (PARRON, 2015, p. 196). A pergunta que fica é: para onde foi o grosso desse volume de mais de meio milhão de pessoas negras escravizadas ilegalmente?

> Adquirindo grande parte dos escravos desembarcados no centro-sul do Brasil entre 1835-1850, o volume que os fazendeiros do Vale do Paraíba passaram a ofertar no mercado mundial a partir da década de 1830 ultrapassou em muito o padrão caribenho do século XVIII, o que implicou modificações substantivas nas duas pontas da cadeia da mercadoria. De um lado, a planta de suas unidades cafeeiras foi inédita, com modalidades de administração da paisagem e do trabalho concebidas para dar conta de uma escala inaudita de produção. Do outro lado, a nova "zona pioneira" atrelou-se a um novo mercado consumidor. Ao longo do século XIX, a demanda nos mercados tradicionais da Europa continental cresceu de forma contínua, mas, em meados do século, o principal sorvedouro passou a estar na América do Norte. (MARQUESE, 2013, p. 300).

De 1830 em diante, Estados Unidos e Brasil dominaram de ponta a ponta a cadeia produtiva do café, numa conexão profundamente marcada pela massificação, tanto na produção (brasileira) quanto na reexportação e depois no consumo (norte-americano). Os fazendeiros do Vale do Paraíba saíram muito fortalecidos desse processo, e foram capazes de dar respostas efetivas tanto no plano externo, mesmo após a aprovação da Lei Eusébio de Queirós de 1850, que proibira definitivamente o tráfico internacional de escravos – que foi contornada pelo tráfico inter e intraprovincial – quanto no plano interno, "derrotando grupos provinciais que a eles se opunham", bem como "as poucas ações de resistência escrava coletiva que eclodiram no Vale do Paraíba durante o arranque da cafeicultura foram facilmente esmagadas pela repressão dos fazendeiros" (MARQUESE, 2013, p. 301). Veremos que esse cenário vai se alterar radicalmente, e a ação conjunta de escravizados e livres; quilombolas e abolicionistas;

negros e brancos, será decisiva, também, para o fim da escravidão. Entretanto, depois de proibir o tráfico de escravos em 1850, "o Estado imperial brasileiro em momento algum colocou em risco os direitos de propriedade dos fazendeiros de café sobre a enorme massa de trabalhadores que eles mantinham, em cativeiro ilegal, dentro de suas propriedades" (MARQUESE, 2013, p. 301).

Com isso, é importante sinalizar dois movimentos. Pela divisão apontada por Marquese (2013), o primeiro momento (1790-1820) já havia se encerrado com a decadência da produção cafeeira no Caribe (Jamaica e Cuba) e o surgimento de uma nova fronteira da mercadoria, o Brasil. Agora, os elementos do segundo momento (1820-1860) estão maduros, e o arranque dos fazendeiros do Vale do Paraíba já havia se consolidado com uma experiência de 30 anos na ponta da fronteira da mercadoria. É aqui que a nota metodológica tomada de empréstimo de Castro se recoloca, mostrando que a produção cafeeira precisava ser analisada em seu movimento, "em três tempos e três espaços". O primeiro tempo e espaço era exatamente o Vale do Paraíba, mais precisamente na sua face Ocidental, que seguia "bem abastecida de escravos pelo incremento do tráfico transatlântico nos anos quarenta". E essa zona acabava de transitar de seu pioneirismo para a sua madurês. Agora:

> As novas zonas pioneiras se encontravam agora no Vale do Paraíba mineiro (região de Juiz de Fora), nos municípios orientais do Vale fluminense (região de Cantagalo), e no chamado "Oeste Velho" de São Paulo, isto é, na região de Campinas e municípios vizinhos. Neste último caso, notam-se os efeitos da reorganização do mercado mundial de artigos tropicais ocorrida sob o regime de livre comércio na economia mundo industrial. A produção avassaladora de café do Vale do Paraíba nas décadas de 1830 e 1840 colocou em xeque a cafeicultura cubana, cujas áreas no ocidente da ilha acabaram sendo definitivamente revertidas para a produção açucareira. Por sua vez, o crescimento exponencial do açúcar cubano nas décadas de 1840-1850 retirou do mercado áreas menos competitivas, como era o caso do chamado "quadrilátero do açúcar", a macrorregião de Jundiaí/ Campinas/ Piracicaba/ Itu que entrara no mercado mundial do açúcar na esteira da Revolução de Saint-Domingue: incapazes de competir com os rivais cubanos, seus senhores voltaram-se para o café na virada da década de 1840 para a de 1850. (MARQUESE, 2013, p. 302).

Com a concomitância da proibição do tráfico transatlântico e a emergência de novas zonas pioneiras na fronteira do café, o recurso ao tráfico interno de escravos foi absolutamente necessário "para a expansão das lavouras cafeeiras já nos primeiros anos da década de 1850; até a década seguinte, o movimento intraprovincial de escravos superou o interprovincial para o abastecimento delas". (MARQUESE, 2013, p. 302). Nesse ponto da história que uma inflexão importante começa a se desenrolar, num tempo e num espaço específico, isto é, na fronteira do "Oeste Velho" paulista, onde:

> Alguns de seus fazendeiros se sentiram estimulados a testar um caminho alternativo para a recomposição de força de trabalho, paralelo à aquisição de escravos no mercado interno. A despeito de seu pequeno peso demográfico e seu fracasso como alternativa

> viável à escravidão, o episódio do sistema de parceria com o concurso de trabalho migrante europeu acabaria se revelando crucial. Os esforços de terreno para a reconfiguração das relações de trabalho na cafeicultura produziriam um acúmulo de experiências que dariam origem, no correr da década de 1870, a um novo modelo de engajamento de trabalho livre não assalariado. (MARQUESE, 2013, p. 302)

Aqui se inicia uma história em que não iremos nos aprofundar em seus todos os seus detalhes e desdobramentos possíveis, mas é também importante para nosso argumento. Do "Oeste Velho" paulista, surge o "Novo", através de figuras centrais, como por exemplo o republicano Martinho Prado Jr., fazendeiro do café, político paulista e, sem dúvida alguma, um ideólogo, tanto do racismo como do melhoramento. A trajetória política desse personagem vai cruzar a história de trabalhadores de dois países, sobretudo através de São Paulo. Daremos um pequeno salto no tempo. Vejamos:

> Em 1877, ele começara a investir seus capitais na aquisição de terras em Ribeirão Preto, constituindo, em poucos anos, os fundos territoriais da famosa – e enorme – fazenda Guatapará; em 1878, ano em se noticiava na imprensa de Resende (RJ) as potencialidades da região, ele fazia o mesmo nas páginas *d'A Província de São Paulo*. Ainda em 1878, a *Mogiana* obtivera autorização para alongar seus trilhos de Casa Branca a Ribeirão Preto, **entrando em disputa com a *Paulista* (da qual Martinho Prado Jr era um dos fundadores)**[329] pelos direitos sobre a área. Entre 1878 e 1881, portanto, já se encontrava desenhada a nova escala que a cafeicultura poderia assumir na zona de fronteira do Oeste Novo. Desde, é claro, que fosse solucionado o problema crucial da oferta de trabalho. Laërne[330] percebeu com clareza o ponto de vista dos que estavam investindo naquela região, encampando-o em seu relato: "nesse país, a produção de café passa por uma crise, que, como todos sabem, ameaça sua própria existência. Mas, não é o sistema de cultivo adotado que ocasiona a crise: é a necessidade cada vez mais urgente de trabalhadores. Se essa demanda for suprida, o Brasil poderá enviar mais de dez vezes o volume atual aos vários empórios do mundo". **A nova classe de fazendeiros à qual pertencia Martinho Prado vinha articulando desde o final dos anos setenta esquemas para a imigração em massa, em uma preparação que correu paralela e em reforço mútuo com a crise da escravidão**, e que muito se valeu de experiências acumuladas com o fracasso do sistema de parceria. **As potencialidades do imigrante – europeu ou asiático – para a demanda cafeeira por trabalho foi uma variável em jogo durante toda a crise da escravidão brasileira**, bastando lembrar o papel que ela ocupou nos debates do Congresso Agrícola de 1878. Se os proprietários da fronteira não tinham como prefigurar, no início dos anos setenta, a viabilidade da solução italiana (até então, a

[329] "No exato momento em que os preços internacionais do café decolavam, os trilhos da *D. Pedro II* e da *São Paulo Railway* finalmente chegavam serra acima, ao Vale do Paraíba e ao "Oeste Velho" de São Paulo. Nos anos seguintes, diferentes ramais ferroviários entrariam a fundo nas zonas cafeeiras do centro-sul do Brasil. Encampada pelo governo imperial, a *D. Pedro II* rapidamente cobriu toda a parte ocidental do Vale do Paraíba (zona madura a caminho da regressão), avançando também em direção ao Vale do Paraíba mineiro (zona pioneira convertida em madura). Nova companhia, composta por capitais dos próprios fazendeiros da região de Cantagalo, a Estrada de Ferro Cantagalo ligando Niterói àquela cidade foi construída entre 1860-1873 para atender o que, no seu início de sua montagem, ainda era uma zona pioneira. O mesmo modelo serviu para as companhias ferroviárias criadas na província de São Paulo após a chegada dos trilhos da Santos-Jundiaí (a *São Paulo Railway*, companhia pertencente aos ingleses) ao planalto: a *Paulista* (1869) e a *Mogiana* (1872) foram montadas com capitais dos fazendeiros da fronteira, sendo, até as primeiras décadas do século XX, as duas principais artérias de expansão da cafeicultura pelo interior paulista." (MARQUESE, 2013, p. 305)

[330] "Ao visitar o centro-sul do Brasil entre os meses de setembro de 1883 e abril de 1884, o agrônomo holandês C.F. van Delden Laërne recolheu informações detalhadas de 44 fazendas, relativas à composição da força de trabalho, maquinário, extensão territorial, produtividade do trabalho e dos arbustos de cada qual."

> Itália pouco havia perdido gente para os fluxos migratórios transoceânicos), eles – como outros atores coevos no Brasil – vinham observando atentamente, e há bastante tempo, o enorme fluxo de trabalhadores do norte da Europa para os Estados Unidos. (MARQUESE, 2013, p. 315, grifo nosso).

Por fim:

> Justamente em 1878, Antonio de Queiroz Telles visitou oito países da Europa ocidental para verificar quais ofereciam as melhores perspectivas para o recrutamento de trabalhadores braçais. De volta ao Brasil, reportou aos seus pares que a miséria do norte da Itália apontava um caminho promissor. **Noutras palavras, as atenções dos cafeicultores da fronteira se voltaram para os italianos no exato momento em que Martinho Prado Jr. – primo de Queiroz Telles – comprava terras em Ribeirão Preto, promovia a expansão dos trilhos da Paulista e propunha, na Assembleia Provincial de São Paulo, o fim do tráfico interprovincial de escravos.** Após a aprovação dessa última medida, Martinho Prado Jr e seu irmão Antonio da Silva Prado promoveram gestões para preparar todo o quadro institucional da imigração em massa: transporte subsidiado às famílias de trabalhadores rurais europeus, aprovado pela Assembleia Provincial de São Paulo em março de 1884; obrigatoriedade de os imigrantes passarem pela triagem de uma hospedaria em São Paulo (1885), de onde seriam diretamente encaminhados, novamente com passagem subsidiada, para as fazendas de café; criação, em 1886, de uma Sociedade Promotora da Imigração (SPI) para coordenar o recrutamento, o transporte e a distribuição de mão de obra imigrante. No ano de sua fundação, a SPI anunciava em brochuras no norte da Itália o modelo de imigração para as áreas cafeeiras que vigoraria até a crise mundial dos anos 193081. Em duas palavras, a articulação da imigração em massa foi parte constitutiva essencial da crise da escravidão brasileira, da multiplicação das alternativas de futuro disponíveis aos contemporâneos, o que demonstra a ausência de sentido de se estabelecer correlações antagônicas como *imigrantismo - abolição* X *resistência escrava - abolição - imigração*. Porém, como devemos avaliar o comprometimento dos fazendeiros da fronteira com a escravidão até o início de 1888 – no caso de Antonio Prado, até os primeiros dias de maio? **Afora certa solidariedade com seus velhos companheiros de classe, o comportamento traduzia a tentativa de administrar o fim da escravidão, postergando ao máximo a abolição para garantir o bom andamento da transição para um novo regime de trabalho.** Para os fazendeiros das zonas decadentes, com terras esgotadas, não restava outra opção que a de apegar-se à instituição e esperar a eventualidade de uma indenização pela libertação compulsória de seus escravos. Na hora da verdade da revolução de 1887-1888, os fazendeiros da fronteira puderam mudar de roupa sem problemas, em uma atitude típica dos "*camaleões políticos*", na precisa expressão de Robert Toplin. **No desenho imigratório por eles elaborado, garantiu-se, entre 1886-1892, o aporte de 192.000 trabalhadores italianos para a lavoura cafeeira paulista. Tendo-se em conta o volume do tráfico interprovincial de escravos entre 1872-1881 (100.000 cativos para o conjunto das três províncias cafeeiras)**, observa-se como o suprimento de trabalho fornecido pela imigração em massa rapidamente atendeu à demanda prévia, trazendo a solução para a crise da escravidão nas áreas de fronteira e criando a base para a espetacular expansão de seus cafezais nos anos seguintes à abolição.[331] (MARQUESE, 2013, p. 315-316, grifo nosso).

[331] "Os historiadores que tratam da crise da escravidão brasileira em geral explicam o problema da imigração sob a ótica da demanda, isto é, privilegiam os fatores de atração. Foi o que fiz até este momento. Os especialistas em migração, contudo, apontam, no caso específico do engate do deslocamento em massa de italianos para o Brasil, para a importância da oferta, isto é, para os fatores de expulsão dos emigrantes." (MARQUESE, 2013, p. 316). Sobre o detalhamento dos "fatores de expulsão" dos emigrantes e a sua conexão com a economia do sistema-mundo capitalista, ver as páginas que se seguem deste mesmo artigo citado.

De volta às proximidades da década de 1850, a conexão do subsistema tripartite se mostrou mais uma vez operante, tendo no sul dos EUA a sua fronteira mais pujante e avançada, carregando consigo, também através do exemplo, Brasil e Cuba:

> O Sul dos Estados Unidos passava a indicar o caminho para o futuro da escravidão brasileira. O tráfico interno de escravos e o crescimento vegetativo da população escrava, os fundamentos da incrível expansão da economia algodoeira do Baixo Sul norte americano nos anos quarenta e cinquenta, prefiguravam um quadro muito promissor para a expansão da cafeicultura brasileira, tanto mais que, desde 1848, os preços internacionais do artigo vinham demonstrando forte tendência ascensional. A curva positiva nos preços do café, na verdade, fez parte de um processo mais amplo de valorização das *commodities* tropicais no correr da década de 1850. A alta nos preços do café, do açúcar e do algodão, por seu turno, trouxe a alta nos preços dos escravos no Brasil, em Cuba e nos Estados Unidos. (MARQUESE, 2013, p. 303).

Todo esse cenário produziu um aumento significativo na produção de café e somou-se a isso a ampliação da fronteira da mercadoria; não somente o Vale do Paraíba Ocidental, que se encontrava na zona madura, mas também o "Oeste Velho" de São Paulo e região enquanto a nova zona pioneira, como vimos. A conjuntura, por fim, demandou uma reorganização no sistema de escoamento e transporte da mercadoria, que até então era feita majoritariamente por mulas.

> Contando com uma vasta rede de criação no Sul do Brasil e capazes de ultrapassar com sucesso a barreira da topografia montanhosa que se interpunha entre o Vale do Paraíba e os portos litorâneos de São Paulo e do Rio de Janeiro, as mulas foram plenamente operacionais no período de montagem e expansão da lavoura cafeeira. (MARQUESE, 2013, p. 303)

O sistema de transporte através das mulas era operado e conduzido pelos "tropeiros", muitas vezes, um trabalhador escravizado. Entretanto, esse sistema deixou de ser "plenamente operacional". Foi nesse contexto que surgiram as primeiras ferrovias no país, como parte das demandas da fronteira da mercadoria café. Segundo Marquese (2013, p. 303):

> Na década de 1850, entretanto, o deslocamento da força de trabalho para o cultivo do café gerou pressão inflacionária sobre os mantimentos, dentre os quais assomava o milho, que competia diretamente com terras cafeeiras e constituía o combustível das tropas de mulas. O tempo de deslocamento entre o interior cada vez mais distante e o litoral ameaçava tornar proibitivo o uso do sistema tradicional das mulas. *A única solução possível ao problema estava nas ferrovias, como bem sabiam os contemporâneos*[332]. (MARQUESE, 2013, p. 303, grifo nosso).

E, por fim:

> No início dos anos cinquenta, finalmente consolidou-se o know-how necessário para a construção de linhas ferroviárias capazes de atravessar grandes obstáculos topográficos como serras e cordilheiras, *no exato momento em que os capitais*

[332] "Avaliação que constitui o cerne do argumento presente em: WERNECK, Luis Peixoto de Lacerda. Breves considerações sobre a posição atual da lavoura de café. **Almanack Laemmert** [Suplemento], Rio de Janeiro, 1855, p. 93-109." (MARQUESE, 2013, p. 303)

> *britânicos estavam procurando oportunidades de investimento mundo afora*. As ferrovias D. Pedro II e São Paulo Railway, concebidas para servir às áreas cafeeiras do centro-sul do Brasil e cujas construções começariam na segunda metade da década de 1850, muito iriam se valer do novo saber tecnológico e desse afluxo de capitais. (MARQUESE, 2013, p. 303-304, grifo nosso).

Aqui nós temos um ponto inflexor, da maior importância para o nosso argumento: a chegada das ferrovias – (de capital brasileiro [mas de tecnologia inglesa[333] e, por vezes obtidos via empréstimo inglês[334]] e capital inglês direto, majoritariamente[335]) – **conectou** não somente *as necessidades do capital*, **mas conectou**, sobretudo, ***o trabalho***. O café, que precisava ir dos interiores para as principais zonas portuárias do país (Santos e Rio de Janeiro), contribuiu decisivamente para a construção de variadas experiências de lutas coletivas organizadas da nascente classe trabalhadora brasileira, unificando politicamente escravizados, livres, mulheres, libertos, estrangeiros, brancos e negros enquanto trabalhadores e, desde esse momento, com características particulares muito bem demarcadas de cada complexo que passou a estruturar um complexo ainda mais complexo, resultante dessa potente, intensa e tensa interação. Apesar das diferenças, rapidamente se perceberam enquanto o lado exatamente oposto daqueles que praticavam à luz do dia, sem nenhum constrangimento, a violência mais abjeta contra seus corpos, suas vidas e seus autodeterminados modos de viver.

Também não tardou para alguns detectarem que isso que eles experimentavam no ardor do suor na carne exposta, vermelha, não era somente uma escravidão racial, negra, mas correspondia a um particular modo de produzir e reproduzir a vida que submetia povos ao redor do globo terrestre inteiro, de todas as cores, inclusive a branca. Aqueles que rapidamente se deram conta disso, o fizeram também, mas não só (e isso é importante!) por conta do contato internacional imposto[336] entre povos oriundos dos continentes africano, americano, asiático e também europeu, onde algumas das características específicas dessa particular relação social,

---

[333] A primeira ferrovia brasileira foi de capital nacional. A Estrada de Ferro Mauá (de nome oficial "Imperial Companhia de Navegação a Vapor e Estrada de Ferro de Petrópolis"). Entretanto, "Mauá contratou a empresa inglesa '*Sharpe and Sons*" para a construção dessa ferrovia." (FERREIRA, 2020, p. 54)

[334] "Quanto às estradas de ferro, elemento estratégico para o escoamento dos nossos produtos, que eram embarcados no litoral para o exterior, podemos ver que os ingleses emprestavam, inicialmente, dinheiro às empresas nacionais em formação. Muitas vezes, porém, elas eram encampadas por não poderem resgatar seus débitos" (MOURA, 2014, p. 88)

[335] "Mas, mudando de tática, os ingleses passaram a investir diretamente nesse setor. Em fins de 1880 havia 11 companhias inglesas de estradas de ferros, tendo esse número aumentado progressivamente, chegando, dez anos depois, a vinte e cinco. Entre elas estava a São Paulo (Brazilian) Railway Ltda., a mais importante [...]" (MOURA, 2014, p. 89)

[336] "No Brasil no trabalho de construção das ferrovias além de 'brancos' europeus como ingleses, belgas, italianos e alemães também foi registrada a presença de 'amarelos', como eram chamados os chineses. Muitos europeus e outros estrangeiros, ao contrário do que se construiu no nosso imaginário coletivo, não tinham qualificações ou experiência anterior com esse tipo de trabalho (LANNA, 2016). Como já explicado também 'negros' escravizados compunham esse contingente de trabalhadores. Os sujeitos livres do país idem." (FERREIRA, 2020, p. 58)

propriamente capitalistas, já haviam se revelado mais cristalinamente, e também se expressariam por aqui. De forma alguma idênticas, centro e periferia não são a mesma coisa. Mas inevitavelmente de mesma substância, trabalhadores e trabalhadoras, partícipes de um mesmo sistema cada vez mais internacional. Esse terror tinha nome: capitalismo. E a alternativa socialista, quase duas décadas antes da fundamental fundação do Partido Comunista Brasileiro, já passeava pelas bocas, esquinas e ações dos trabalhadores e trabalhadoras, como veremos.

As estradas de ferro que conduziam o café eram um produto direto do desenvolvimento capitalista inglês, primeiro agrário, mas agora urbano-industrial, que no seu processo particular de expansão, criou um novo tipo de imperialismo, que necessitou de um novo tipo de escravidão, moderna, majoritariamente negra e africana, mas também indígena. O capital submeteu violentamente a maior parte dos povos não-brancos e não-europeus, mas também diversos povos brancos e europeus, tudo ao mesmo tempo, em um patamar ainda desconhecido pela humanidade, efetivamente global. As estradas de ferro que escoaram o café das fazendas do Vale do Paraíba para o porto do Rio de Janeiro e o café das fazendas do Oeste Paulista para o porto de Santos, conectaram também, em um novo patamar de dinamismo e violência, os trabalhadores do campo (escravizados e livres) aos trabalhadores da cidade (negros e brancos). Esse café que aportava nas duas principais cidades do Império do Brasil, eram transportadas para a capital do capital, Londres (que reexportava lucrativamente pelo mercado metropolitano

europeu[337]), mas, sobretudo, para os Estados Unidos da América[338] (que também reexportavam lucrativamente e depois passaram a consumir massivamente[339], constituindo, assim, um perene hábito cultural daquela sociedade *exemplar* da mercadoria).

Foi lá, nos Estados Unidos da América, que a derrota dos escravistas confederados do sul, derrubou a última barreira que ainda sustentava a escravidão brasileira. Foi lá que se produziu massivamente o algodão branco, colhido por mãos negras, que alimentou a pioneira indústria têxtil inglesa e, ao mesmo tempo, a enfraqueceu frente ao seu filhote imperialista[340].

---

[337] "Os ingleses conseguiram, já em 1840, que metade da exportação do café fosse feita por firmas britânicas, pois inúmeros comissários e corretores eram ingleses ou essa importação e exportação se faziam através de filiais de firmas inglesas aqui instaladas como a Wilson & Sons. Isto levou a que o mercado brasileiro fosse inundado de mercadorias inglesas. Mas, isto também era controlado por eles, pois, em 1850, de acordo com a notícia de jornal da época, os fardos que chegavam da Inglaterra para o Rio de Janeiro (em navios ingleses) eram encaminhados para sessenta e três comerciantes dos quais quarenta e um eram ingleses. Daí um inglês que estivera no Brasil ter dito ao *Times* de Londres, em 3 de março de 1897: 'Quando eu cheguei ao Brasil em 1859, havia casas importadoras inglesas estabelecidas em todas as cidades costeiras. Essas casas importadoras dedicavam-se também ao comércio varejista, numa operação de ponta que fechava o circuito da comercialização da mercadoria importada. Importavam as mais diversificadas mercadorias, tais como: manteiga, conservas, açúcar especial, cerveja, arenque, canela, alvaiade, tintas, óleo de linhaça, betume, alcatrão, pólvora, salitre, gesso, giz, cobre, ferragens, barbante, lona, vela, fazenda de lã e carvão. Até patins para gelo conseguimos importar. Como se pode ver na lista, essas mercadorias não tinham outra utilidade senão o consumo. Os ingleses dominavam também facilmente o mercado de tecidos, mandando para aqui lenços, brim de linho, casimiras, merinos, filó branco, paramentos, rendas de algodão, meias etc., que eram revendidas no varejo por firmas comerciais britânicas. Isto redundou na destruição total ou parcial, da indústria artesanal, e esta foi substituída pelos produtos industrializados importados da Inglaterra. Desta forma, até as roupas para os escravos, antes feitas por tecidos nacionais através da indústria artesã, foram substituídos por tecidos importados, pois segundo alguns fazendeiros, saíam mais baratos. Os instrumentos de trabalho como facões, machados, foices, enxadas, já vinham de há muito sendo importados para o trabalho dos escravos. Podemos conjecturar que esses escravos, que já operavam com instrumentos de trabalho ingleses e que depois iriam se vestir com tecido também importado, jamais podiam supor que o trabalho escravo, até neste detalhe, contribuía para enriquecer os capitalistas da Inglaterra. Era a modernização sem mudança social que produzia essa dialética irônica, uma negação da negação hegeliana do sistema. (MOURA, 2014, p. 90-91).

[338] "O principal mercado para o café brasileiro estava, desde 1830, nos Estados Unidos, que foram, entre 1840 e 1860, o esteio da defesa da escravidão brasileira no sistema interestatal." (MARQUESE, 2013, p. 319)

[339] "[...] a perda de autonomia alfandegária levou à abertura irrestrita das praças mercantis brasileiras a negociantes estrangeiros. Os capitalistas norte-americanos cresceram o olho nas condições encontradas no Rio de Janeiro: ausência de navios brasileiros empregados no comércio de longo curso, baixas tarifas alfandegárias, massificação da produção cafeeira que empurravam os preços de compra para baixo por excesso de oferta. E reproduziram no Vale do Paraíba o esquema comercial que tinham montado na bacia caribenha: venda de farinha de trigo, compra de café, transporte de ida e volta em navios norte-americanos e domínio da fretagem. Ao longo dos anos vinte, o café cada vez mais barato comprado por eles, até então majoritariamente reexportado para a Europa, se tornou uma bebida de consumo difundido nos Estados Unidos, assentando uma das bases materiais do livre-cambismo que estourou na Crise de Nulificação" (PARRON, 2015, p. 208)

[340] "A balança comercial da Grã-Bretanha com os Estados Unidos era deficitária, visto que o país comprava grandes remessas do algodão sulista sem exportar o equivalente em manufaturas por conta do protecionismo tarifários. 'Estamos pagando aos Estados Unidos cerca de 10 milhões de libras esterlinas [US$ 49 milhões] por ano pelo algodão que recebemos', reclamou a uma Comissão Parlamentar de Inquérito Thomas Bazley, presidente da Câmara do Comércio de Manchester. Em compensação, a Índia, por ser colônia, podia fazer o papel do subordinado na sua relação econômica com a Grã-Bretanha, papel que os Estados Unidos fortes no centro do sistema mundial estavam se recusando a cumprir. 'Na Índia há uma extensão imensa de território, e sua população consumiria manufaturas britânicas numa quantidade enorme'. O certo é que ninguém compra sem capital. Para o desejo de Bazley virar realidade, era imprescindível dinamizar a economia indiana com agricultura mercantil para exportação, o que incluía a montagem moderna da produção de açúcar (na bacia do Ganges), do complexo cafeeiro

Foi lá, também, que surgiram as clássicas reivindicações por redução da jornada de trabalho para oito horas, reivindicada por Marx e agitada internacionalmente pela Primeira Internacional Comunista (*AIT*), aparecendo como pauta dos trabalhadores em diversas praças do mundo[341], inclusive no Brasil, como logo veremos. A classe trabalhadora é mundial, ponto. E seria um erro grotesco negar-lhe as suas mediações nacionais, raciais, sexuais, regionais etc., bem como as suas devidas autonomias, sempre relativas.

A partir daqui, traremos algumas das importantes contribuições da intelectual negra Gracyelle Costa Ferreira (2020), professora do Serviço Social da UFRJ. Em sua tese de doutoramento, nos apresenta um amplo e fundamentado quadro de ação conjunta de diferentes setores do pólo de explorados e oprimidos, de exploradas e oprimidas, a despeito das significativas diferenças internas de cada um. Faz isso demonstrando como o trabalho foi profundamente heterogêneo nos setores mais dinâmicos da transição do escravismo para o nascente capitalismo brasileiro. Isto é, nas construções das ferrovias, nas atividades vinculadas às zonas portuárias, bem como nos serviços "civis" e militares da Marinha Mercante e de Guerra. Nesse entremeio, mostra a coexistência de trabalhadores escravizados, livres e libertos; negros e brancos; brasileiros e estrangeiros, mas sempre focando no protagonismo negro, em nossas próprias palavras, o complexo racial majoritário do conjunto de trabalhadores e trabalhadoras brasileiras, isto é, da classe trabalhadora brasileira, ou, em nossas próprias palavras, do complexo total de explorados e oprimidos, como veremos nos próximos e últimos itens.

(no Ceilão, atual Sri Lanka) e, em primeiro lugar, da cultura algodoeira (nas províncias de Berar e Madras, centro e extremo sudeste do subcontinente, bem como Mumbai). *O projeto britânico para a Índia previa, em resumo, uma divisão internacional do trabalho perfeita, baseada no modelo de integração complementar de mercado imperial dos séculos anteriores, mas destinada a cumprir uma nova função consumidora. Colonizar o Oriente era um meio de compensar a soberania nacional da ordem pós-napoleônica instituída no Ocidente*". (PARRON, 2015, p. 357, grifo nosso).

341 "Marx se animou com a notícia de que, poucas semanas após a vitória sobre a escravidão, os trabalhadores americanos lançaram uma campanha nacional para conquistar a jornada de trabalho de oito horas diárias. A iniciativa tinha não apenas uma importância teórica, mas também política para a luta de classes na Europa e nos EUA. *Em suas 'Instruções' ao primeiro congresso da IWA em 1866 em Genebra, Marx apontou as ações de vanguarda dos trabalhadores estadunidenses como um exemplo a ser seguido. 'Propomos 8 horas de trabalho como o limite legal do dia trabalhado. Esse limite foi em geral aclamado por trabalhadores dos Estados Unidos, e o voto no Congresso o elegeria como uma plataforma comum para as classes trabalhadoras de todo o mundo.' Dessa forma, iniciou-se a primeira campanha internacional para instituir a jornada de trabalho de oito horas diárias*. No prefácio a *O Capital*, Marx reiterou: 'assim como, no século XVIII, a Guerra de Independência Americana soou o alarme para a classe média europeia, no século XIX, a Guerra Civil Americana fez o mesmo para a classe trabalhadora europeia' – uma variante daquilo que dissera para Lincoln três anos antes. [...] [Marx] defende persuasivamente que 'o que tornou o movimento de jornadas de 8 horas possível foi a espetacular emancipação dos escravos entre 1863 e 1865'" (NIMTZ, 2020, p. 31, grifo nosso).

A pesquisadora vai apresentar não somente as organizações políticas e suas lutas organizadas, reivindicações e greves, mas também algumas das estratégias de compras de alforrias, também compartilhadas pelo movimento abolicionista[342]. Vai ainda sugerir que está aí, nessa ampla rede de Irmandades e diferentes instituições afrodiaspóricas (como as esusus e os zungus), as origens da política social brasileira, genuína e potente, negando os limites da política social institucional. Sobre as *esusus*, algumas notas nos são fundamentais.

> Nas primeiras décadas do século XIX um comerciante inglês relatou que os minas dominavam o comércio de café no Rio de Janeiro e que entre si adiantavam as quantias necessárias à compra de alforrias. Entre as décadas de 1850 e 1860, Charles Ribeyrolles afirmou que os minas sustentavam uma "caixa de resgates" que alforriava e também enviava de volta para a África as pessoas que contribuíam para formar esse tipo de fundo coletivo. Outro viajante inclusive cita sobre as habilidades mercantis dos minas como ganhadores e de seu domínio do mercado cafeeiro da cidade. Ainda sobre isso, se descobriu que por meio de relatados de um grupo de minas do Porto, como foram capturados e como estavam se comunicando com o outro lado do Atlântico para saber se a viagem à África seria segura. Mais de 60 pessoas do grupo já haviam retornado, como disseram a um inglês da organização "*Religious Society of Friends*" na década de 1850 (CRUZ, 2000). Nas palavras de Ribeyrolles: *Esses negros que passam, cesto à mão, ou esses outros imóveis aos cantos dos corredores... são pretos do ganho a vossa espera. Percorrem a cidade, as ruas comerciais, as praças públicas... A qualquer hora vergam sob o fardo. Quando este é por demais pesado formam grupo... e lá se vão ao som cadenciado de uma canção breve e triste... Mais além encontramos a rua de São Bento. Grande entreposto de café. Dela, sobretudo, parte os negros minas, atléticos, mármores vivos, que fazem o transporte dos armazéns ao cais. Rebeldes de toda sorte de escravatura doméstica, formam entre si uma corporação, sustentam uma caixa de resgates que a cada ano alforria e remete alguns às plagas africanas (CRUZ, 2000, p. 258)*. (FERREIRA, 2020, p. 148-149, grifo da autora).

Prossegue a autora:

> Por isso Cunha (1985) defendeu que o 'canto' entre os minas no Rio 'tinha funções de consórcio, de associação de auxílio mútuo para alforria de seus membros' (apud. ARANTES, 2010, p.135). *Baseando-se nas histórias dos viajantes, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha comentou sobre a possibilidade de compra de alforria e das solidariedades que por vezes se formavam entre grupos de escravos de ganho, especialmente os carregadores. Em suas palavras, 'além da possibilidade de fazer trabalhos extras, de esconder seus ganhos reais, podiam construir solidariedades eficazes com membros de seu 'canto'. Ora, o canto tinha funções de consórcio, de associação de auxílio mútuo para alforria de seus membros. Os carregadores de café minas, no Rio de Janeiro, que tinham o monopólio desse ramo, por exemplo, adiantavam dinheiro para a alforria uns dos outros [...] (apud. ARANTES, 2010ª, p.135)*. Cruz (200) acredita que no caso dos portuários, as próprias turmas de trabalho, ou seja, os 'cantos', fossem constituídas segundo o pertencimento étnico dos africanos (escravizados ou libertos). Isto significa dizer que além da causalidade, havia entre os carregadores um tecido social produzido e reproduzido nas relações de trabalho que não se restringiam à atividade pura e simples. O 'canto' foi também espaço de consolidação de laços de solidariedade expresso inclusive na constituição de fundos em comum para compra de alforrias. (FERREIRA, 2020, p. 149).

E, por fim:

[342] Ver mais sobre em Alonso (2015).

> A proximidade entre os fundos de libertação criados pelos ganhadores africanos e afrodescendentes no porto do Rio foram por mais de uma vez citados como aproximados de uma instituição de crédito iorubá chamada *esusu* [...] E *esusu* (ou *esú*, *osusu*) manifestou-se nas Américas, mas suas raízes se vinculam à região da atual Nigéria. O nome "*esusu*" se remetia especificamente ao fundo e não aos participantes. Em grupos, os participantes formavam um fundo em comum com contribuições periódicas em quantia fixada previamente. Em revezamento, cada um podia usufruir de determinada quantia. A contribuição para o fundo era coletiva e seu usufruto também era partilhado, embora o tipo de uso das quantias recebidas fosse de deliberação pessoal. A duração do ciclo da *esusu*, ou seja, de quantas vezes o revezamento seria reiniciado dependia de cada grupo (BASCOM, 1952) (FERREIRA, 2020, p. 150).

Uma experiência monumental de auxílio mútuo, organização, autodefesa e solidariedade negra. Esse é só um dos exemplos. Estaria aí, então, nos termos de Gracyelle Ferreira (2020), nas diferentes redes de solidariedade, afeto e autodefesa, nas manifestações culturais, tal como o samba[343], também apontado no presente trabalho, sobretudo a partir de uma forte dinâmica racial, com protagonismo negro, como resposta à violência do movimento do capital enquanto uma potência econômica, as origens de uma genuína e potente política social brasileira.

Nos parece válido recuperarmos os apontamentos seminais de Marx sobre essa particular relação social violenta, que revela a brutalidade burguesa em estado de "pureza", justamente no sistema colonial, nos termos do velho Mouro, no "tratamento dados aos escravos", isto é, "lá onde [o burguês, liberal] tem plena liberdade, para moldar o mundo

[343] Efetivamente, uma grande rede de afetos, encontros, denúncias, organização e lazer de negros e negras, trabalhadores e trabalhadoras. Várias letras de samba confirmam. Por exemplo, **de Guilherme Nascimento e Roberto Serrão**: *"Tem pagode segunda feira / Tem pagode na terça feira / Quarta feira tem cacique / Eu vou sair, me divertir / Tem pagode na quinta feira / Tem pagode na sexta feira / Já comprei sapato novo / Vou estrear no fundo de quintal / E nesse fim de semana vou levantar a poeira / Quando eu cair... 'na gandaia' / Segura a barra da saia / Vou balançar as cadeiras / Volta porque / Seu preto tem orgulho de você / 'Eu quero ver' / Eu quero ver você sambar / **O samba é terapia popular** / 'samba iô iô'... / Samba iô iô samba iâ iâ / Seu preto tem orgulho de você. / Eu quero ver..."*. Isso porque, anos antes, o contexto era outro. **De Tio Hélio e Nilton Campolino, num samba de 1938** (época da Ditadura Vargas, sua polícia cruel e sua máquina de censura através do Departamento de Imprensa e Propaganda [o famoso DIP]), que dizia assim: *"Delegado chico palha / Sem alma, sem coração / Não quer samba nem curimba / Na sua jurisdição / Ele não prendia / Só batia / **Era um homem muito forte / Com um gênio violento / Acabava a festa a pau / Ainda quebrava os instrumentos / Ele não prendia / Só batia** / Os malandros da portela / Da serrinha e da congonha / Pra ele eram vagabundos / E as mulheres sem-vergonhas / Ele não prendia / Só batia / A curimba ganhou terreiro / O samba ganhou escola / Ele expulso da polícia / Vivia pedindo esmola"*. **E, por fim, um convite, do Grupo Fundo de Quintal (composição de Arlindo Cruz, Sombrinha, Ubirany e Franco)**: *"Não, negligência não / Se for apanhar meu violão / Cuide dele com carinho / Toque nas cordas macio / E tente cantar samba / Sei que o início / Até pode ser difícil / Mas fazendo um sacrifício / Será bem recompensado / Pois o samba marca como um giz / É eterno porque é raiz / Pois o samba marca como um giz / **É eterno porque é raiz** / Não quero dizer que viver é só sambar / Mas sambar é viver / É saber se encontrar / Só o samba faz a tristeza se acabar / Só o samba é capaz desse povo alegrar / Ser sambista é ver com olhos do coração / **Ser sambista é crer que existe uma solução** / É a certeza de ter escolhido o que convém / É se engrandecer e sem menosprezar ninguém / Aconselho a você que seja sambista também / Aconselho a você que seja sambista também / Aconselho a você que seja sambista também"*.

segundo sua própria imagem". Aqui Marx mostra que escravidão e liberdade, na chave do liberalismo, não têm qualquer contradição, na verdade, é justamente o contrário, se complementam e são filhos de parto gêmeo. O velho Mouro ainda afirma que "é preciso estudar essa questão em detalhes". Os números quase inacreditáveis não nos deixam mentir. O genocídio permanente dos povos originários da terra onde estamos, por exemplo, que passou a ser chamada de "América", é a prova mais cabal disso. Dito isso, iremos nos ater a recuperar apenas mais alguns dos exemplos trazidos pela intelectual no que tange a diversidade do pólo de trabalhadores e trabalhadoras. No caso das ferrovias, segundo Ferreira (2020, p. 55):

> A massiva implantação de ferrovias no país não implicou a substituição do trabalho escravizado pelo livre branco europeu ou mesmo um tipo de transição para o uso de mão de obra exclusivamente livre. Havia, sim, a coexistência entre escravização e assalariamento [...] o assalariamento não se restringiu ao europeu. Nacionais brancos e negros (livres e libertos) também poderiam ser contratados sob essa modalidade. O uso de africanos livres, sob os "cuidados" do Estado, também estava nos planos das companhias ferroviárias.

Quem vai confirmar seu argumento é Maria Lúcia Lamounier (2000; 2008), professora da USP e também pesquisadora da História Econômica brasileira, argumento que diz o seguinte:

> Maria Lúcia Lamounier (2000; 2008) considera recorrente a coexistência entre trabalho livre e escravizado na construção de ferrovias do XIX ainda que sob proibição de legislações imperiais[344]. Algumas proibiam a aquisição de escravizados pelas Companhias ferroviárias, mas silenciaram quanto a aluga-los. Parte significativa das Companhias faziam uso de mão de obra escravizada para construção e manutenção das linhas de trem: *"escravos, imigrantes e trabalhadores brasileiros livres e pobres constituíram a grande maioria dos trabalhadores nas obras de construção das estradas de ferro no Brasil" (LAMOUNIER, 2008, p. 3)*. (FERREIRA, 2020, p. 56, grifo nosso).

As ferrovias se conectavam aos portos, que eram espaços estratégicos e de interesse nacional, portanto, demandavam defesa militar. Segundo a autora, a constituição da Armada Imperial estava sendo formulada no bojo da estruturação do Estado Nacional, o que incluiria os "dilemas para a constituição de uma nação para o Brasil". Nessa distinta instituição:

> O "recrutamento" (compulsório) de indígenas, africanos e afrodescendentes escravizados e livres "vadios" pela Armada Imperial no XIX possibilitou a formação da base de seus quadros e isso continuou até pelo menos 1891, quando abolido pela primeira Constituição Republicana. Para Barreto Neto (2009), a maioria dos homens recrutados eram negros (FERREIRA, 2020, p. 70)

Justamente em 1891, foi aprovada a constituição da velha república. De 15 de novembro de 1889 até 24 de fevereiro de 1891, "o país permaneceu sem uma nova constituição, sem

[344] "Decretos como o nº 641, de 26 de Junho de 1852 e o Decreto 1.030, de 07 de agosto de 1852, são exemplos [...]" (FERREIRA, 2020, p. 56).

eleições e com interventores nos governos dos Estados o Brasil". O país foi governado pelo Marechal Deodoro da Fonseca:

> Sem ter recebido nenhum voto, governando como se ordenasse comandados cotidianamente num quartel. Não à toa, seus ministros receberam patentes militares. Os republicanos vitoriosos não desejavam um comandante na presidência. Esperavam um estado liberal bem próximo à proposta norte-americana. (NASCIMENTO, 2020, p. 36).

Aqui é impossível não se lembrar dos castigos físicos da Marinha de Guerra brasileira a seus marinheiros, que acabou provocando um levante, um dos mais importantes, imponentes e simbólicos da nossa história, liderado por João Cândido, o Almirante Negro e mestre sala dos mares, já em 1910. Pedimos atenção às linhas que se seguem agora:

> Para manter o respeito à hierarquia e à disciplina em um ambiente nocivo como os navios de guerra, os oficiais aplicavam punições nos corpos dos marinheiros: golilha, prisão a ferros, solitária, palmatória. O uso da chibata era uma das punições mais cruéis e simbólicas, devido à similaridade com os castigos que recebiam os que haviam sido escravizados. *Um dos marinheiros chegou a receber 500 chibatadas num único dia, em 1873. E o oficial comandante confirmou o ato. Ele não via o "efeito" de humilhação e do sofrimento que o castigo deveria gerar. Havia uma "praxe" entre os oficiais para alcançar o famigerado "efeito".* O regulamento estipulava os limites do castigo corporal, mas os oficiais frequentemente desrespeitavam a letra da lei. Um jovem oficial testemunhou contra seus colegas mais antigos. Disse ele que o comandante aplicava "duzentas chibatadas e depois mandava botar na parte [Livro de Castigos] do navio como duas horas de golilha". Então "no Rio [de Janeiro], ninguém sabia como os marinheiros da Flotilha sofriam". Presenciou o caso de três marinheiros que haviam desertado e, após capturados, foram severamente castigados "com duzentas chibatadas" cada um, mas o comandante registrou "nos livros como 'solitária'". Finalmente, ainda denunciava que os "castigos de chibata eram feitos sem camisa". Os castigos corporais eram antigos, e havia legislação própria para isso. Deserção, insubordinação leve, jogos de azar, embriaguez, brigas e discussões, serviços mal feitos e outras indisciplinas eram passíveis de castigo corporal. *Os oficiais preferiam castigar para "corrigir" o marinheiro indisciplinado, assim como senhores faziam com cativos. Tanto oficiais quanto senhores de escravizados seguiam esta conduta*. A Marinha recebia poucos voluntários por oferecer condições detestáveis para o serviço, e raramente os oficiais ouviam seus comandados. A saída encontrada era castigar os recrutados à força, a fim de corrigi-los, lhes ferindo o corpo e a moral. Mas essa prática passou a ser questionada logo após a abolição da escravidão e o golpe civil militar que derrubou a Monarquia. *Ora, se nem escravos havia mais, por que permanecer castigando marinheiros, militares brasileiros que eram livres? Não à toa, um dos primeiros decretos da República extinguiu os castigos corporais em marinheiros, no dia 16 de novembro de 1889. Em 12 de abril de 1890, os oficiais foram contemplados com uma nova legislação que permitia o retorno dos castigos corporais. Ela ficou vigente até a revolta de 1910, em plena República, regime que havia sido apresentado como o substituto da "atrasada" Monarquia.* Com essa nova legislação, além de receberem castigos físicos, os marinheiros indisciplinados eram rebaixados de patente, tinham reduzidos seus parcos vencimentos e formavam em separado da tropa, entre os de pior conduta, enquanto seu superior imediato assim o mantivesse. Ocorreram punições físicas tão cruéis após o retorno dos castigos físicos, que chegaram às páginas dos jornais. Verdadeiros crimes não punidos à época. (NASCIMENTO, 2020, p. 67-70, grifo nosso).

Nosso passado é tão tenebroso que nos remete imediatamente ao desejo de um futuro possível, que precisará ser construído no agora. Numa possibilidade de um Brasil em processo

de emancipação, socialista, defenderíamos os nomes de Zumbi e Acotirene, guerreiros do povo brasileiro, como patronos de um exército revolucionário; João Cândido Felisberto, o Almirante Negro e Mestre Sala dos Mares, como patrono de uma marinha popular e, como gesto simbólico de uma sociedade que se pretenderá, de fato, multirracial, Alberto Santos Dumont, o pioneiro dos céus, enquanto o patrono da aeronáutica do Brasil.

Futurologias à parte, entretanto, o elemento mais relevante para o momento do nosso argumento é justamente o ambiente em que a Revolta da Chibata é formulada e planejada e, sobretudo, os elementos que constituíram a inspiração do movimento. Antes do levante, ainda em 1906, no dia 7 de julho, o Cruzador Benjamin Constant saiu da Bahia rumo à Europa em missão. Nesse mesmo momento, na Rússia, mais especificamente numa pequena ilha do mar báltico, marinheiros estavam se organizando e fazendo muitas reivindicações, o governo czarista reagiu:

> A região estava em conflito havia quase um ano. Junto aos apelos de famílias por comida e melhores roupas, os militares reivindicavam para si salários mais altos, turnos de serviço mais curtos, o relaxamento da disciplina militar, e a derrubada imediata da autocracia. Desejavam uma república democrática com liberdades civis para todos. As forças governamentais contra-atacaram, resultando em 17 mortes, 81 feridos e 3000 presos. (NASCIMENTO, 2020, p. 59)

João já era experimentado em situações de conflito armado, seja de fronteira, seja de revoltas e levantes, como por exemplo na questão dos seringueiros no Acre, antiga região boliviana que passou a ser brasileira[345], bem como dos tensos conflitos que se desdobraram após o golpe militar que fundou a República brasileira, que, em primeiro lugar, expulsou o imperador[346] e, depois, acabou depondo Marechal Deodoro[347]. A experiência internacional, especificamente a questão russa, também fez João refletir, e parece que decisivamente. Segundo Nascimento (2020, p. 60):

> O marinheiro que lideraria a revolta dos marujos brasileiros, em 1910, estava novamente num local de conflito, observando os acontecimentos políticos nas ruas, como ocorrera em Porto Alegre, Rio Grande, Rio de Janeiro, Belo Monte e nos seringais do Acre. Agora estava ele aprendendo com seus colegas estrangeiros, vendo-se na pele de marinheiros russos, revoltados pelas condições de trabalho em que viviam. (grifo nosso).

---

[345] "A flotilha esteve em situação frenética entre 1903 e 1904 devido à questão acreana. Como sabemos, tal região pertencia à Bolívia, mas seringueiros brasileiros desrespeitavam a fronteira e invadiam a região. O gaúcho Plácido de Castro chefiou grupos de seringueiros e fundaram o estado independente do Acre. Foi nessa ocasião que João Cândido chegou ao local hoje conhecido por Boca do Acre. Uma viagem longuíssima, entre 25 de outubro e 29 de novembro, por rios com curvas que mais lembravam serpentes em movimento." (NASCIMENTO, 2020, p. 55-56).

[346] "[...] o golpe militar que derrubou o Imperador e o expulsou, juntamente com sua família, para o estrangeiro, após governar o país por quase toda sua vida." (NASCIMENTO, 2020, p. 35).

[347] Quando João Cândido chegou à sua Companhia no Quartel Geral, estabelecido na Ilha de Villegaignon, encontrou as marcas dos bombardeios sofridos durante as batalhas ocorridas na Revolta da Armada. (NASCIMENTO, 2020, p. 39).

Não foi somente João que se pôs a pensar, um jovem marinheiro cearense, de nome Francisco Dias Martins, segundo Nascimento, "bastante letrado", escreveu cortantes palavras endereçadas a seu oficial imediato. Lembrando:

> Kronstadt numa carta enviada ao oficial imediato do cruzador Bahia, *e assinou com um pseudônimo extremamente racializado: Mão Negra*. Dizia o signatário que as "viagens aos países civilizados" serviam para aprender como se reivindicava e ameaçava os oficiais solicitando que lembrassem da esquadra russa no "[mar] Báltico" (NASCIMENTO, 2020, p. 61, grifo nosso).

Não se tratava do encouraçado Potenkym, clássica revolta de marinheiros russos, registrada no filme de Sergei Eisenstein, de 1925, "um marco na cinematografia mundial". Se tratava de Kronstadt, que ocorrera somente um ano depois. Francisco Dias Martins, quando "referiu-se ao mar Báltico ele não se confundira, muito pelo contrário, *ele sabia muito sobre o quê estava falando. A revolta dos marinheiros no Brasil estava em construção*" (NASCIMENTO, 2020, p. 62, grifo nosso). Isto é, podemos dizer que a experiência internacionalista na viagem de 1906 foi fator determinante para a construção da Revolta de 1910, liderada por João.

> Os dias seguintes àquela noite de 22 de novembro foram extremamente tensos na Capital Federal da República. *Os poderosos e modernos canhões do Minas Gerais e São Paulo poderiam alcançar e destruir com enorme facilidade o Palácio do Catete que, à época, antes da construção do Aterro do Flamengo, distava menos de quinhentos metros da praia do Flamengo, localizada na baía da Guanabara. Mesmo a Câmara dos Deputados poderia ser atingida diretamente, localizada próxima à beira-mar*. As páginas dos jornais mostravam este desespero, estampando desde as primeiras páginas até tomarem quase edições inteiras. João Cândido e seus colegas passaram a dominar a baía da Guanabara e a parar o Brasil, como ele mesmo disse quando já envelhecido. Absortos e estáticos ficaram membros da política, do poder econômico, do campo das letras e das famílias mais enriquecidas da Capital Federal. Como aqueles marinheiros se atreveram a inverter a ordem, tornando-se protagonistas de um espetáculo que não lhes cabia? E mais, expondo o oficialato da Marinha de Guerra, filhos das famílias mais respeitadas e reverenciadas por seus iguais desde o Império. Os negócios, as pautas da Câmara e do Senado, os passeios pelas avenidas construídas na reforma do prefeito Pereira Passos, os encontros nos cafés mais famosos, enfim, tudo fora paralisado por aquele grupo de centenas de marinheiros negros, liderados por João Cândido. E mais, viram-se obrigados a fugir para locais mais distantes da beira do mar. Os marinheiros haviam tentado falar com o senador Rui Barbosa e mesmo com o ex-presidente Nilo Peçanha para explicar a situação em que vivam. Mas as tentativas foram inócuas. Não podiam eleger um marinheiro enquanto deputado para representa-los pois a constituição não lhes concedia direitos políticos para votar ou serem eleitos. *Direitos políticos limitados a poucos pode ter um preço extremamente salgado. A parte excluída pode cobrar ferozmente por isso. Após tomarem os navios, estenderam faixas e bandeiras vermelhas e iniciaram a rotina de tempos de guerra*. João Cândido e os demais líderes da revolta ordenaram que toda a bebida alcoólica fosse jogada ao mar, mandaram fechar e guardar intactos os camarotes dos oficiais. Depois comandaram que tiros de canhão varassem os céus da cidade capital do Brasil e Niterói. Estrondos terríveis rasgavam o céu e explodiam, provocando o terror entre os sonolentos moradores. Acordavam desesperados com aquele bombardeio. Afinal, qual seria o próximo alvo? Difícil descrever o temor daquelas pessoas. Em uma das casas, no Morro do Castelo, um tiro caiu matando mãe

> e duas filhas. Tudo aquilo demonstrou ao governo a gravidade do momento. *A capital estava sitiada e sob ataque. Chamados os chefes militares para avaliar as possibilidades de enfrentarem a revolta, percebeu logo o presidente a inexistência de um plano elaborado para enfrentar navios cujo similar mais próximo estava na Inglaterra, o Dreadnought, e mesmo assim ele era inferior aos dois irmãos brasileiros. Ninguém havia imaginado que as armas de guerra mais poderosas do mundo se voltariam contra a própria casa.* Içaram as âncoras e passaram a manobrar aquelas magníficas embarcações pela baía da Guanabara e depois singraram para o mar aberto, protegendo-se de qualquer incursão dos demais navios do restante da Armada ou mesmo tiro de canhões das fortalezas. Experiente nas batalhas vividas, conhecedor de estratégias militares, João Cândido sabia que uma reação começaria atacando o principal líder do movimento, que era ele. (NASCIMENTO, 2020, p. 89-91).

O governo se rearticulou, negociou as pautas, que incluíam o fim dos castigos corporais e anistia geral, duas das principais que foram conquistadas. Várias outras não foram. João foi perseguido pela Marinha do Brasil até o dia da sua morte, em 6 de dezembro de 1969. Passou seus últimos dias em São João de Meriti, na Baixada Fluminense, umas das regiões de maior concentração de pessoas negras no Rio de Janeiro.

Por fim, teceremos algumas breves notas sobre os trabalhadores das zonas portuárias, que nos serão reveladoras. São várias as atividades possíveis do "portuário", como por exemplo "os que transportavam e arrumavam as mercadorias dentro dos armazéns, trapiches e embarcações; os responsáveis pela conferência e amarração de mercadorias; os que fiscalizavam, limpavam, vigiavam os produtos para exportação dentre outros" (FERREIRA, 2020, p. 81), como carregadores e estivadores, estes últimos, o foco da pesquisa de Gracyelle Ferreira (2020). Segundo a autora:

> O regime de contratação nos portos em geral podia ser fixo ou avulso. Durante o século XIX no Brasil, sob regime fixo podia estar o trabalhador escravizado ou contratado por longo prazo pelos armadores, proprietários de armazéns, trapiches, firmas de importação e exportação. Comumente quem estivesse na condição de trabalhador fixo, liderava as turmas de trabalho. O regime avulso, porém, foi o mais comum e dialogou, como será visto, com a escravização ao ganho no período pré-Abolição. Assim entravam em cena as empresas de empreitada para a contratação de mão de obra. As contratações fixa e avulsa se mantiveram após do fim do período escravista, imperando no Rio de Janeiro a segunda. Por outro lado, o trabalho avulso é uma histórica característica nos portos, não sendo uma prática restrita ao Brasil (FERREIRA, 2020, p. 82)

Por conta dos mecanismos de contratação de trabalho, normalmente por empreitada, o trabalhador "jornaleiro" só recebia quando trabalhava e, nos primórdios desse processo, a escolha do empreiteiro de quem iria compor a equipe de serviço, o "terno", "canto", ou "tropa", sobretudo em engajamentos de curta duração, era aleatória, por critérios subjetivos e pessoais, cenário que foi racionalizado depois.

> O arranjo das atividades de transporte de carga envolvia pontos em comum entre a experiência soteropolitana e carioca: a presença de canções durante a realização do

> trabalho, a organização em grupos reunidos em territórios, com um líder na organização do grupo (livre ou escravizado), cujo nome variou no tempo e espaço – capataz, capitão-de-canto, feitor, capitão, puxador etc. – e sua liderança se expressava tanto ao empreitar o trabalho, quanto na deliberação de tarefas, na negociação com contratantes [...] esses grupos foram também chamados de "cantos" ou tropas. As designações (capataz, capitão, tropas e turmas) com o passar do tempo foram adotadas pelos demais trabalhadores avulsos do trabalho no porto. (FERREIRA, 2020, p. 83).

Como sabemos, as atividades de carregadores e estivadores, sobretudo num contexto de escravidão e imediato pós-abolição, foram extremamente desgastantes e violentas. Dentro desse contexto, diversas organizações e sindicatos surgiram, como por exemplo a União dos Operários Estivadores (UOE) e A Sociedade de Resistência de Trabalhadores em Trapiche e Café (SRTTC) e a Sociedade de Resistência de Trabalhadores em Carvão e Mineral (SRTCM), as duas últimas fundadas em 1905 e apoiadas pela UOE. Diversas greves explodiram, como a que ficou conhecida como A Greve Geral de 1903, mobilizando diversas categorias na cidade, processo que acabou se desdobrando na fundação da UOE. Essa mesma greve formou "uma comissão de estivadores responsável por defender junto aos patrões a redução da jornada de trabalho para 8 horas, intervalos e a manutenção dos salários" (FERREIRA, 2020, p. 97). Vale a menção às greves de 1906, 1908 e 1918, por exemplo. A riqueza de detalhes de cada um desses processos pode ser acessada no importante trabalho de Gracyelle Ferreira (2020), elaborado na UERJ, bem como nas pesquisas do professor de história da Universidade Federal Fluminense Marcelo Badaró (2008; 2009), aliás, da UFF também são Nascimento (2020) e Parron (2015). Trabalhos acadêmicos fundamentais. É importante lembrar que a crítica de Clóvis Moura (1988) não é à ciência que pode e é produzida também na academia, mas sim à lógica academicista, produtivista, encastelada nos muros da Universidade sem nenhum contato com o mundo real, onde a classe trabalhadora se encontra. Sobre a Greve Geral de 1903 e a UOE:

> Em negativa à tentativa de acordo, empregadores acionaram a chefia de polícia e o Ministério da Justiça. No porto cerca de 1.200 trabalhadores entraram em greve. Os empreiteiros, das Casas Empreiteiras, alinhadas aos interesses das empresas no porto, recorreram ao trabalho de homens de outras cidades e setores para a estiva. Mas depois de outras negativas veio o acordo. Mesmo sem chegar ao que os estivadores exigiam, estes voltaram ao trabalho oito dias depois. Embora chegassem mais cedo, o serviço só começava às 7am e acabava às 5pm, com uma hora de almoço (CRUZ, 2002). Poucos dias depois, em 12 de setembro daquele ano (1903), os estivadores convocaram uma assembleia, aprovaram seus estatutos e nomearam fiscais. Criaram sua própria Caixa de Resistência para desfrute de todos que necessitassem de recursos financeiros, em um sistema de gestão coletiva desde o princípio, como declarou Cruz (2000) *Com essa forma de luta velada e calcada em um desafio permanente às regras patronais, conquistara, então, passo a passo, a redução da jornada de trabalho, ao tempo que iniciaram a construção do sindicato (CRUZ, 2002, p.35)*. Nessa greve a comissão representante dos estivadores exigiu e conquistou reivindicações como jornada de trabalho e definição salarial. O socialismo era a tônica da organização desse levante e apareceu em outros momentos de sua existência. Foi assim que surgiu a

> União com quase 200 associados, cujo número aumentou para aproximadamente 1.000 em 1905 [...] (FERREIRA, 2020, p. 96-97).

Nesse processo, lideranças como a do advogado negro Evaristo de Moraes (1871-1939), que se reivindicava publicamente enquanto socialista, nas suas próprias palavras, em resposta aos ataques dos "cafezistas", declarou no jornal *Correio da Manhã*, no dia 31 de agosto de 1906: "fui, sou e serei socialista"[348] (FERREIRA, 2020, p. 204). Era especialista em questão trabalhista, organicamente vinculado aos movimentos sociais, sindicatos, organizações e os primeiros levantes de nossa classe enquanto uma de suas lideranças. Todo esse rico momento, os instrumentos de luta de trabalhadores e trabalhadoras, principalmente seus sindicatos e lideranças, acabaram quase que plenamente incorporado pelo Ministério do Trabalho de Getúlio Vargas anos mais tarde, com sua política corporativista, à cópia de Mussolini na Itália. O próprio Evaristo de Moraes, importante líder, será incorporado e irá trabalhar no Ministério de Vargas[349]. Segundo Ianni (1968, p. 56):

> Mantinham-se os sindicatos operários e dos setores médios dependentes do Ministério do Trabalho pelo controle dos recursos financeiros exercidos por este. O imposto sindical – importância equivalente ao salário de um dia de trabalho, em cada ano – criado pelo Governo, depositado e controlado pelo Ministério do Trabalho, é a fonte dos recursos financeiros do sindicato. Aí está um dos elementos mais importantes do peleguismo. Acresce que os dirigentes sindicais são eleitos, em geral, com base na anuência e fiscalização do Ministério, isto é, do Governo. Nessas condições, os sindicatos e seus dirigentes reduzem-se a instrumentos de manobras políticas às vezes totalmente alheias aos interesses dos assalariados. Ou então, as lideranças operárias e comerciárias são obrigadas a formular uma linha de atuação política congruente de alguma forma, com os interesses governamentais. Como vemos, a formalização das relações de trabalho, nos termos em que é feita – tanto na consolidação das Leis do Trabalho como no Estatuto do Trabalhador Rural – implica na delimitação e limitação das condições de atuação política das classes assalariadas.

Esse final não anula a riqueza e os exemplos do processo de construção das lutas da classe trabalhadora brasileira, que passou a construir novas histórias, sempre marcadas por contradições. Finalmente, voltamos à Eric Williams (2012) que, além de grande intelectual e historiador, foi também uma importante e contraditória liderança política no processo de independência de Trinidad e Tobago frente a Inglaterra. Como principal referência do

[348] A fala continua desta maneira: "Devo, entretanto, exercer a advocacia social e econômica de qualquer classe, agir de acordo com seus legítimos interesses e obedecendo as instruções que me são dadas" (FERREIRA, 2020, p. 204). Aqui já estão os germes do futuro que décadas mais tarde viria.

[349] "Simbólico nesse sentido é que Evaristo de Moraes integrou o Ministério do Trabalho criado por Vargas. Igualmente interessante é que o filho do socialista Evaristo de Moraes, o Evaristo de Moraes Filho, participou da construção do Ministério Público do Trabalho, órgão independente do poder executivo, na década de 1940. Tornou-se procurador regional do trabalho. Fez parte da fase de construção tanto do Ministério do Trabalho quanto da Justiça do Trabalho [...]" (FERREIRA, 2020, p. 205)

Movimento Nacional Popular (MNP), foi o primeiro ministro do país, e ocupou esse espaço de 1956 a 1981. Do ponto de vista teórico, segundo Marquese (2013, p. 316):

> Tudo isso, enfim, salienta a necessidade de recuperarmos a categoria capitalismo para entendermos corretamente o passado escravista do Novo Mundo e suas articulações com os fluxos globais de mercadorias e pessoas. Ao fazê-lo, *reencontramos a contribuição perene de Eric Williams* e das gerações pregressas de historiadores e cientistas sociais brasileiros. (grifo nosso).

Do ponto de vista político, algumas considerações acerca do complexo contexto político de Trinidad e Tobago e o papel de Williams (2012) nele:

> O MNP é o principal partido de Trinidad e Tobago, ao lado do Congresso Nacional Unido (CNU). Foi fundado em janeiro de 1956, como o primeiro partido político formal instituído na antiga colônia britânica. A principal liderança do partido, o professor e acadêmico Eric Williams, governou o país de 1956 a 1981, ano de sua morte. O partido sempre teve maior expressão nos centros urbanos e sua principal base de apoio são os afrodescendentes, pois sempre manteve o discurso da unidade nacional e étnica. O MNP é um partido voltado principalmente para os estratos médios da população, como os funcionários públicos, os profissionais liberais e os trabalhadores assalariados em geral, particularmente os operários da indústria do petróleo. Em Trinidad, a organização partidária sempre expressou uma clara divisão étnica, apesar das tentativas dos partidos, como o MNP, de falar a toda sociedade; o país possui uma expressiva minoria oriunda da Índia, além dos brancos. Nas primeiras eleições gerais da história do país, em 1956, o MNP conquistou 13 das 24 cadeiras parlamentares em disputa, ou 38,7% do total de votos. Apesar das mudanças de *status* sofridas por Trinidad até a proclamação da independência, em 1962, o partido seguiu no poder. Seu prestígio começou a declinar no período pós-colonial, em função do crescente descontentamento popular em consequência da crise econômica e social. Na década de 1960, a revolta passou a ser particularmente explosiva entre os mais jovens. Para conter os protestos e as rebeliões organizadas em torno do movimento black power, Williams decretou estado de emergência em abril de 1970. As eleições de 1971 foram boicotadas pelos partidos de oposição e, graças a isso, o MNP ficou com todas as 36 vagas parlamentares e o desgaste resultante disso. O domínio incontestável do primeiro-ministro, Eric Williams, sobre todas as instâncias partidárias causou, ao longo da década de 1970, diversas defecções. Com a morte de Williams, a direção do partido e a chefia de governo passaram para George Michael Chambers. O novo primeiro-ministro adotou uma política de austeridade para enfrentar a conjuntura da profunda crise econômica, causada em boa medida pela crise dos preços do petróleo. Diante de nova onda de insatisfação popular, as eleições de 1986 marcaram o encerramento do ciclo hegemônico de trinta anos do MNP. Desde essa época, o partido disputa palmo a palmo o poder com o CNU. A oposição, aglutinada em torno da Aliança Nacional para a Reconstrução (ANR), conquistou 33 das 36 cadeiras parlamentares, impondo ao MNP a pior derrota de sua história. [350]

Ainda que vários desses elementos supracitados possam e devam ser debatidos, a vida real é muito mais complexa que a academia, cheia de contradições, que exigem decisões que alguém terá que tomar e que irão afetar e determinar o curso da vida de muitas pessoas. Tudo

[350] Verbete de Rafael Affonso de Miranda Alonso, extraído da "*A Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*" (2006) da Editora Boitempo. Disponível em: http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/m/mnp. Acesso em: 29/07/2022.

isso apenas nos revela que nossas tarefas, comunistas, nunca serão fáceis, e ainda estão plenamente em aberto. Tudo ou nada, todos... ou ninguém.

Agora entraremos na construção da chave analítica que nos auxiliará na busca da captação do incessante movimento interno da classe trabalhadora, enquanto uma contraditória unidade heterogênea de diferentes grupos humanos, pelos elementos constitutivos do seu próprio ser de classe.

5.2. Lukács e o complexo de complexos

O filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971), um dos mais importantes legatários da tradição marxista foi, inicialmente, aprendiz de Max Weber (1864-1920), como dissemos. Max Weber, um *neokantiano*, viria a se tornar um dos clássicos das ciências sociais, além de representar (ainda hoje) uma *importante alternativa interpretativa*[351] do capitalismo, diretamente em contraposição às teses marxianas, não à toa, sempre lidas enquanto "economicistas", logo, "monocausais", que não se preocupam com a dimensão cultural e subjetiva do ser social dentro de sua perspectiva de análise. O caminho do nosso trabalho é também justamente uma tentativa de demonstração de que, a generalização desta acusação, é falsa.

Como havíamos sinalizado, ainda nos primeiros momentos deste trabalho, tentaremos agora, remontar todas as peças deste grande quebra-cabeça, por nós analisado. A chave analítica que utilizaremos agora, na tentativa de captar a *totalidade* do nosso objeto (as relações entre a raça e a classe), será fornecida por este revolucionário húngaro. Este, ao analisar a forma pela qual Marx buscou conhecer seu objeto (a sociedade capitalista), chega na formulação do termo *complexo de complexos*, inicialmente apresentado, também na parte inicial do texto. Neste primeiro momento, faremos algumas notas biográficas deste autor, buscando também olhar um pouco mais de perto, alguns elementos teórico-metodológicos desta primeira tradição filosófica à qual Lukács foi filiado, antes de avançarmos no estudo da chave teórica dos "*complexos de complexos*", essencial ao nosso tema.

[351] Ainda que, no essencial e, sobretudo do ponto de vista metodológico, discordemos *frontalmente* desta "alternativa". Mas para nós, pelo outro lado, também é inegável que existam algumas contribuições em Max Weber e, por isso mesmo, não estaremos fechados à elas. O caminho, portanto, é o de sermos capazes de *incorporá-las* dentro de uma perspectiva de ***superação dialética***, tal como foi realizado por Lukács. É nele que nos basearemos para iniciar este momento sintético em que agora entramos.

O jovem Lukács, em 1913, foi ao encontro de Weber (neste momento, já considerado um grande intelectual), na cidade de Heidelberg, para participar de seus ciclos de estudo, permanecendo lá até 1917. Ao longo deste período começa a se afastar do pensamento de Kant e se aproximar do pensamento de Hegel. O advento da primeira guerra mundial, explodindo bem na frente de seus olhos, o fez perceber mais nitidamente a barbárie do mundo burguês e, ao mesmo tempo, na vitória da Revolução Bolchevique de 1917, uma saída possível. Esta nova postura ético-política de Lukács, se torna incompatível com a *resignação* e o *pessimismo* tipicamente weberiano.

Lukács entra para o Partido Comunista Húngaro em outubro de 1918 e, somente um ano depois, publicará seu primeiro livro já propriamente marxista, chamado *A tática e a ética*, de 1919. Para István Mészáros (2004), um dos seus mais proeminentes estudantes na "Escola de Budapeste", em todo grande pensador existe um "núcleo problemático original" e, no caso de Lukács, este, está inserido no entrecruzamento de Estética e Ética, tendo a política como meio e a cultura – enquanto formação humana – como fim.

Lukács acabou se tornando um grande crítico do antigo mestre Weber, o que era de se esperar, dada a grande influência que este autor exerceria no pensamento de sua época e para além. Assim o fez, se utilizando de todo o arcabouço teórico-metodológico marxista, para tal empreitada. E bem como fazia Marx, o criticou nos seus próprios termos, negando-o e superando-o, mas por incorporação. Mauro Iasi (2017, p. 95) expõe este procedimento teórico-metodológico de maneira didática:

> Toda a formulação lukacsiana em sua Ontologia do ser social é fortemente influenciada por Weber, com quem estudou e foi colaborador íntimo, seja no pressuposto que os valores orientam a ação social numa direção, seja na autonomia das esferas de valor. Ocorre aqui, no entanto, um procedimento teórico similar ao descrito sobre Marx e sua relação com Feuerbach (e mesmo Hegel). Lukács parece se apoderar dos conceitos de Weber para volta-los contra o criador da sociologia compreensiva e superá-lo no corpo de uma aproximação solidamente marxista.

Para Weber (1979), as esferas de valor como Economia, Política, Ciência, Religião, Direito, Estética etc possuem legalidade própria e, portanto, uma autonomia relativa. Ainda que o sociólogo alemão afirme que tais legalidades próprias são relativas, estas, em seu escopo teórico, em última instância, acabam por se autonomizarem completamente umas das outras. A crítica de Lukács sobre a sociologia compreensiva weberiana não está na existência, ou não, destas esferas de valor, pelo contrário, pois para Lukács elas existem e, também possuem

legalidade própria, mas, somente enquanto uma autonomia relativa "*substancial*"[352], se assim pudermos chamar; tanto umas das outras, quanto da totalidade que, para nosso autor, se impõe enquanto momento predominante. Weber (1979), por sua vez, opera com a noção de "afinidades eletivas". Nas palavras de Celso Frederico (2015, p 331): "Weber apoderou-se [desta] expressão para evitar as explicações monocausais no estudo dos nexos entre religião e capitalismo. "Afinidades eletivas", em Weber, opõe-se à categoria da "totalidade", que, segundo Lukács, seria a base do método de Marx."

Weber (1979) possui uma determinada concepção de consciência (*Weltanschauung*)[353], nela a noção de "afinidade eletiva" constitui um dos seus elementos mais importantes, que estruturam – coerentemente com os seus pressupostos – toda a sua sociologia compreensiva. Vejamos agora um trecho de suas reflexões que, segundo Iasi (2014, p. 79): "permite evidenciar o elemento que considero central na concepção weberiana do processo de consciência". Segundo Weber (1979b, p. 15-16):

> Contudo, levar tais confrontos até uma decisão já não constitui realmente uma tarefa possível para a ciência, mas antes para a pessoa dotada de vontade. Esta confronta e escolhe os valores em causa segundo a sua própria consciência e sua própria concepção de mundo. Por certo que a ciência pode ajuda-la a perceber que qualquer ato e também, segundo as circunstâncias, a ausência de um ato significam, pelas suas consequências, tomar partido de determinados valores. E simultaneamente significa, fato expressamente e com frequência ignorado na atualidade, tomar partido *contra outros valores*. Mas, como dissemos, a escolha apenas diz respeito à pessoa.

Para Iasi (2014, p. 80), esta noção de "afinidade eletiva", por fim, significa exatamente dizer que:

> As visões de mundo dos indivíduos seriam constituídas por elementos que estes colhem das formas sociais estabelecidas e nos quais encontram um sentido de orientação ética de suas condutas, ou seja, que assumem como valores estruturantes de sua vida. Esta *síntese* só pode ser explicada no *indivíduo*, apesar de, em nenhum momento, se negar a influência de fatores externos e objetivos dos fatos sociais.

Portanto, neste exato sentido da citação, voltando mais especificamente ao nosso tema, ainda que Weber também pontue que as *esferas de valor* são "*relativamente*" autônomas, como dissemos, justamente por atribuir à "afinidade eletiva" do sujeito a sua *ação no mundo*, mediante *a escolha destes valores*, no fim, acaba por realizar uma *cisão entre as conexões causais das esferas de valor*. A questão é que para alguém neokantiano como Weber, a razão

[352] Achamos necessário adjetivar, enquanto "substancial", a relatividade da autonomia das esferas de valor em Lukács, para contrapor à forma como tal relatividade aparece em Weber (1979). Ou seja, na prática, em Weber (1979), as esferas de valor acabam por se apresentarem de forma efetivamente autônoma, como veremos, além de diluírem a determinação ***central*** (ainda que não seja a única determinação, como vimos) da economia.
[353] Sobre este tema, ver mais em Iasi (2014).

assume uma forma tão *instrumental* que estabelece diversos pontos de contato com o *irracionalismo*, já que as *legalidades próprias* de cada uma das esferas de valor estão subsumidas à ótica do indivíduo, o que por sua vez, o impede de detectar *objetivamente* as relações causais existentes. A busca pela captação destas relações causais existentes, ao contrário de Weber, nos leva imediatamente para o campo da totalidade – por ele negada – e, por isso, às determinações existentes entre as relações causais que, como já dissemos, no caso deste autor, aparecem diluídas.

Neste sentido, a análise não permite identificar a articulação de tais esferas de valor umas com as outras e, nem poderiam, já que a base do pensamento de Weber está em Kant, onde o "todo" é incognoscível. Para Lukács não existe somente uma "relação" entre elas, mas uma relação de determinação, bem como de centralidade. Vejamos como Yolanda Guerra (1993, p. 121) nos apresenta o pensamento de Max Weber:

> Tendo em vista o agnosticismo presente em suas formulações, Weber considera a impossibilidade de *conhecer a coisa em si*, sua natureza ontológica [...] por um lado, a impossibilidade de apanhar a coisa em si o leva a desconsiderar a legalidade tendencial dos fenômenos e processos sociais, destituindo a realidade de suas leis causais; por outro, capitula-se diante do formalismo, ao enquadrar a realidade em tipologias fixas. Aqui, o irracionalismo e racionalismo formal convivem harmonicamente.

Immanuel Kant (1724-1804) era um astrônomo, além de filósofo, e desenvolveu a tese de que "o todo" seria incognoscível, justamente a partir de sua observação do céu. Foi neste momento que Kant passou a trabalhar com a noção de "universos ilhas", ou seja, *a parte cognoscível de um universo*. Por isso, para ele, *a coisa em si é inacessível*. Existe um limite do real, o resto seria atribuição do sujeito (base da "afinidade eletiva" de Weber). Não à toa podemos considerar a *razão* em Kant *subjetiva*, onde a realidade se limita às *experiências dos sujeitos*. Destarte, Kant trabalha com a perspectiva de "a priores", entendidas enquanto estruturas mentais, pré-existentes e/ou "pré-empíricas", ou seja, anteriores e em contraposição à própria experiência, que nos permitiriam conhecer e nos relacionarmos, por exemplo, com as noções de *tempo* e *espaço*. Segundo Mauro Iasi (2014, p. 117):

> Como sabemos, Kant afirma que, "embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência". Para ele, tal conhecimento, utilizando o mesmo termo que Althusser, só é possível pelo reconhecimento de algo externo por algo interno, próprio de nossa "capacidade de conhecimento". Para tanto é levado a supor que existiria um "conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos", o que Kant denominará de "a priori" em contraposição ao "empírico".

Em última instância, isto seria "a" própria razão. Segundo Yolanda Guerra (1993, p. 119):

> Trata-se, pois, da moral subjetiva que, articulada à liberdade no plano do pensamento, obriga a razão a diluir os conflitos entre dever e liberdade, fixando os limites nos quais essa última pode se plasmar na história da humanidade. A moral-racional, ao permitir que se realize uma determinação de natureza, transfere a liberdade para o plano transcendental. O pensamento idealista-conservador que sustenta essa concepção faz crer na existência de princípios morais dados *a priori* na determinação de leis subjetivas. É com esse ponto da filosofia kantiana que Weber rompe, embora mantenha o caráter conservador legado de Kant.

Após romper com esta tradição, Lukács desenvolve seus estudos já diretamente com preocupações marxistas, assumindo uma perspectiva ontológica somente no momento posterior, termo que anteriormente relacionava à metafísica. Ontologia é um termo caro para Lukács. Tomou conhecimento de uma perspectiva distinta de ontologia a partir de relações estabelecidas com um pesquisador soviético, filósofo e crítico de arte, do Instituto Marx-Engels-Lenin, chamado Mikgail A. Lifschitz (1905-1983), entre os anos de 1930 e 1931, a quem vai dedicar sua obra *O jovem Hegel* (1938). Contudo, só vai utilizar este termo de forma positiva pós *Estética* (1963). Segundo José Paulo Netto (2012, p. 14): "é só depois de publicada a *Estética*, quando Lukács explicita a ideia do *renascimento do marxismo*, que sua recorrência à ontologia torna-se praticamente contínua". Ou seja, o termo "ontologia" sofre uma mudança qualitativa e quantitativa na obra de nosso autor.

Séculos antes, na biblioteca da antiga Alexandria, a ontologia estava na seção de metafísica (no sentido de um pensamento especulativo pouco preciso), mas, já vinculada desde a filosofia da velha Grécia a uma "teoria do ser". Lukács resolve recuperar o termo, entretanto, como "teoria do ser social", ou seja, uma teoria do modo de ser, ou de autorreproduzir-se e de reproduzir-se do ser social. Por isso, a insuperável necessidade de objetivações, tendo como objetivação primária, o trabalho, condição primeira e eterna do gênero humano.

O fio condutor de sua obra o levava para a construção de uma ética marxista, mas, como a dimensão ética é exclusiva do ser social, do "reino dos homens", se fazia necessário, em primeiro lugar, portanto, compreender o que é o ser social e, sendo assim, construiu sua obra *Para uma ontologia do ser social*, que tem sua redação terminada em finais de 1968, mas só é publicada pela primeira vez em 1976. Apesar de a Ontologia ser sua obra magna, esta seria "apenas" uma introdução a Ética, que nunca foi escrita. José Paulo Netto (2012), de forma mais detalhada, aborda esta questão em sua apresentação da referida obra em português:

> Ao avançar para a construção da sua Ética, Lukács foi levado a reconhecer que haveria de fundá-la expressamente – pretendendo uma formulação histórico-sistemática efetivamente materialista e dialética, rigorosamente fiel à inspiração de Marx – na especificidade do ser social. Havia, portanto, de estabelecer, em primeiro lugar, a determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social. Vale dizer: sem uma teoria do ser (uma ontologia) social, a investigação que conduzia para a elaboração da Ética, Lukács viu-se obrigado a preparar uma "introdução" a ela –

> "introdução" que apresentaria justamente seus fundamentos ontológicos. Dessa forma, nasceu a Ontologia: o filósofo dedicou-se tão intensivamente à "introdução", com aquele ardor juvenil antes referido, que esta se constituiu numa obra autônoma (e a Ética nunca foi escrita, embora até o fim de seus dias Lukács pretendesse redigi-la) (NETTO, 2012, p. 16).

Lukács (2012), em sua Ontologia, vai pensar a sociedade como um *complexo de complexos*. Segundo Netto (1994), este princípio é recolhido a partir da própria teoria social de Marx já que: "A ontologia social marxiana, fundada na práxis e centrada no trabalho, apreende a constituição do ser social como a constituição de *complexos de complexos*: a realidade social é uma *totalidade concreta composta por totalidades concretas de menor complexidade*." (NETTO, 1994, p. 37).

Esta dinâmica é válida desde o homem singular em sua relação indissociável com a natureza orgânica e inorgânica, até a própria totalidade da vida social, nas mais diferentes formas societárias. Partindo do princípio de que o trabalho é o momento originário do ser social e que dele nascem diversos outros complexos, como a linguagem, a cultura e a própria consciência, Lukács vai pensar o trabalho como pôr teleológico.

> Entretanto, como anotei, além de não reduzir a objetivação ao trabalho, Marx *não deriva* dele, à moda de consequência, as outras objetivações. Se todas as objetivações do ser social conectam-se às suas necessidades ontológicas de produção e reprodução, à medida que ganham articulação própria, implicam *legalidades* irredutíveis e relativamente autônomas. (NETTO, 1994, p. 36).

A capacidade humana de prévia ideação do resultado do produto de uma ação, ou seja, de criar um objeto externo em relação ao sujeito que a produz, se realiza enquanto um processo de externação (*Entäusserung*) e posterior objetivação (*Vergegenständigung*) que, como dissemos, é operado na mente humana antes mesmo de realiza-la na prática, mas que só pode se efetivar, na objetivação deste produto da ação humana[354]. Isto só é possível somado à outra capacidade humana, ou seja, de não somente utilização, mas, essencialmente, fabricação[355] de determinados instrumentos dentro de determinadas condições materiais dadas. Na gênese deste processo, o gênero humano passará de um primeiro momento, ainda preso às causalidades ou cadeias causais enquanto meras casualidades, ou seja, ações que se realizam em um contexto de desconhecimento de tais cadeias, portanto, ainda presas ao acaso. Um exemplo pode ser dado quando um hominídeo utiliza uma pedra para um determinado fim. A escolha desta pedra em específico, num primeiro momento, é mera casualidade. Somente entra no campo da

[354] Pois, "somente enquanto vontade que toma uma decisão é vontade efetiva". Hegel ("Filosofia do Direito").

[355] Outros animais são capazes de utilizar objetos naturais "prontos" enquanto ferramentas, providos pela natureza, mas não de – pelo menos até hoje – transformar a natureza e assim fabricar instrumentos e ferramentas que lhes sejam úteis e funcionem como extensão ou prolongamento de seu próprio corpo.

causalidade, quando se passa a conhecer as características naturais desta pedra, que podem apontar para determinadas consequências a partir de seu uso.

Já a utilização consciente desta mesma pedra, num segundo momento, pressupondo que já se conhece as suas características constitutivas, isto é, suas propriedades físicas e naturais, ainda que superficialmente, permite, portanto, utilizá-la como meio para um determinado fim, ou uma teleologia, que se projetou na mente humana antes mesmo de usar a tal pedra. A isso chamamos de pôr teleológico, ou seja, a capacidade de prévia ideação do resultado do produto de uma ação; uma atividade necessariamente social e por isso, exclusiva do gênero humano.

Na natureza podemos encontrar causalidades e cadeias causais, mas é somente na sociedade que poderemos encontrar pores teleológicos, para além das causalidades e cadeias causais, que seguem existindo enquanto objetividades influenciadoras e determinantes. Contudo, com o desenvolvimento do gênero humano, este passará a saber lidar com as causalidades e os seus porquês. Uma vez que as causalidades estejam postas, atingirá uma fase de desenvolvimento, *essencialmente social*, ou seja, um *rompimento com as barreiras naturais*, portanto, um salto de qualidade. As relações entre causalidades e pores teleológicos, podem ser tanto de primeira ordem – na relação homem x natureza; quanto de segunda ordem – na relação homem x homem. Esta segunda relação tem a intenção não de transformar ou utilizar um objeto da natureza, mas de levar outros homens a executarem determinadas tarefas.

Para o autor, o movimento desse desenvolvimento – que vai do reino da necessidade ao reino da liberdade[356] – é orientado, e a orientação é dada pelo momento predominante, ou seja, pela totalidade. Pois, nas ininterruptas e múltiplas interações de cada um desses complexos entre si, e também do complexo total com as suas partes, se desdobra um processo de reprodução do complexo total. E, ainda que os complexos parciais, por serem relativamente autônomos, também se reproduzam, em todos esses processos, a reprodução da respectiva totalidade compõe o momento predominante.

Lukács nos explica este processo da relação entre o complexo total com as suas partes (e o como estes se reproduzem), partindo de um simples exemplo, como o do próprio homem que, enquanto um ser biológico, já se constitui, ele mesmo, enquanto um complexo (que se reproduz); passa também pelo exemplo da linguagem e da divisão do trabalho, que também se

[356] No escopo teórico de Lukács e, segundo José Paulo Netto (2012), estando o húngaro fundamentado em Marx, "liberdade" significaria exatamente *a possibilidade de escolher entre alternativas concretas*. Contudo, também achamos válido relembrar a forma através da qual Marx (2013, p. 786) caracterizava este significante-mestre "liberdade", no seu duplo sentido: "Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção.".

constituem enquanto complexos; até chegar à sua apresentação de como os complexos parciais em relações entre si, também com o complexo total, se reproduzem, demonstrando claramente a relação de determinação e centralidade da reprodução do complexo total em detrimento dos complexos parciais, que acaba por se expressar como momento predominante neste sistema múltiplo de interações. Vejamos como o próprio autor apresenta a questão:

> Nem é preciso demonstrar que o homem, já como ser biológico, constitui um complexo. Do mesmo modo, é diretamente evidente que a linguagem necessariamente também tenha um caráter de complexo. Toda palavra só terá algum sentido comunicável no contexto da linguagem a qual pertence, constituindo um som sem sentido para quem não conhece a linguagem em questão; não é por acaso que houve povos primitivos que designaram o estrangeiro como "mudo", incapaz de comunicar-se. Tampouco poderá haver qualquer dúvida quanto ao fato de que, igualmente a divisão do trabalho forme um complexo; os atos, as operações etc. singulares também só podem ser considerados significativos no âmbito do processo a qual fazem parte; a decisão a respeito de serem certos ou falhos é tomada sobretudo em vista da função que devem cumprir nesse complexo em que se encontram. *E é igualmente compreensível que os diversos grupos – permanentes ou ocasionais – que se originam da divisão do trabalho tampouco possam existir e funcionar independentemente uns dos outros, sem estar inter-relacionados. Assim sendo, até o estágio mais primitivo do ser social representa um complexo de complexos, onde se estabelecem ininterruptamente interações, tanto dos complexos parciais entre si quanto do complexo total com suas partes.* A partir dessas interações se desdobra o processo de reprodução do respectivo complexo total, e isso de tal modo que os complexos parciais, por serem – ainda que apenas relativamente – autônomos, também se reproduzem, mas em todos esses processos a reprodução da respectiva totalidade compõe o momento predominante nesse sistema múltiplo de interações. (LUKÁCS, 2013, p. 161-162, grifo nosso).

Entretanto, o autor não demonstra acreditar numa leitura linear da história, que percorre livremente o trajeto das restritas possibilidades de escolha, vinculadas ao reino da necessidade, basicamente natural, até o "paraíso" da plena liberdade de escolha, no reino da liberdade, já este, efetivamente social. Muitas vezes esse desenvolvimento bate no que o autor cunhou de "becos sem saída", pois, se o processo de trabalho pressupõe uma ideia de progresso, que é cumulativo e de autodesenvolvimento, nos ajuda abstrair e elaborar uma imagem: é como se fossem várias "linhas" de desenvolvimento ao mesmo tempo, onde algumas dessas podem culminar em "becos sem saída". A ideia de processualidade progressiva não pode ser pensada *a priori*, pois assim ficaria inviabilizada justamente a possibilidade de ver os processos que não se desenvolveram, parando e atrofiando nos becos.

Seguindo sua análise, ao falar que a divisão do trabalho surge do desenvolvimento das forças produtivas, Lukács (2013) nos apresenta que esta se constitui enquanto ponto de partida para um desenvolvimento posterior. Essa tendência de desenvolvimento, em algum momento, necessariamente, cruza com o surgimento das classes no plano social. Aqui, o pôr teleológico de segunda ordem (relação homem x homem), ganha uma nova qualidade, ou seja: influenciar

seres humanos no sentido de agir de uma determinada forma e em certa direção, mediado por determinações de classe e por sistemas de dominação, o que inclui a ideologia. Para uma compreensão mais profunda desta formulação, vamos por partes. Num primeiro momento, temos que:

> A divisão do trabalho aparece assim como consequência do desenvolvimento das forças produtivas, mas como uma consequência que, por sua vez, constitui o ponto de partida de um desenvolvimento ulterior, que surgiu imediatamente a partir dos pores teleológicos singulares dos homens singulares, porém que, uma vez existente, defronta-se com os homens singulares na forma de poder social, de fator importante de seu ser social, influenciando e até determinando este; tal poder assume em relação a eles um caráter autônomo de ser, embora tenha surgido dos seus próprios atos laborais. *Temos em mente, quanto a isso, sobretudo dois complexos que diferenciam com nitidez a sociedade originalmente unitária: a divisão entre trabalho intelectual e trabalho braçal e a divisão entre cidade e campo, que, no entanto, ininterruptamente se entrecruzam com o surgimento de classes e antagonismos de classes.*[357]. (LUKÁCS, 2013, p. 179, grifo nosso).

Dito isto, em um segundo momento, vemos que:

> O caminho até a primeira divisão está contido, em germe, já na mais primitiva divisão do trabalho: os pores teleológicos necessários assumem, como vimos, duas formas: pores que buscam realizar uma transformação de objetos da natureza (no sentido mais amplo possível da palavra, incluindo, portanto, também a força da natureza, visando realizar fins humanos, e pores que se propõem a exercer os pores desejados. Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas são as formas dos pores teleológicos do segundo tipo, tanto mais eles conseguem se desenvolver como complexo próprio da divisão do trabalho. *Essa tendência do desenvolvimento da divisão do trabalho cruza, no plano social, necessariamente com o surgimento das classes; pores teleológicos dessa espécie podem ser colocados espontânea ou institucionalmente a serviço de uma dominação sobre aqueles que por ela são oprimidos, do que provém a tão frequente ligação entre trabalho intelectual autonomizado e os sistemas de dominação de classe*, embora seus primórdios sejam mais antigos, embora no decorrer da luta de classes, como já demarca o *Manifesto Comunista*, justamente uma parte dos representantes do trabalho intelectual se bandeia, com certa necessidade social, para o lado dos oprimidos rebelados. (LUKÁCS, 2013, p. 180, grifo nosso).

Neste exato sentido, a consciência e a consciência de classe, ganham um lugar especial na formulação lukacsiana. Para este autor, Marx se diferencia de Hegel no seguinte sentido:

> A ontologia marxiana afasta daquela de Hegel todo o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico. Com esse ato materialista de "repor sobre os próprios pés", não podia deixar de desaparecer igualmente – da série dos momentos motores do processo – a síntese do elemento simples. Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). *Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto*. Isso conduz a duas consequências

[357] "O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esses querer e esse agir" (MARX, 2007, p. 38).

> fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: "formas do existir, determinações da existência". (LUKÁCS, 1978, p. 2-3, grifo nosso).

Por isso, negando as vulgarizações cometidas com a teoria social de Marx, conclui Lukács (1978, p. 3):

> Essa posição radical – também na medida em que é radicalmente diversa do velho materialismo – foi interpretada, de diferentes modos, segundo o velho espírito, quando isso ocorreu, *teve-se a falsa ideia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material [...] Aqui nos interessa apenas estabelecer que Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material [...] Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico*. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modifica-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não – como se supõe a partir das supracitadas visões irrealistas – que ela é carente de força. (grifo nosso).

Façamos, então, a partir de agora, um caminho interpretativo próprio, que vai buscar estabelecer uma relação entre a classe trabalhadora e o conceito de complexo de complexos de Lukács (2013). O que justificaria este argumento? Parece-nos razoável compreendermos o ser da classe também enquanto uma totalidade articulada, partindo do pressuposto de que toda totalidade é determinada pelas ininterruptas e múltiplas interações dos seus aspectos constitutivos, ou dos complexos parciais que compõe um complexo total. O próprio Lukács (2013), apesar de não apresentar explicitamente a classe como um complexo de complexos (pelo menos até onde vai o nosso limitado conhecimento dentro de sua vasta e significante obra) nos dá várias brechas para tal interpretação. Como disse o próprio autor, até o estágio mais simples do ser social deve ser entendido enquanto complexo de complexos, onde interações são estabelecidas permanentemente, tanto dos complexos parciais entre si quanto do complexo total com suas partes.

Ainda podemos, da mesma maneira, apresentar outra citação de Georg Lukács que nos abre espaço para pensar a possibilidade e, em nossa opinião, a importância, desta análise da classe social também enquanto um complexo de complexos. Segundo o autor:

> É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. (LUKÁCS, 2013, p. 41).

A classe, neste sentido, como um estágio mais desenvolvido do ser social, se apresenta enquanto uma unidade do diverso, unificando diferentes grupos, frações e setores a partir de

critérios econômicos, sociais e, sobretudo, históricos e políticos, que ultrapassam as barreiras dos dois primeiros, possibilitando a vinculação destes grupos e frações, através de uma identidade de classe, onde a consciência ganha destacado papel, já que:

> Mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável *imbricação* em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma etc. *Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente.* (LUKÁCS, 2013, p. 41, grifo nosso).

Por este caminho apresentado, pensando a classe enquanto um complexo de complexos, como seria possível pensar a dimensão racial apartada da sua dimensão de classe e/ou vice e versa? Bem como pensar a dimensão de gênero separada de sua relação com a dimensão racial – faria algum sentido? Como essas duas dimensões relacionadas – de gênero e de raça – se relacionam, enfim, com a classe? São relações iguais? Equivalentes? Como vimos, nos parece que existem diferenças na relação entre os complexos parciais entre si e na relação destes com o complexo total. Talvez sejam perguntas férteis, que apontem para algumas boas respostas. Buscaremos tentar responde-las ao longo do resto do trabalho. Avaliamos, portanto, que esta análise – que é de inteira responsabilidade do autor deste trabalho – realizada a partir das formulações de Lukács, pode ser uma ferramenta útil na construção do conhecimento acerca da questão da centralidade, ou não, da classe trabalhadora na luta pela emancipação humana. E, sobretudo, de como se relacionam as dimensões da classe e da raça – o interesse particular desta síntese que agora buscamos.

5.3. A classe trabalhadora como um complexo total: "raça ou classe"?

A classe trabalhadora, neste raciocínio, será então pensada enquanto um complexo de complexos, isto é, uma totalidade concreta, constituída de outras totalidades de menor complexidade, no exato sentido apontado por José Paulo Netto (2012) como já vimos, ainda que introdutoriamente, acerca da análise marxiana da sociedade burguesa (seu objeto de estudo) e o como Georg Lukács (2013) cunhou a expressão "*complexo de complexos"*. Para Marx, segundo Netto (2011, p. 56):

> A sociedade burguesa é uma totalidade concreta. Não é um "todo" constituído por "partes" funcionalmente integradas. Antes, é uma totalidade concreta inclusiva e macroscópica, de máxima complexidade, constituída por totalidades de menor complexidade. Nenhuma dessas totalidades é "simples" – o que as distingue é o seu

> grau de complexidade (é a partir desta verificação que para retomar livremente uma expressão lukacsiana, a realidade da sociedade burguesa pode ser apreendida como um complexo constituído por complexos). E se há totalidades mais determinantes que outras (já vimos, por exemplo, que, na produção das condições materiais da vida social, a produção determina o consumo), elas se distinguem pela legalidade que as rege: as tendências operantes numa totalidade lhe são peculiares e não podem ser transladadas diretamente a outras totalidades. Se assim fosse, a totalidade concreta que é a sociedade burguesa seria uma totalidade amorfa – e o seu estudo nos revela que se trata de uma totalidade estruturada e articulada. Cabe à análise de cada um dos complexos constitutivos das totalidades esclarecer as tendências que operam especificamente em cada uma delas.

Em nossa abordagem para pensar a totalidade da classe trabalhadora, ela também será entendida enquanto uma totalidade estruturada e articulada, portanto, um complexo de complexos (de explorados e oprimidos), ou ainda, mais especificamente, igualmente um complexo total constituído de complexos parciais (de operários, negros, mulheres[358], LGBTs[359], estudantes etc.), que são, ao mesmo tempo, consubstanciais e interseccionais, como veremos, mas sabendo desde já que o caráter consubstancial, em última análise, é o que determina. No caso da classe trabalhadora, estes complexos parciais podem variar em diferentes tempos históricos e localidades. Ex.: judeus, "indígenas", "amarelos", turcos, nordestinos[360] e etc.).

Cada um desses complexos parciais, como falamos, possui legalidade própria, mas, como fazem parte de uma totalidade estruturada e articulada, só se explicam e, somente se desenvolvem, em relação uns com os outros. Esta relação entre os complexos parciais, expressa justamente a totalidade do movimento do complexo total, que os comporta em seu interior, ou seja: negros, mulheres e LGBTs são complexos parciais que constituem, *de maneira estruturada e articulada*, o complexo total que é a classe trabalhadora. Esta, por sua vez, ao interagir e se articular com os complexos parciais, se desenvolve e se reproduz, compondo assim, o *momento predominante* que, em última instância, determina o desenvolvimento e a reprodução de cada um destes complexos parciais e, portanto, da própria totalidade.

---

[358] Um estudo aprofundado sobre a relação das mulheres na sociedade de classes, ver: SAFFIOTI, Heleieth I. B., **A Mulher na Sociedade de Classes**: Mito e Realidade. São Paulo: Editora Vozes, 1979. Ver também: LOBO, Elizabeth Souza. **A classe operária tem dois sexos**: trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

[359] Ver sobre em: D'EMILIO, John. Capitalismo e identidade gay. In: SNITOW, A.; STANSELL, C.; THOMPSON, S. (Org.). **Powers of desire:** the politics of sexuality. New York: Monthly Review Press, 1983. p. 100-113. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/297358855/Capitalismo-e-Identidade-Gay-Traduzido. Acesso em: 24/07/2017. Ver também: NEWTON, Huey P. Discurso Sobre a Libertação Gay e Feminina. Tradução Gabriel Duccini. In: **Todo poder ao povo! Artigos, discursos e documentos do Partido dos Panteras Negras.** São Paulo: Raízes da América, 2017.

[360] Ver sobre em: CAVALCANTE, David. **Uma nota sobre a opressão regional nordestina,** 2017. Disponível em: http://blog.esquerdaonline.com/?p=8067. Acesso em: 25/07/2017.

Como cada um desses complexos parciais possui legalidade própria, é preciso compreender cada um deles nos seus *próprios termos*, no tempo e no espaço, isto é, em cada tempo histórico e em cada localidade. Como nos disse Netto, cabe à análise esclarecer as tendências que operam especificamente em cada uma dessas totalidades. Como já é sabido, os interesses deste estudo introdutório, se reservam à análise das *mediações específicas* da relação entre o *complexo parcial racial negro* com o *complexo total classe trabalhadora*.

No que diz respeito a classe, levando em conta a legalidade própria de cada um de seus complexos parciais, que sempre gozaram, de uma maneira ou de outra, de certa autonomia *identitária*, *política*, *cultural* e até mesmo *histórica*[361] – e aqui, nunca devemos perder de vista a *relatividade* desta "certa" autonomia, pois é justamente ela que expressa a *estrutura* dos *nexos causais* que mantém estas partes *indissociavelmente articula*das dentro de uma *totalidade*. Na particularidade da sociedade capitalista, também uma totalidade concreta – só que de "máxima complexidade" – todas essas parcialidades da classe, ainda que mantendo sua legalidade própria, acabam *amalgamadas* dentro de um grande e *heterogêneo* complexo total, a classe trabalhadora (unidade do diverso). Sendo assim, repetimos: tal autonomia, apesar de existir, passa a ser *ainda mais relativa* no capital; relativa justamente em referência à totalidade da classe. É neste exato sentido que, para nós, é impensável desarticular o *complexo parcial racial negro* do complexo total que o *abriga*, a classe trabalhadora. Convém lembrar que a caracterização de um complexo como parcial ou total, não implica em juízos de valor ou hierarquia, até porque, os complexos parciais são sempre mais concretos e objetivos que complexos totais e, por isso mesmo, implicam em graus avançados de abstração.

Portanto, do ponto de vista das condições subjetivas, as tarefas políticas para caminhar no sentido da subversão total da condição de explorados e oprimidos (emancipação humana), em contraposição à outra classe determinante desta sociedade capitalista[362] e o seu sistema de dominação, pressupõe-se, portanto, acionar diferentes mecanismos que movimentem estes mais variados complexos parciais, tanto a partir de suas próprias questões e tendências particulares, quanto também a partir do que os unifica, articuladamente. Vejamos algumas delas: a) o fato de possuírem apenas a sua própria força de trabalho, não possuindo, portanto, os meios de produzir, autonomamente, suas próprias vidas; b) como consequência disso, suas posições igualmente de assalariados nas relações sociais de produção (ainda que estas variem

[361] Como por exemplo, as mais diversas formas de organização política que estas parcialidades assumiram ao longo da história (movimentos negros, feministas, indígenas, LGBTs etc.), com as mais diferentes expressões teóricas e filosóficas, bem como diferentes tradições políticas e estratégicas, mais ou menos radical; mais ou menos capturada e cooptada pela ordem, no seio dos movimentos sociais.
[362] Isto é, a burguesia, que também é um complexo total, dentro da ordem burguesa.

qualitativamente entre si, como vimos) e, c) a possibilidade, dentro das condições subjetivas (em última instância, também determinada pelas condições objetivas), de uma ação política conjunta no terreno histórico da luta de classes, o que nos coloca no terreno da identidade de classe.

Esta ação pode ser também individual, sabemos, mas o que nos interessa – justamente por ser o que determina em última instância – é, sobretudo, a *ação política coletiva* e *consciente*, que pode se desdobrar em um processo de desenvolvimento do que chamamos de consciência de classe, permitindo que tal característica de ação se desenvolva e se reproduza, *quantitativa* e *qualitativamente*. Pressupondo que este processo de metamorfose da forma de consciência se dê, estaremos de frente para um *salto de qualidade*[363] desta ação que, ao se repetir, acontecerá, agora, já em outro patamar.

O sistema de opressões-exploração capitalista só pode se entificar, materializando-se em sujeitos, isto é, aqueles que *operam* e *dirigem* este sistema (burguesia) e aqueles que estão *assujeitados* a ele e que, *negativamente* sofrem as consequências deste mesmo sistema (proletariado), bem como, em certas condições, podem também subverter e reverter a ordem das coisas. As duas classes fundamentais deste sistema (burguesia e proletariado) se objetivam enquanto *totalidades de menor complexidade* em relação a "*totalidade de máxima complexidade*" (sociedade capitalista). Cada uma dessas classes, por sua vez, possue seus próprios conjuntos de *complexos parciais*, que também são totalidades, só que de menor complexidade *ainda*; seja em relação às próprias classes fundamentais que as abrigam, seja ainda em relação à totalidade máxima da sociedade capitalista.

A classe trabalhadora, ou seja, o "todo de explorados e oprimidos" é também uma *universalidade*, sem dúvidas, mas que perde totalmente seu sentido universal se não for analisada enquanto *síntese* de suas próprias determinações particulares (e parciais) mais profundas e concretas, que aqui para nós estão expressas justamente nas relações dos mais variados complexos parciais que compõe esse todo da classe. Para irmos mais fundo ainda, é preciso dizer que tais complexos parciais, por sua vez, *também possuem suas próprias totalidades*, isto é, dinâmicas e estruturas, só que de menor complexidade que os próprios complexos parciais que os abrigam. Mais uma vez reforçaremos, para que não restem dúvidas: afirmar que são "totalidades de menor complexidade" em nada tem a ver com dizer que são

[363] E, como já vimos, a lei da transformação da quantidade em qualidade, ocorre pelo ***amadurecimento interno da contradição*** que, por sua vez, se dá por um processo *cumulativo* e *gradual*, de forma *silenciosa*, mas só pode se revolver por uma *abrupta ruptura*, *irresistível*, portanto, realizando um salto de qualidade, enquanto *uma quebra de continuidade*.

"simples". O longo caminho que aqui buscamos realizar pode expressar um pouco a "grande complexidade" de uma "totalidade de menor complexidade", tal como a raça negra.

No entanto, pelo outro lado, as "totalidades de menor complexidade" que constituem e conformam o ser dos complexos parciais – e aqui nos referimos exatamente às estruturas internas da raça negra, do sexo feminino, das LGBTs etc. – também devem nos fazer refletir acerca de seu peso de *determinação* (econômico, político e histórico). No caso das estruturas internas da raça negra, por exemplo, que logo veremos, ainda que superficialmente, devemos pensar no seu peso de determinação no que tange os próprios processos de desenvolvimento e reprodução aos quais elas estão indissociavelmente vinculadas, seja em relação à raça, à classe e, sobretudo, em relação à totalidade da sociedade capitalista – que, através da sua classe burguesa, sem sombra de dúvidas, sabe operar muito bem, do ponto de vista ideológico, com as diferenças (mais ou menos sutis) existentes, no sentido exato de manter toda a estrutura do *complexo total classe trabalhadora*, paralisada e apassivada!

Olhemos, por exemplo, para o caso das estruturas internas do nosso *complexo parcial racial negro*. Vejamos, ainda que superficial e introdutoriamente, a complexidade interna de suas "pequenas" estruturas de "menor complexidade". Neste sentido, ***dentro*** deste *complexo parcial racial negro*, temos: pretos retintos; pretos de pele mais clara; mestiços; quilombolas; mulheres pretas; LGBTs pretas etc. Ainda é possível pensarmos nas diferentes formas de expressão política que se desenvolveram e se reproduziram historicamente[364]: segmentos pan-africanistas e suas subdivisões; afrocentrados/culturalistas; marxistas; comunistas; fanonistas; garveistas; rastafarinistas; nacionalistas negros; pós-coloniais; negros pós-modernos; decoloniais; feministas negras; mulheristas; afroempreendedores/as ou afroliberais dentre muitos outros. Neste mesmo sentido, cada um dos *complexos parciais* que constituem o *complexo total classe trabalhadora* (mulheres, LGBTs, indígenas etc.), também possui as suas próprias – e mais variadas – estruturas internas, bem como diferentes dinâmicas de desenvolvimento e reprodução. Tais adesões políticas correspondem a diferentes

[364] Este é um bom exemplo para pensarmos na força central de determinação, ainda que seja em última instância, que o complexo total (no caso a classe), exerce sobre o desenvolvimento e a reprodução dos complexos parciais (no nosso caso, a raça negra). Estamos convencidos de que, os processos históricos da classe trabalhadora mundial tiveram peso determinante na *gênese*, no *desenvolvimento* e também na *morte* (e com isso, *novas gêneses*) de várias estruturas dentro da raça negra. Nos momentos de ascenso da classe trabalhadora, a nível mundial, grande parte dos movimentos negros ou estavam *vinculados* às formas organizativas da classe ou, no mínimo, mantinham "bom diálogo". Em momentos de derrotas e desestruturação da classe, emergiam [e seguem emergindo] diferentes expressões que buscam negar, tanto a teoria marxista, quanto as ***clássicas formas organizativas da classe trabalhadora***, principalmente a forma ***partido***! Veremos mais a frente alguns desses caminhos e descaminhos.

pertencimentos dentro do complexo total da classe, até mesmo podendo deslocar-se para fora dele.

É neste sentido também que, cada um destes complexos parciais possui uma posição diferente na *centralidade* da classe trabalhadora em relação à contradição fundamental "capital x trabalho"[365], apesar de estarem indissociavelmente interligados. Esta contradição precisa ser superada para a garantia do desenvolvimento e da plena realização emancipatória de cada um desses complexos parciais e, portanto, em última análise, a plena realização da própria vida humana.

Apesar de possível, é muito difícil mensurar qual dos complexos parciais possui maior ou menor determinação ***dentro*** da centralidade da classe. Com isto, não queremos secundarizar nenhuma luta, nem, muito menos, apagar suas respectivas histórias. Nosso objetivo é justamente o oposto. Por almejarmos um mundo onde cada uma destas *parcialidades do ser social* – referenciados e identificados com o proletariado – possa reivindicar sua própria história, sua cultura, suas raízes, seus conhecimentos e, justamente por isso, para que possam reivindicar suas próprias ***tradições!*** Sobre este tema em particular, é válido pensarmos nas contribuições do professor Eduardo Granja Coutinho (2011)[366], bem como as reflexões do revolucionário peruano Mariátegui, trazidas por Coutinho (2011). Para ele, existe objetivamente uma grande diferença entre:

> A tradição viva (entendida como articulação orgânica entre sujeito e objeto, entre o povo e seu patrimônio histórico-cultural) e a tradição fossilizada (cultivada como algo eterno e imutável por "colecionadores" tradicionalistas) [...] dois modos de compreender a cultura que poderíamos definir, em termos teóricos, como concepção dialética e concepção metafísica da tradição (COUTINHO, 2011, p. 27).

Ainda para este autor:

> Tais concepções têm implicações políticas, na medida em que respondem a diferentes práticas de reelaboração do passado, de interpretação da história. Como prática conservadora, a reiteração da tradição morta e fixa – prolongação de um passado no presente – aparece como restauração das relações sociais existentes, a qual coloca, como diria Paine, "os vivos sob a dominação dos mortos". Por outro lado, na prática e nos discursos libertários, a tradição – tida como ação criadora do sujeito sobre as formas do passado – é um operador político capaz de refazer a história como patrimônio das camadas populares. Utilizando-se a distinção realizada pelo pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui, esta última será designada como "tradição", e aquela, que reflete o conservadorismo dominante, como "tradicionalismo". (COUTINHO, 2011, p. 28).

[365] Contradição fundamental esta, mais precisamente expressa no atravancar do pleno desenvolvimento das forças produtivas materiais e, em consequência disso, da própria vida, pelas relações sociais capitalistas de produção que as "aprisionam".

[366] Professor da Escola de Comunicação da UFRJ, onde pesquisa nas áreas de cultura brasileira e teoria da comunicação.

Vejamos como Mariátegui (apud COUTINHO, 2011, p. 28) formula esta importante reflexão que opõe "tradição" e "tradicionalismo":

> Não se deve identificar a tradição aos tradicionalistas. O tradicionalismo – não me refiro à doutrina filosófica, mas a uma atitude política ou sentimental que se resolve invariavelmente em mero conservadorismo – é, na verdade, o maior inimigo da tradição, porque se obstina interessadamente em defini-la como um conjunto de relíquias inertes e símbolos extintos.

Portanto, para nós, é no exato sentido da *tradição*, tida como ação criadora do sujeito sob as formas do passado, que defendemos que cada complexo parcial e, no nosso caso brasileiro, sobretudo o complexo parcial racial negro, seja capaz de "escovar a história a contrapelo" – ainda que sem nunca esquecer os horrores de sua própria história. A noção de "tradicionalismo", por sua vez, nos remete diretamente ao *mito da positividade*, por nós estudado. Portanto, que o negro reivindique seu passado, de lutas e vitórias, das tradições de suas mais diversas e bonitas manifestações culturais, que mesmo naquele tempo dos horrores mais violentos da escravidão, acabaram por se entificar enquanto *complexos culturais* que lhes permitiram, em parte, *negar o seu processo de coisificação*, portanto, *mantendo a sua própria coesão humana*, social, afetiva e, inclusive, política!

O jongo, que é uma manifestação cultural negra da região sudeste brasileira, bem como a capoeira, por exemplo, passaram também a organizar a vida destes sujeitos escravizados. Eram nestes espaços e momentos (de roda, de festa, de canto e dança, de treino e luta, etc.) que se resolviam as *demandas*, fossem elas internas (do ponto de vista da comunidade), ou externas (do ponto de vista dos problemas sociais que os afetavam diretamente, centralmente, a escravidão!). Era através destes *complexos culturais* que eles se comunicavam – em linguagens metafóricas não partilhadas com os inimigos – o que nos remete diretamente para a ressalva colocada por Florestan Fernandes (2012)[367].

Era desta forma que se articulavam; que organizavam ataques aos senhores e feitores, como também estruturavam fugas para os quilombos! Não à toa, a palavra "jongo", por exemplo, provavelmente vem de "nzòngo" ou "songo" que, em *kimbundo*[368] significa algo

[367] "Se a massa dos trabalhadores quiser desempenhar tarefas práticas específicas e criadoras, ela tem de se apossar primeiro de certas palavras-chave (que não podem ser compartilhadas com outras classes, que não estão empenhadas ou que não podem realizar aquelas tarefas sem se destruírem ou sem se prejudicarem irremediavelmente)" (FERNANDES, 2012, p. 47).

[368] "Nzòngo é um termo Kikongo e songo é um termo kimbundu ou umbundu. Todos esses são dialetos bantos. Em kikongo há a expressão nzòngo myannua que significa "bala da boca". E em umbundu existe o provérbio que diz que "a palavra é como uma bala". (Entrevista com Robert Slenes no DVD Jongo, Calangos e Folias – Música Negra Memória e Poesia, 2005)." (BARRETO, 2014, p. 2).

como "palavras como flecha", ou como "bala", "bala da boca"... como jongo![369] O samba[370], tal qual o conhecemos hoje, pode ser uma expressão desta mesma situação, já em um contexto propriamente capitalista e urbano, protagonizado pelas classes populares e, não à toa, a partir da década de 1930, no Brasil! (crise das oligarquias agrário-exportadoras e busca pela "coesão nacional" no processo de consolidação do capitalismo dependente brasileiro, marginalizando de uma vez por todas o segmento negro ex-escravizado, *nesta sociedade!*). O samba, neste sentido, é ontologicamente um produto negro e proletário.

É possível também, por esta mesma embocadura, pensar no caso da cultura Hip Hop. Esta, não à toa, surge e se desenvolve na década de 1970, nos guetos negros dos EUA (ou seja, dentro de um contexto de luta pelos direitos civis, bem como de crise internacional do capital, que relegou aos negros daquele país todos os seus efeitos mais nefastos). Por caminhos mais ou menos semelhantes, todos os complexos parciais do *complexo total classe trabalhadora* (mulheres, LGBTs, nordestinos, etc.) tem as suas mais bonitas e potentes tradições culturais, no exato sentido do termo que apresentamos.

A potência que estas tradições podem ganhar, se articuladas politicamente enquanto *tradições gerais* da própria classe trabalhadora... é incomensurável! Justamente porque expressa, *universalmente*, a mais profunda e poética das dimensões humanas – a *coletividade solidária e generosa*! É impossível não se lembrar de Wilson das Neves (1996):

"*O dia em que o morro descer e não for carnaval*
Ninguém vai ficar pra assistir o desfile final
Na entrada rajada de fogos pra quem nunca viu
Vai ser de escopeta, metralha, granada e fuzil
(é a guerra civil)

[369] Ver mais sobre o assunto:SOUSA, Aline Oliveira; SILVA, Renato Mendonça Barreto da. A Casa do Jongo: uma forma de reafirmação da arte jongueira. 29. Reunião Brasileira de Antropologia. **Anais [...]** Natal, 2014, p. 1-18.

[370] Segundo Eduardo Coutinho: "Na cultura brasileira, a obra de Paulinho da Viola é certamente uma das que melhor representam a compreensão dialética e historicista da tradição". Em acordo com esta avaliação, aqui achamos válido complementá-la, com alguns elementos consonantes, que tivemos a chance de formular em outra oportunidade, quando pesquisamos a obra (quase esquecida) de Wilson Baptista: "'Wilson Baptista, pra mim, é o maior sambista brasileiro'. Esta frase foi dita por Paulinho Da Viola, em rede nacional. Paulinho é inquestionavelmente um dos grandes nomes da história do samba e um dos poucos sambistas da atualidade que não deixaram a obra de Wilson se perder no tempo, dando a devida importância frente à magnitude das contribuições deste malandro campista. Mas Wilson Baptista tem muito mais a nos oferecer, além de bons sambas para se ouvir, cantar e sambar. Como um grande cronista de costumes, através de sua imensa obra (cerca de 600 músicas), é possível traçar um panorama do cenário político, econômico e cultural do Brasil à época, principalmente da cidade do Rio de Janeiro, capital e centro político-econômico do país naquele momento" (RODRIGUES, 2013, p. 30).

O dia em que o morro descer e não for carnaval
Não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral
E cada uma ala da escola será uma quadrilha
A evolução já vai ser de guerrilha
E a alegoria um tremendo arsenal

O tema do enredo vai ser a cidade partida
No dia em que o couro comer na avenida
Se o morro descer e não for carnaval

O povo virá de cortiço, alagado e favela
Mostrando a miséria sobre a passarela
Sem a fantasia que sai no jornal
Vai ser uma única escola, uma só bateria
Quem vai ser jurado? Ninguém gostaria
Que desfile assim não vai ter nada igual

Não tem órgão oficial, nem governo, nem Liga
Nem autoridade que compre essa briga
Ninguém sabe a força desse pessoal

Melhor é o Poder devolver à esse povo a alegria
Senão todo mundo vai sambar no dia
Em que o morro descer e não for carnaval" [371]

É precisamente desta potência que falamos! Deve-se ressaltar que quando falamos da tradição e da cultura, não a reduzimos aos objetos e práticas artísticas, mas a cultura é composta em nossa concepção por práticas e formas de vida cotidiana, formas de resistência, lutas sociais, formas de representação do trabalho, redes de solidariedade e etc. Sendo assim, para que cada um dos complexos parciais da classe trabalhadora possa ***efetivamente*** se ***emancipar*** é que apontamos a necessidade da *mediação* da classe para atingirmos tal objetivo histórico geral. Como diria o velho das Neves... "ô sorte!".

[371] Samba de Wilson das Neves, *O Dia Em Que o Morro Descer e Não For Carnaval*, de 1996.

O papel de tentar apagar a memória e a história dos oprimidos é da burguesia, não nosso. Nossa tarefa é, ao contrário, contar a história dos vencidos, para que somente assim possamos nós, sermos os vencedores. Se ganhamos, ganha a humanidade! Clóvis Moura (1983), tratando da particularidade do problema do negro no Brasil com as classes dominantes, nos apresenta um bom exemplo do como opera a burguesia. Vejamos:

> A sociedade de modelo de capitalismo dependente que substituiu a de escravismo colonial, consegue apresentar o problema do Negro no Brasil sem sonha-lo, ou sonha-lo insuficientemente, às suas raízes históricas, pois tal ligação diacrônica remeteria o estudioso ou interessado ao nosso passado escravista. O sistema competitivo inerente ao modelo de capitalismo dependente, ao tempo em que remanipula os símbolos escravistas contra o negro, procura apagar a sua memória histórica e étnica, a fim de que ele fique como homem flutuante, a-histórico. (MOURA, 1983, p. 125).

Portanto, reconhecer a legalidade própria de cada complexo parcial, significa conhecer a dinâmica de funcionamento das suas próprias estruturas, suas leis e tendências de desenvolvimento e reprodução social e, por isso, obrigatoriamente conhecer sua história, isto é, a particularidade de seus processos econômicos, políticos e culturais. Somente assim é possível compreender cada complexo parcial nos seus próprios termos e, por conseguinte, a própria classe em sua materialidade mais objetiva possível. Moura (1983) da continuidade ao seu raciocínio no que diz respeito à necessidade de manter viva a história do povo negro brasileiro:

> Porque situá-lo historicamente é vê-lo como agente coletivo dinâmico/radical desde a origem da escravidão no Brasil. E, por outro lado, revalorizar a República de Palmares, único acontecimento político que conseguiu por em cheque a economia e a estrutura militar colonial; é valorizar convenientemente as lideranças negras de movimentos como as revoltas baianas de 1807 a 1844. E destacar, como personagens históricos, os nomes de Pacífico Licutã, Elesbão Dandará, Luís Sanin, Luisa Main e muitos outros. É conhece-lo no âmago da revolta dos Alfaiates de 1798, na Bahia. É finalmente, mostrar o lado dinâmico da escravidão no Brasil, ou seja, o chamado lado negativo: as insurreições, os quilombos e demais movimentos dinâmico/radicais havidos durante aquele período. (MOURA, 1983, p. 125).

Retomando o nosso raciocínio, em primeiro lugar, então, se faz necessário distinguir "centralidade" de "hierarquia"[372] e, aqui, do ponto de vista sócio-metabólico e político. A

[372] Segundo a norte-americana Audre Lorde (1934 – 1992), que se definia enquanto uma mulher "negra, lésbica, mãe, guerreira e poeta", não existe hierarquia de opressão. A feminista e socialista encarava esta questão da seguinte maneira: "Da minha participação em todos esses grupos, aprendi que opressão e intolerância de diferenças aparecem em todas as formas e sexos e cores e sexualidades — e que entre aqueles de nós que compartilham objetivos de libertação e um futuro viável para nossas crianças, não pode existir hierarquia de opressão. Eu aprendi que sexismo e heterossexismo surgem da mesma fonte do racismo. "Ah", diz uma voz da comunidade negra, "mas ser negro é NORMAL!". Bom, eu e muitas pessoas negras da minha idade lembramos de forma soturna dos dias em que não costumava ser! Simplesmente não consigo acreditar que um aspecto de mim pode se beneficiar da opressão de qualquer outra parte da minha identidade. Eu sei que pessoas como eu não podem se beneficiar da opressão sobre qualquer outro grupo que busca o direito a uma existência pacífica. Em vez disso, nós nos subestimamos ao negar a outros o que derramamos sangue para obter para nossas crianças. E essas crianças precisam aprender que elas não têm de ser umas como as outras para trabalharem juntas por um futuro que irão

hierarquia, por seu lado, exige um juízo *valorativo* de quem é "melhor ou pior" e, no nosso caso, de quem é mais ou menos explorado e oprimido. Quem está "autorizado" ou não a falar, ou ainda, a protagonizar uma ou outra luta; quem "*merece*" mais ou menos justiça e, justamente por isso, quem deveria ou não ocupar o *centro* das lutas. Não é disse que estamos falando quando pontuamos o debate da centralidade.

Pensemos: uma mulher negra, pobre, homossexual e gorda. Provavelmente ela sofre muito mais opressão que um homem branco, de classe média, mas que é gay. Bem como, um homem negro, hétero, provavelmente, seja mais explorado (literalmente do ponto de vista econômico) que uma mulher branca – hétero ou lésbica; ou ainda, que uma trabalhadora branca trans seja mais explorada e oprimida que uma trabalhadora branca cis. Ainda podemos pensar, também, que uma trabalhadora branca seja mais explorada e oprimida que um trabalhador branco, cis e hétero e assim por diante.

Tais assertivas – para além de dados econômicos e alguns determinados fatos e contextos históricos – não são nem um pouco precisas, e nem poderiam ser. E claro, podem estar equivocadas. Como dissemos, tal mensuração é complicada. A equação se complexifica no seguinte sentido: a) por um lado, como estas dimensões particulares do ser fazem parte de uma totalidade, basicamente perde-se o sentido buscarmos fazer tais comparações; b) contudo, pelo outro lado, estas dimensões particulares (complexos parciais) possuem *autonomia relativa*, portanto, *legalidade própria*, e também operam no real *objetivamente* desta forma, "separada" – vide as diversas organizações políticas de cada complexo parcial, em separado da classe. Ainda que em algum momento, a determinação da totalidade "cobre a conta" e demonstre que tal "separação" possui limites objetivos.

Um método de análise que pressuponha a dimensão da totalidade, enquanto categoria do próprio movimento dialético das particularidades que constituem nossa sociedade, não pode cair na armadilha de afirmar que a resposta se encontra em apenas um dos dois polos. No nosso caso – tal como sugerimos no título deste subitem – na raça ***ou*** na *classe*. Ou seja, por um lado, não faz sentido olhar para as particularidades porque o que determina é o "todo"; pelo outro,

compartilhar. Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negros, porque milhares de lésbicas e gays são negras. Não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frontes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você." Disponível em: https://www.geledes.org.br/nao-existe-hierarquia-de-opressao/. Acesso em: 30/08/2017.

nega-se a categoria da totalidade, afirmando que é impossível captá-la (como vimos em Kant e Weber), para buscar analisar apenas as "partes cognoscíveis". Parece-nos que as duas perspectivas estão equivocadas. Em nossa opinião, o desafio que o marxismo deve se propor é justamente o de analisar o *movimento* de uma dimensão à outra, e as *mediações* pelas quais esse tal movimento acontece.

Do ponto de vista da classe, uma coisa é certa: todos estes complexos parciais que a constituem, são brutalmente atingidos pelo mesmo sistema geral de opressões-exploração. Mas, existem especificidades, ou melhor, mediações, como dissemos. A mediação particular de uma das formas de opressão que atingem os sujeitos – o racismo, por exemplo – contribui de uma forma, igualmente particular, para o ciclo incessante do capital de valorizar valor, como vimos. Tal forma particular de opressão, acarreta consequências (tanto objetivas quanto subjetivas, como também vimos) muito bem determinadas, exigindo de nós, portanto, a formulação de *políticas específicas* para cada um destes segmentos particulares (complexos parciais), ainda que estas especificidades "táticas" devam sempre ser pensadas enquanto parcialidades de uma totalidade articulada "estratégica".

O debate entre tática e estratégia é ilustrativo para pensarmos nosso tema. Sendo assim vejamos, ainda que brevemente, a perspectiva dialética apontada por Eric Sachs (2010), o fundador e principal líder político da Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (POLOP), a respeito deste debate, de inspiração solidamente leninista:

> A explicação comum (diríamos o senso comum), é que as estratégias visavam objetivos mais *distantes* e as táticas os mais *imediatos*. Essa explicação é, todavia, produto de um senso comum pequeno-burguês e não diz nada. O problema da estratégia não é de distância, mas do papel que os objetivos visados têm na luta de classes. Objetivos estratégicos, uma vez alcançados, mudam as relações existentes entre as classes e coloca a sua luta em outro nível. (SACHS, 2010, p. 22).

Vejamos agora como este revolucionário apresenta a dimensão tática e, por fim, a indissociável relação entre a tática e a estratégia:

> A tática, por sua vez, consiste nos métodos diários, adequados às mudanças constantes de situação e de conjuntura, que levam aos objetivos estratégicos. Objetivos estratégicos similares, em diversos países, em diversas situações, podem exigir táticas diferentes mas, mesmo assim, há uma relação funcional entre estratégia e tática. Esta não pode contrariar os objetivos estratégicos [...] Uma tática contrária aos objetivos estratégicos os anula e os elimina. É por isso mesmo que os oportunistas acabam falando muito pouco sobre estratégia e reduzem tudo a "tática" (SACHS, 2010, p. 23).

Neste sentido, ainda que os diferentes complexos parciais da classe "sofram" através das mesmas "mãos", opressoras e exploradoras (burguesas), direta ou indiretamente, "sofrem" de maneiras *diferenciadas* e, mais precisamente, poderão (e muito provavelmente irão)

necessitar de diferentes *mediações táticas*, no terreno político da luta de classes. Não poderia ser muito diferente disso, já que cumprem papéis específicos (sobretudo econômicos), diferentes do ponto de vista da *centralidade*, na manutenção da ordem, o que nos exige melhor compreender tais "papéis sociais", de cada um destes segmentos, em vias de melhor organizá-los politicamente nas lutas de superação destes particulares sistemas de opressão.

Estes últimos, por sua vez, são constitutivos e, portanto, indissociáveis do sentido geral de dominação desta ordem. Nesta direção, só podem ser superados, quando esta própria totalidade articulada que é a sociedade capitalista, de "máxima complexidade", for também superada.

Afirmar que estes complexos parciais estão necessariamente articulados (como de fato estão), pode nos levar para um beco sem saída, se não formos à caça das mediações. Diríamos que estas parcialidades (sobretudo do ponto de vista político) estão apenas *potencialmente* articuladas, justamente porque possuem autonomia relativa e acabam se distanciando, *tencionando ao limite a relatividade destas autonomias*. E aqui estamos nos referindo exatamente ao que diz respeito do movimento próprio do conceito de classe social em Marx. Como vimos com Iasi, não nos basta caracterizar apenas a sua dimensão *econômica*[373], como os detratores de Marx sistematicamente fazem (e neste ponto, também muitos daqueles que se reivindicam "marxistas").

Se perdermos de vista a intrínseca relação entre as dimensões subjetivas e objetivas, ou seja, deixando de fora da análise a *ação política* e a *consciência social* da classe, portanto, da *identidade de classe*[374], nos prendendo apenas à dimensão *econômica* da classe, poderemos chegar, por exemplo, nas complicadas afirmações de que, ou a classe é "*ontologicamente reformista*", como sugeriu Gorender (2016), mais pro final de sua vida; ou, pelo outro lado, de que a classe trabalhadora é "*necessariamente revolucionária"*, derivando daí que, à nós, bastaria apenas a "classe" (uma vazia abstração) para resolver todos os nossos problemas. Aqui, a relação "raça ***ou*** classe" pesa apenas para o "lado" da classe![375]

---

[373] A classe acabou sendo vulgarmente conceituada apenas pela "posição diante da propriedade, ou não propriedade, dos meios de produção", bem como "pela posição no interior de certas relações sociais de produção (conceito que foi quase que generalizado como único)". Por este caminho, ficam de fora: "[a] consciência que se associa ou [se] distancia de uma posição de classe [bem como] a ação dessa classe nas lutas concretas no interior de uma formação social." (IASI, 2011, p. 107).

[374] E aqui, com todos os elementos constitutivos da crítica da ideologia e, na especificidade da raça, também dos elementos da ideologia do racismo e da subjetividade negra dentro do que chamamos de *processo de consciência*.

[375] "O dilema é que a classe não é em si mesma nem revolucionária, nem ontologicamente reformista (Gorender, 1999: 37-38), *mas seu ser corresponde exatamente à contradição de ser uma classe na sociedade civil burguesa, que não é uma classe da sociedade civil burguesa* (Marx, 1993: 92). Isso implica que a classe trabalhadora e sua consciência não estão nem no momento do estranhamento serializado na concorrência individual no mercado de

Na tentativa de negação destas leituras deterministas, que viam na "classe" a "resolução de tudo" (perspectiva que ocupou lugar significativo em alguns momentos históricos no conjunto da esquerda mundial e brasileira) e, em conjunto com outros elementos, próprios da estrutura do complexo parcial racial negro (tal como o exagero da autoafirmação da negritude enquanto um invertido desdobramento do processo de superação do *mito da inferioridade* na consciência racial), muitos intelectuais dos movimentos negros passaram a compreender a questão racial como central na dinâmica de funcionamento não só da sociedade capitalista, bem como do conjunto de todas as sociedades humanas (particularização extensiva), tal como vimos no caminho argumentativo de Carlos Moore (2007) e Cheikh Anta Diop.

Neste exato sentido, contraditoriamente[376], acabam por realizar uma inversão ideológica do pressuposto determinante do *racismo científico*, isto é: o conceito de raça – que surge para classificar a humanidade em diferentes segmentos, "cientificamente" lidos enquanto superiores (brancos) e inferiores ("não-brancos", sobretudo negros) – passa agora a ocupar a *centralidade* na análise das mais diferentes sociedades humanas, divididas entre civilizadas e bárbaras. Nestes dois autores supracitados, por exemplo, acontece um processo similar, só que invertido, isto é, a *raça* continua sendo *a chave da história da humanidade* (não a luta de classes) e, para nós, este processo se dá justamente enquanto *expressão* da exagerada autoafirmação positiva da negritude.

O mito ideológico da inferioridade da raça negra acaba por se transformar em mito da positividade da raça negra[377]. É assim que para estes intelectuais e os movimentos que os reivindicam organicamente, a classe perde *quase que completamente* à sua força categorial.

---

trabalho, nem na conformação de classe que luta por seus direitos e interesses nos limites de uma ordem capitalista (consciência em si), nem na possibilidade de se constituir um sujeito histórico portador de um projeto societário independente (para si), mas no movimento que leva de um momento a outro (Iasi, 2006: 74 e 75)." (IASI, 2017, p. 71).

[376] Contraditório neste exato sentido: ao lutarem contra o mito da inferioridade, acabam "envergando a vara" para o extremo pólo oposto, fazendo emergir assim o mito da positividade, que acaba por positivar idilicamente tudo que for relacionado à negritude, à África, inclusive os problemas. Sobretudo no que tange ao passado africano, transformando vícios em virtudes.

[377] Relembremos o caminho de nosso argumento em conjunto com Albert Memmi (2007) [aqui com algumas alterações]: "Para concluirmos o caminho de Albert Memmi, apresentaremos as ambiguidades do exagero da autoafirmação expostas pelo autor, que são basicamente três. A primeira é a de que o colonizado, ao aceitar a si mesmo como original e diferente, essa originalidade acaba por ser definida ainda pelo colonizador. O exagero da autoafirmação irá operar no exato sentido de transformar também os problemas e os defeitos, inclusive os mais graves, em virtudes, em positividade. Segundo o autor: "um negro empenhou-se em nos explicar que a natureza dos negros, dos seus, não é compatível com a civilização mecanicista. Ele tirava disso um curioso orgulho" (MEMMI, 2007, p. 178). Ou seja, na busca por reconstruir seu passado apagado, acaba por se apegar a imagens idealizadas de um passado mítico perfeito, coletivista e em simbiose perfeita com a natureza que, portanto, deve ser retomado e valorizado, ainda que o mesmo represente a possibilidade de não satisfação das necessidades humanas em nível planetário, por exemplo; ou que expresse a necessidade de maior dispêndio de força e de tempo no processo de produzir a própria vida, reduzindo o tempo livre geral. Contudo, é preciso fazer uma ressalva:

A classe, para eles, costuma aparecer classicamente de três formas. Vejamos: a) **processo de exclusão de um dos vetores de determinação do real:** basicamente a classe é *excluída* da equação, bastando apenas a "*racialização*" da análise; b) **processo de inversão do vetor central de determinação:** ao ser considerada na análise, a classe aparece enquanto uma dimensão constitutiva da raça, e não o contrário; c) **processo de diluição do vetor central de determinação:** isto é, dentre os vários "*marcadores identitários*" existentes, a classe aparece *apenas* enquanto *mais um* deles. Nestes três casos, de uma forma ou outra, a relação "raça ou classe" acaba pesando apenas para o "lado" da raça!

Cada um dos complexos parciais que constituem a classe trabalhadora – sejam as mulheres, as pessoas LGBTs, os negros ou até mesmo os "imigrantes", por exemplo – exigem de nós, se quisermos conhece-los *concretamente*, um caminho metodológico *analítico-sintético*. Que não à toa, se inicia, por assim dizer, através de uma "viagem de ida", num primeiro movimento *analítico*, partindo do momento singular imediato, isto é, das "determinações as mais simples", que estão no nível daquilo que chamaríamos de "universalidade aparente" ou "esvaziada" e que, por isso mesmo, aparecem enquanto *singularidades*. Segundo Netto (2011, p. 45):

> O conhecimento concreto do objeto é o conhecimento das suas múltiplas determinações[378] – tanto mais se reproduzem as determinações de um objeto, tanto mais o pensamento reproduz a sua riqueza (concreção) real. As "determinações as mais simples" estão postas no nível da universalidade; na imediaticidade do real, elas mostram-se como singularidades – mas o conhecimento do concreto opera-se envolvendo universalidade, singularidade e particularidade.

Feito este primeiro movimento, ainda no campo da *aparência*, será preciso desmontar este "*todo aparente*" (singular) em suas "*partes*" constitutivas, portanto, destrinchando-o *analiticamente* (no campo da *abstração*, como já vimos), buscando captar o máximo possível

---

recontar a história a partir do ponto de vista dos vencidos e positivar o que foi historicamente negativado é, de fato, ***uma necessidade, sobretudo o que era de fato positividade***. Mas isso não pode limitar a igual necessidade de uma leitura crítica e coerente do processo. Ou seja, não concordamos com a seguinte lógica: ainda que seja um problema, "é meu", e por isso é preciso positiva-lo a qualquer custo! Ou pior, ocultá-lo! Para nós é justamente o oposto: se é meu o problema, devo encará-lo de frente, reconhece-lo e buscar superá-lo a partir de uma leitura rigorosa da história e da análise concreta dos possíveis caminhos concretos para tal superação, e não ficar apenas mergulhado em um mundo mitológico idílico – ainda que na verdade muitos dos problemas dos negros, de fato, não sejam "deles", porque sabemos que a ação colonizadora européia, ao longo dos séculos, subdesenvolveu o continente africano como um todo, além dos descendentes diaspóricos de africanos. Neste sentido é preciso afirmar e reafirmar, em alto e bom som: foi uma brutal violência imposta!" Mas, como vimos, existiam problemas em África antes da invasão européia, bem como antes também da invasão árabe. Problemas como violência, guerra, escravidão, exploração... tal como surgiu na maior parte do planeta, numa grande variedade de sociedades humanas. Mas, muitos movimentos negros, ainda reproduzem esta imagem idílica do continente africano e do negro".

[378] Para este autor: "determinações são traços pertinentes aos elementos constitutivos da realidade; nas palavras de um analista, para Marx, a determinação é um 'momento essencial constitutivo do objeto' (Dussel, 1985, p.32)" (NETTO, 2011, p. 44).

de suas *particularidades* constitutivas dentro desta totalidade (seja ela mais, ou menos complexa). Ainda no momento analítico, deve-se buscar articulá-las dialeticamente entre si (pressupondo as contradições e determinações internas), da forma o mais exaustiva possível.

É neste exato momento que o estudo *sistemático* da legalidade própria das leis de desenvolvimento e reprodução de cada um dos complexos parciais – no nosso caso, o racial negro – ganha sua máxima importância. Somente depois de realizada esta tarefa, ou seja, da longa jornada de "descida" do nível da *aparência* em busca das *essências* do objeto analisado (as mais e as menos profundas) é que surgem as condições de iniciar a "viagem de volta", isto é, indo agora da *essência* de volta até a *aparência* novamente. Netto (2011, p. 53-54) apresenta este momento da seguinte forma:

> Conhecer teoricamente é (para usar uma expressão cara ao Professor Florestan Fernandes) *saturar o objeto pensado com as suas determinações concretas* –, Marx não opera com definições. Na "viagem em sentido inverso", as "abstrações mais tênues" e as "determinações as mais simples" vão sendo carregadas das relações e das dimensões que objetivamente possuem e devem adquirir para reproduzir (no plano do pensamento) as múltiplas determinações que constituem o concreto real.

É neste exato sentido que se torna possível chegar ao "concreto pensado", ou seja, a reprodução ideal, portanto, no pensamento, o mais fiel o possível, do movimento próprio do objeto no real – que necessariamente está em movimento e, por isso mesmo não "é", na verdade, "está sendo". É este, basicamente, o modelo da práxis: "um *processo, movimento* que se dinamiza por *contradições*, cuja superação o conduz a patamares de crescente complexidade, nos quais novas *contradições* impulsionam a outras superações" (NETTO, 2011, p. 31). É também neste sentido que Netto (2011, p. 45) afirma o seguinte:

> O concreto a que chega o pensamento pelo método que Marx considera "cientificamente exato" (o "concreto pensado") é um produto do pensamento que realiza "a viagem de modo inverso". Marx não hesita em qualificar este método como aquele "que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto". "único modo" pelo qual "o cérebro pensante" "se apropria do mundo".

Este caminho metodológico reapresentado por nós, ele mesmo também entendido enquanto um "objeto de [nossa] análise" vem agora carregado, e mais saturado de determinações, que nos auxiliam diretamente na análise de nosso tema. O caminho que fizemos desde o começo do trabalho até aqui, poderia ser resumido da seguinte forma: *ponto de partida singular ("universal aparente") – "desmontagem" analítica e relacional das particularidades – início da remontagem sintética das particularidades em busca do "concreto pensado"*. Neste momento do trabalho, portanto, estamos iniciando exatamente este último momento.

Poderíamos apresentar este caminho de outra forma, um pouco mais detalhada. Vejamos: a) partimos do momento singular da classe **[Parte 1 do trabalho]**; b) "descemos" *analiticamente* até as determinações mais profundas da dimensão racial, desde as bases ontológicas do racismo, passando pelo surgimento do conceito de raça, chegando a afirmação do caráter ideológico do racismo dentro do contexto mais geral da crítica à ideologia **[Parte 2]**; e) caminhando também para as particularidades do caso brasileiro **[Parte 3]**; f) chegando ao debate do papel da família na estruturação do psiquismo e da formação da subjetividade negra na primeira forma de consciência; g) por fim, apresentando uma outra forma de análise do racismo, a perspectiva culturalista, em contraposição à perspectiva que entende o racismo enquanto ideologia (para nós, aquela capaz de reproduzir mais fielmente no pensamento o movimento do próprio real) **[Parte 4]**. É somente depois deste longo caminho que agora entraremos mais profundamente na busca das ***mediações sintéticas*** – muito longe de esgotá-las – entre a raça e a classe.

Saindo um pouco agora das mediações metodológicas e voltando para o nosso caminho propriamente dito, está nítido para nós, que a *seletiva reincidência histórica* da barbárie, e a forma sistemática com a qual os extermínios[379] acometem, de maneira também diferenciada, determinados complexos parciais e aqui, nitidamente estamos falando do complexo parcial racial negro. Tais diferenças devem se impor enquanto fundamental relevância e prioridade política para as lutas sociais. Angela Davis (2016), figura histórica do Movimento Comunista Internacional (MCI), ao destrinchar a história, as dinâmicas e os limites do movimento sufragista das mulheres brancas norte-americanas, especialmente na sua relação com a libertação negra e o movimento operário, nos mostra como a *prioridade política* muitas vezes pode e deve se impor, frente a outros elementos, não necessariamente econômicos, por exemplo. Segundo a comunista:

> Embora Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton e suas colegas do jornal tenham dado importantes contribuições para a causa das trabalhadoras, elas nunca aceitaram realmente os princípios do sindicalismo. Assim como relutaram em admitir que a libertação negra poderia reivindicar uma prioridade momentânea em relação a seus próprios interesses como mulheres brancas; elas não abraçaram integralmente os princípios fundamentais da unidade e da solidariedade de classe, sem os quais o movimento operário permaneceria impotente. (DAVIS, 2016, p. 145).

[379] Apenas para ir ao limite do exemplo – a morte – mas antes disso temos toda uma gama de restrições, privações e problemas econômicos, fisiológicos, emocionais e psicológicos que advém deste processo, como vimos. O camaronês Achille Mbembe (2016) cunhou este processo de barbárie de "necropolítica". Ver sobre em: https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169. Acesso em: 10/06/2018.

O caso da população negra brasileira é didático, para além de ser dramático. Tendo a escravidão por seu *passado*; o apagamento identitário, a repressão, a autonegação ideológica e a marginalização por seu *desenvolvimento*; e, no seu presente, somado a isso, enquanto *desdobramento* deste processo, mais uma vez – direta ou indiretamente – o encarceramento em massa, a liderança isolada das mulheres negras na lista de estupros e feminicídios no país e entre as primeiras do mundo, além do escandaloso – e estatal – extermínio de nossa juventude, sem sombra de dúvidas, nos exige *máxima prioridade* e, sobretudo, *sensibilidade política* ao tratar destas questões.

Estas diferenças qualitativas e quantitativas tem sim um peso determinante, que fazem diferença e *alteram a centralidade dos complexos parciais*, ao ponto de – ao não ter compromisso com a solidariedade de classe – acabar relegando o movimento operário à *impotência*, como nos disse Davis (2016), mas, ainda assim, nada disso parece alterar a centralidade do complexo total, ou seja, da classe trabalhadora.

Pois, se a questão racial também diz respeito à dinâmica incessante do movimento do capital, de valorizar valor ou, de obter mais lucro, cumprindo papel fundamental nele; e se, o racismo foi *estruturado* no momento da assim chamada acumulação primitiva e o seu subsequente sistema colonial, através da colonização de países de África, América e Ásia e, em conjunto com a escravização, sobretudo e quase majoritariamente dos povos negros e africanos – enquanto políticas que possibilitaram o desenvolvimento do capitalismo propriamente dito (industrial), estando portanto na *gênese* deste particular modo de produção, sendo ainda uma determinante mediação no seu desenvolvimento, reprodução e manutenção – pressupõe, portanto, um enfrentamento à própria ordem capitalista e não apenas a uma das suas facetas opressoras de sua barbárie generalizada, como o próprio racismo (ou o sexismo e a LGBTfobia, por exemplo), por mais brutal que seja. Justamente por isso, no nosso caso específico do racismo, seu enfrentamento tem que ser capaz de encontrar as mediações político-estratégicas, articulando as particularidades mais específicas da luta antirracista com os objetivos mais gerais da luta anticapitalista, dentro de uma perspectiva estratégica socialista.

As condições através das quais o segmento negro vive e sobrevive no Brasil, em particular, somado à importância que o racismo tem para o funcionamento do capitalismo brasileiro, devem alterar a prioridade de algumas pautas. Por exemplo, o necessário destaque para pautas como: como o fim da "guerra as drogas", o fim da Polícia Militar, a luta antipunitivista e pelo desencarceramento da população negra e etc., desde o tempo político da ação, até o devido e mais preciso destaque na *comunicação agitativa* e *propagandista* e etc.,

mas não a *centralidade de quem*, nem *do como* (do ponto de vista estratégico) se realiza essa luta, ou seja, genérica e grosseiramente falando, a classe trabalhadora, através de um programa e uma estratégia que visem à revolução socialista.

Mas, antes disso, existem incontáveis mediações, o que dificulta substancialmente a análise e, ao invés de ir à sua caça, muitos autores e lutadores preferem, como veremos, simplesmente abandoná-las. Depois deste primeiro momento, tendo a classe trabalhadora sido apresentada como um complexo de complexos (complexo total) – o que compreende dizer que estamos falando da indissociável relação dos complexos parciais entre si e da relação destes com o seu complexo total. Este complexo total acaba por se impor como momento predominante numa relação de determinação e centralidade. Vejamos alguns outros aspectos desta complexa relação.

5.4. O "nó" dos complexos parciais: consubstancialidade ou interseccionalidade?

A classe, ou o complexo total, portanto, não é a mera soma destes complexos parciais, é algo novo, ainda mais complexo, e que só possui concretude no movimento do real a partir das mediações particulares existentes entre os complexos parciais que constituem o seu *ser* de classe com a objetividade, bem como da própria relação destas *parcialidades* entre si. A importante socióloga feminista Heleieth Saffioti (1934-2010), pensando mais especificamente acerca das relações e mediações entre "gênero"[380] e classe – sem que com isso tenha deixado

[380] Segundo Cynthia Rodrigues (2019, p.89): "A acepção do termo gênero foi construída no âmbito acadêmico, com influências do movimento feminista, em meados da década de 1970, como já abordado na introdução desta dissertação. O cenário colocado buscava construir uma categoria de análise mais fluida e que venha a criticar a análise a partir de concepções macroestruturais. Neste sentido, "gênero" serve para dar ênfase na experiência singular e particular, em detrimento do que poderíamos caracterizar como perspectiva de totalidade. O conceito de gênero por vezes é destituído da noção de hierarquia entre os sexos e das outras desigualdades estruturantes, colocando uma entonação teórica-política e contextual de menos confrontação e mais institucionalizada e palatável, isento de sua capacidade crítica e distante da explicitação das relações de poder. Saffioti (2004, p. 111) faz a avaliação que a utilização de "gênero" valoriza excessivamente o discurso, sem explicitar o sujeito social em sua lógica contraditória e totalizante. Apesar dessa ponderação, Saffioti opta por utilizar a nomenclatura "gênero" estando sempre articulada a sua compreensão de patriarcado (que qualifica a dimensão histórica e material das relações em questão). Como a autora afirma: "Como o gênero é relacional, quer enquanto categoria analítica, quer enquanto processo social, o conceito de relações de gênero deve ser capaz de captar a trama de relações sociais, em como as transformações historicamente por ela sofridas através dos mais distintos processos sociais, trama esta na qual as relações de gênero têm lugar" (SAFFIOTI, 1992, p. 187). Para maiores detalhes, conferir SAFFIOTI, 1992.". Ainda afirmando que concorda: "com a avaliação de Cisne (2014) de que o gênero dificulta a compreensão da problemática que envolve as relações sociais de sexo, pois muitas vezes oculta o sujeito político mulher quando não está associado ao patriarcado. Nossa discordância reside em quais formas de desdobramentos políticos isso

de pensar sobre o racismo, por exemplo – no seu livro *Gênero, patriarcado, violência*, publicado em 2004, nos apresenta uma interpretação muito semelhante com a que agora buscamos trilhar. A síntese das relações entre os complexos parciais que configuram a existência do que aqui chamamos de *complexo total*, por um diferente caminho, a autora, em sua criativa originalidade, chamou de ***nó***, ou ainda, ***novelo patriarcado-racismo-capitalismo***. Portanto, para esta feminista: "O nó formado por estas três contradições apresenta uma qualidade distinta das determinações que o integram. Não se trata de somar racismo + gênero + classe social, mas de perceber a realidade compósita e nova que resulta dessa fusão." (SAFFIOTI, 2004, p. 115).

Vejamos, portanto, como esta autora irá agora melhor detalhar o seu caminho interpretativo, que, em nossa opinião, é uma formulação solidamente marxista, no exato sentido de buscar operar dialeticamente, a partir das *contradições* e através de sistemas de *mediações*. Esta simples citação que agora apresentaremos, nos possibilitará desdobramentos relevantes para o nosso tema. Passemos a palavra a Saffioti (2004, p. 125):

> O importante é analisar essas contradições na condição de fundidas ou enoveladas ou enlaçadas em um nó. Não se trata da figura do nó górdio nem apertado, mas do nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes. No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. Ou seja, a dinâmica de cada uma condiciona-se à nova realidade, presidida por uma lógica contraditória. De acordo com as circunstâncias históricas, cada uma das contradições integrantes do nó adquire relevos distintos. E esta mobilidade é importante reter, a fim de não se tomar nada como fixo, aí inclusa a organização destas subestruturas na estrutura global, ou seja, destas contradições no seio da nova realidade – novelo patriarcado-racismo-capitalismo – historicamente construída.

Antes de adentrarmos nos possíveis desdobramentos, gostaríamos de ressaltar alguns elementos importantes, decisivos para a argumentação que se seguirá a partir de agora. Nosso caminho é alternativo tanto à perspectiva da consubstancialidade quanto da interseccionalidade, enquanto amplos campos de estudos. Entretanto, um olhar um pouco mais atento, nos apresentou que ambas as perspectivas parecem expressar diferentes momentos de uma mesma coisa, cada qual com sua ênfase específica. No caso da consubstancialidade, uma ênfase na totalidade e, no caso da interseccionalidade, nas dimensões particulares daquilo que

pode acarretar ao movimento feminista, ocultando a mulher como sujeito político central. Assim, acreditamos que o conceito francês relações sociais de sexo, que diz "respeito às relações sociais mais amplas, permeadas de conflitos e antagonismos de classe, facilita-nos a fundamentação do nosso posicionamento teórico-político de que é impensável estudar as relações sociais entre os sexos dissociadas das dimensões de "raça" e de classe (CISNE, 2014, p. 67). Desta forma, priorizaremos a utilização deste conceito no decorrer do trabalho, apesar de considerarmos que importantes contribuições de outras feministas que estão escritas em torno da problemática de gênero devam ser consideradas e analisadas de acordo com o escrutínio histórico e dialético. (RODRIGUES, 2018, p. 89).

entendemos enquanto complexos particulares da totalidade de explorados e oprimidos, de exploradas e oprimidas. Sendo assim, ambas nos serão úteis para pensar o movimento mediado dos elementos constitutivos da classe. Nesse estudo, entretanto, não iremos aprofundar uma análise crítica das diferentes possibilidades teóricas de ambas, mas buscaremos mobilizá-las dentro da perspectiva dos complexos de complexos.

Dito isso, olhemos um pouco mais de perto, nesse momento, para a consubstancialidade. Parece-nos que o caminho que agora trilhamos já havia sido percorrido, de alguma forma, por esta autora supracitada. Nossos temas tratam das mesmas mediações, entretanto, com ênfases diferentes. Em nosso caso, nas relações entre *raça, classe, racismo e capitalismo*. A autora também está preocupada em desvelar o mesmo mecanismo (em suas palavras, "o *novelo patriarcado-racismo-capitalismo*"), mas, com ênfase nas relações entre *gênero, classe, patriarcado/machismo e capitalismo.*

Quando ela aponta que "não se trata da figura do nó górdio nem apertado", mas sim do "nó frouxo", que permite "mobilidade" para cada um dos seus componentes, nos remete diretamente para a dimensão da *autonomia relativa* e do campo das *legalidades próprias* de cada um dos complexos parciais. Neste sentido, a "nova realidade" (isto é, a síntese das relações dos complexos parciais entre si e de suas contradições que lhe são próprias) é determinada por uma "lógica contraditória", isto é, exatamente a lógica do momento predominante da totalidade. Aqui é válido ver como Netto (2011, p. 57) parece reforçar o que agora falamos:

> Mas a totalidade concreta e articulada que é a sociedade burguesa é uma *totalidade dinâmica* – seu movimento resulta do caráter *contraditório* de *todas* as totalidades que compõem a totalidade inclusiva e macroscópica. Sem as contradições, as totalidades seriam *totalidades inertes*, mortas – e o que a análise registra é precisamente a sua contínua transformação. A natureza dessas contradições, seus ritmos, as condições de seus limites, controles e soluções dependem da estrutura de cada totalidade – e, novamente, não há fórmulas/formas apriorísticas para determina-las: também cabe à pesquisa descobri-las.

Ainda para a autora, "de acordo com as circunstâncias históricas, cada uma das contradições integrantes do nó adquire <u>*relevos distintos*</u>", o que nos remete também para o fato de que os distintos complexos parciais (e as contradições próprias do seu ser de complexo parcial), em cada momento histórico, posicionam-se mais perto ou mais longe da contradição central da sociabilidade capitalista (capital x trabalho), ainda que alguns destes complexos parciais, justamente por conta das características mais *estruturais* da nossa formação social, possuam aspectos mais *determinantes*, ou ainda, "relevos" mais importantes dentro da lógica geral de funcionamento do capitalismo brasileiro.

Como vimos, exaustivamente, não nos pode ser indiferente que o capitalismo dependente em que hoje vivemos, seja legatário, um desdobramento, ou até mesmo um produto (enquanto síntese de múltiplas determinações) de um *modo de produção escravista colonial*, tendo nos corpos negros (de homens e mulheres), a centralidade da dinâmica econômica local. Temos acordo, no geral, que os diferentes complexos parciais podem assumir, nos mais variados contextos históricos, "distintos relevos", como nos disse Saffioti, no exato sentido de determinação no movimento do real (lembrando que aquilo que é determinado também pode determinar, ainda que sem deixar de ser determinado).

Contudo, na particularidade da formação social brasileira, diríamos que o *complexo parcial racial negro* tem papel *estruturalmente determinante*, não ficando nem a mercê, nem ao sabor, apenas dos variados contextos históricos, justamente pela sua característica histórico-estrutural e estruturante deste sistema que nos é próprio, lhe dando resiliência e permanência (com nuances em seus caminhos) histórica, neste particular sistema capitalista brasileiro.

Apesar de seu peso estrutural, ainda está, também, sempre sendo determinado, tanto pelas *mediações das relações dos diversos complexos parciais entre si* e, em última instância, pelas mediações com o *inclusivo* e *macroscópico*, complexo total classe trabalhadora. Sendo assim, podemos afirmar que a classe trabalhadora é uma "totalidade de explorados e oprimidos" e que, um de seus complexos parciais, a raça negra, cumpre papel particularmente determinante para a manutenção da ordem capitalista, a "totalidade de máxima complexidade".

A partir das contribuições de certas feministas materialistas francesas, começa-se a se pensar em termos de "consubstancialidade" [381], ou ainda, de "coextensividade", isto é, a tentativa de captar a *totalidade contraditória* destas relações sociais indissociavelmente "*imbricadas*". É neste sentido que a socióloga francesa Daniele Kergoat (2016, p. 18) afirmará que "não se trata de organizar essa complexidade a partir de uma dimensão que consideramos decisiva, mas de abarcar a totalidade dessa complexidade. Assim, raciocinar em termos de imbricação das relações sociais, ou, se preferível, em termos de consubstancialidade".

Portanto, a classe expressa o momento predominante da totalidade que, em última instância, determina como serão vivenciadas as expressões das opressões sociais sob a ordem sociometabólica do capital; neste exato sentido, nos parece estar correta a posição teórica que as relações sociais de gênero/sexo, classe e raça sejam consubstancias. A concepção isolada destas dimensões da vida social não poderia corresponder, de fato, à realidade em que tais dimensões estão *intrinsecamente articuladas*, seja no plano teórico como na ação prática das

[381] A justa imagem de que estas diferentes particularidades possuem a mesma *substância*, ou seja, de classe.

organizações e movimentos dos sujeitos sociais, contudo, pela nossa perspectiva, nos parece que aqui existem mediações, no que tange exatamente a noção de *autonomia relativa* e *legalidade própria* dos complexos parciais. Antes de apresentarmos esta mediação, vejamos como a consubstancialidade destas relações de classe, gênero/sexo e raça, será caracterizada pela autora:

> As relações sociais são consubstanciais; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são coextensivas: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e "raça" se reproduzem e se co-produzem mutuamente (KERGOAT, 2010, p. 94).

Nas palavras da própria Daniele Kergoat (2010), compreender estas complexas e contraditórias relações entre raça, sexo e classe – por nós entendidas enquanto complexos parciais em relação com uma totalidade de maior complexidade, a classe – possui dois objetivos. Vejamos quais são:

> O primeiro é o de conhecimento dos mecanismos de opressão, o qual requer que sua complexidade não seja negada, mas, ao contrário, que seja tomada como objeto central de análise. O segundo objetivo é (...) o da saída desses sistemas tendo a emancipação como horizonte." (KERGOAT, 2016, p. 20).

Cynthia Rodrigues (2018) irá apontar as convergências possíveis entre as formulações de Saffioti com as feminismo materialista francófono. Para esta autora contemporânea:

> Cabe destacar os pontos cruciais nos quais as contribuições teóricas das autoras analisadas convergem. Como afirma Alves (2017, p.78), o primeiro deles diz respeito à percepção da contribuição das relações de dominação-exploração para a reprodução do sistema capitalista, expresso na articulação das relações sociais de sexo/gênero, raça/etnia e classe. *O segundo ponto reside na centralidade da categoria trabalho para a elaboração do conhecimento acerca das relações sociais.* Ainda, as autoras vislumbram como a constituição e o desenvolvimento dessas relações imbricadas estabelecem consequências ao conjunto da classe trabalhadora. Com essa perspectiva, as autoras contribuem para incrementar as análises sobre o papel que o trabalho cumpre na vida social, demonstrando que os estudos desenvolvidos acerca da divisão sexual do trabalho têm função fundamental de qualificar tanto a produção do conhecimento como as lutas sociais. Desta forma, queremos salientar aquilo que diversos estudos feministas vêm apontando: *a de que as experiências de homens e mulheres são diferentes e desiguais no que toca o trabalho, ou seja, que "trabalhadora não é o feminino de trabalhador" (KERGOAT, 2009), e que a "classe trabalhadora tem dois sexos" (SOUZA-LOBO, 1991).* Neste sentido, "a constituição das mulheres como uma categoria social e histórica interpelou a concepção de classe ao apontar desigualdades conformadas no seu interior pela mediação de outras relações sociais de opressão, dominação e apropriação" (FERREIRA, 2017, p. 29). (RODRIGUES, 2018, p. 90, grifo nosso).

Temos acordo que estes dois pontos centrais: a) a centralidade da categoria trabalho; e b) o fato de que "as experiências de homens e mulheres são diferentes e desiguais no que toca o trabalho, ou seja, que 'trabalhadora não é o feminino de trabalhador' e que a 'classe

trabalhadora tem dois sexos'"; porque, no mesmo exato sentido – só que pela perspectiva de nossa particularidade; c) as experiências de brancos e negros são diferentes e desiguais no que toca o trabalho, e que a classe trabalhadora tem, basicamente, (no caso) três raças: brancos, negros e indígenas. Como a raça dominante é a branca, poderíamos definir a equação deste ponto de vista, portanto, entre "brancos" e "não-brancos". Sendo assim, os mestiços também estariam localizados enquanto "não-brancos".

Em concordância com os pressupostos apresentados pela citação acima e, já em caráter de síntese, Mirla Cisne (2014, p. 80) – uma importante pensadora contemporânea das relações entre feminismo e consciência de classe no Brasil – vai afirmar que:

> Essas relações racista-patriarcais encontram sua base de sustentação, fundamentalmente, por meio da família ancorada na divisão sexual do trabalho, que conforma, por sua vez, as bases para a garantia da reprodução social da força de trabalho e da exploração do "trabalho desvalorizado" das mulheres, indispensáveis à lógica de acumulação capitalista.

Imediatamente após a leitura deste trecho nos salta aos olhos o caminho que autora percorreu, ou seja, encontrando também na *família* a base fundamental de sustentação de um sistema "racial-patriarcal", de máxima complexidade, que se reproduz a partir e através de uma *divisão sexual do trabalho*. E, como já vimos, apenas acrescentaríamos a "imbricação" desta particular divisão com a *divisão racial do trabalho*. Justamente neste sentido que:

> Seguindo essa linha do pensamento de Saffioti, defendemos que as relações sociais de sexo, "raça" e classe são "consubstanciais" e "coextensivas" (Kergoat, 2008, 2010, 2012). Até porque "a força de trabalho que se vende é indissociável do corpo que a porta, e as suas formas de apropriação e exploração estão definidas não só pelas relações de classe como também de "raça" e de gênero". (CISNE, 2014, p.80).

Achamos que esta síntese é precisa, entretanto, a chave analítica dos "complexos de complexos" nos revela a importância – para além da determinação central da totalidade – a importância de pensar acerca das autonomias relativas dos complexos parciais, que também são totalidades, ainda que de menor complexidade (não pressupondo com isso, serem "simples"). Sendo assim, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para um outro aspecto, que se justifica na seguinte dimensão: a) se os complexos parciais são dimensões constitutivas de um mesmo complexo total, na classe trabalhadora, expressa-se, portanto, a *consubistancialidade* destes, no exato sentido de possuírem a mesma *substância* de classe, entretanto – e aqui entra a nossa ponderação –, b) tais complexos parciais, possuem as suas próprias estruturas, formas, tradições e etc., bem como vimos. Aqui se expressa, portanto, a dimensão da *autonomia relativa*, bem como da *legalidade própria* de cada um dos complexos parciais que conformam o ser da classe. Destacamos isto, sobretudo, do ponto de vista da ação prática das organizações e movimentos

de cada um destes complexos parciais (mas não só), porque estes realmente experimentam experiências históricas e cotidianas, também "em separado".

Seja porque em um determinado contexto histórico-conjuntural a parcialidade *sexual* do ser ganhe mais centralidade na determinação geral do que a parcialidade *racial* deste, seja nesta expressão político-organizativa de grupos que *representam* estas particularidades do ser da classe "em separado" – ainda que do ponto de vista geral, todas estas dimensões do ser sejam, de fato, inseparáveis. É neste sentido, que esta reflexão nos convida a inscrever no nosso caminho a noção de "interseccionalidade", a partir de uma perspectiva marxista.

Detectar a centralidade da classe através desta particular perspectiva interpretativa, nos impede – objetivamente (ainda que alguns, talvez busquem interpretar desta forma) – de desconsiderar os negros e as negras (ou o complexo parcial racial negro) na equação. Estes não são "descartáveis" na análise e nem poderiam estar à margem ou, pior, "secundarizados" nas lutas sociais, porque a "classe" seria capaz de resolver tudo por "conta própria". Esta é uma noção extremamente vulgar, que nada tem a ver com o marxismo. Existe aí um grande equívoco. Pois, em primeiro lugar, o povo negro em sua indiscutível maioria, não poderia ser "secundarizado" de algo que eles efetivamente "já são". Por um lado, então, partimos do princípio de que os negros e as negras trabalhadoras no Brasil, basicamente, se confundem com a própria classe, ou pelo menos conformam a maior parte dela e, de que a classe, é majoritariamente constituída pela própria população negra brasileira, que, por sua vez, é, no capitalismo brasileiro (estrutural e ontologicamente) proletária.

No entanto, aqui só estamos falando da dimensão da "origem de classe", ou, no máximo, da "situação de classe" dos indivíduos[382]. Portanto, só poderíamos afirmar que o segmento negro é "necessariamente" proletário, de forma direta, se partíssemos apenas dos aspectos econômicos e sociais da classe, ou seja, da posição diante da propriedade – enquanto não proprietários dos meios de produção; e da posição diante das relações sociais de produção – enquanto assalariados.

Pelo outro lado, restariam, fundamentalmente, as determinações da consciência e da ação política, a partir da leitura apresentada neste trabalho. Sendo assim, estas duas dimensões, passam a ser pressupostos, efetivamente determinantes, para a caracterização de uma pessoa, ou de um grupo de pessoas, enquanto parte integrante, ou não, da classe trabalhadora. Este processo pode se dar por rupturas e saltos de qualidade no processo de consciência, expressando

[382] Um exemplo: uma pessoa nasce originalmente em uma família de classe média. Mas, através de diversos fatos sociais e econômicos, esta família acaba por se proletarizar. Aqui, a origem de classe do sujeito pertence a classe média, mas sua "situação de classe" se localiza, agora, no proletariado.

a metamorfose de uma determinada forma da consciência, rompendo, assim, com os vínculos "genéticos" de sua origem de classe, bem como vimos na primeira parte do trabalho, no nosso item acerca do conceito e do "não conceito" de classe em Marx. Vejamos agora um bom exemplo fornecido por Iasi (2011, p. 109) para pensarmos a respeito da caracterização constitutiva do ser da classe:

> Fernando Henrique Cardoso (antes de comprar suas fazendas e se tornar sócio em alguns "negócios") nada mais é do que um mero professor universitário, portanto, um trabalhador assalariado. Mas sua ação e sua consciência o tornam parte integrante da classe dominante, ainda que enquanto indivíduo não seja um burguês. Por contraste, Marx não é como indivíduo um proletário (ainda que sua situação de privação e seu desejo em vender sua força de trabalho para o escritório de uma ferrovia quase o tenha transformado em um), mas ninguém poderia negar a ele um lugar no coletivo proletário por sua consciência e por sua ação no interior da luta de classes. Portanto, a consciência e a ação são, também, fatores que constituem a determinação de classe. Ao incluirmos a "ação de classe" como uma das duas determinações, necessariamente ampliamos nossa visão para um corte histórico.

É aqui que se inscreve a fundamental dimensão da "identidade de classe". Isto é, a partir dos movimentos e metamorfoses do processo de consciência, pessoas e/ou grupo de pessoas, podem passar a se identificar com o projeto histórico da revolução socialista (ou se afastar). Vejamos outro exemplo, agora mais especificamente dentro de nosso tema: um grupo de negras e negros trabalhadores (formais ou informais), moradores da periferia, que tem sua origem de classe vinculada ao proletariado, passam a se organizar politicamente em projetos que gravitam em torno de pautas que se aproximam muito mais do complexo total burguês, do que seriam propriamente os interesses históricos da classe trabalhadora. Um expressivo exemplo pode ser apontado através dos grupos que se reivindicam "afroempreendedores".

Antes, cabe aqui uma importante ponderação. Muitas negras e negros, desempregados, precisam encontrar os caminhos possíveis para colocar a comida na mesa e pagar as contas no final do mês. Muitas vezes, esses caminhos percorrem as trilhas do *empreendedorismo*. Pequenos negócios, serviços, empresas que, por vezes, podem prosperar do ponto de vista financeiro. Para nós, é mais do que legítimo que negros e negras decidam autonomamente as formas de garantir seu sustento e de suas famílias. Nossa divergência reside num pequeno e não menos importante detalhe: apresentar este caminho enquanto um caminho político coletivo possível para a emancipação negra, nada mais é do que suicídio político. Não à toa, este caminho segue sendo amplamente incentivado pelos nossos principais inimigos. Banqueiros, industriais, grande mídia e etc.

Partimos do pressuposto de que o *empreendedorismo* por si só já é uma fundamental ideologia do mundo burguês, intrinsecamente articulado à ideologia da *meritocracia*. Isto é, a

vulgar noção (mas muito eficiente), de que basta você se esforçar (aqui na especificidade de "empreendedor", no campo da "sagacidade", "inovação", "marketing", "*expertise*", "criatividade"), que você pode encontrar um lugar ao sol. Este "sol" chama-se *mercado* – que, por sua vez, tem como seu "irmão gêmeo", o *Estado*[383]. Não à toa, veremos duas formas organizativas mais gerais de grupos se formarem. Por um lado, os *empreendedores* que atuam basicamente em empresas, através de um profundo "descrédito" no Estado.

Outros grupos atuam também no terceiro setor, em ONGs, e por isso, de uma forma ou de outra, nunca poderiam abrir mão por completo do Estado burguês (inclusive porque o próprio "mercado" não pode!). E acabam por focar, muitas vezes, suas ***legítimas*** lutas de combate ao racismo (com valorosos lutadores antirracistas) centralmente, apenas na disputa de políticas públicas estatais. Voltemos ao caso dos afroempreendedores, já que aqui a ideologia parece operar "brilhantemente" (apenas mais didático do que o caso ideológico "estatal"). Vejamos o que, de forma bastante reveladora, o sugestivo "Movimento *Black Money*" (MBM) nos diz:

> O Movimento Black Money é um agente de desenvolvimento do *ecossistema afroempreendedor*. Tendo como principal função estimular o desenvolvimento do *Mindset* inovador de empreendedores e jovens negros para a criação de diferenciais competitivos no mercado. Com foco em comunicação, educação e mídias, o MBM produz conteúdos nas áreas de inovação, tecnologia e finanças; além de ofertar cursos de curta duração nas áreas de marketing, gestão e tecnologia. *Temos um time de conselheiros e colaboradores que tem feito do nosso movimento uma revolução* (grifos nossos).[384]

Para além do clássico apontamento de busca pelo desenvolvimento do "*mindset*" ("atitude mental") "*inovador*", para criação de "*diferenciais competitivos no mercado*", este MBM se propõe a ser um agente do "desenvolvimento do ecossistema afroempreendedor" (?!?!). Apesar disto, nenhuma destas afirmações nos parece ser tão didática, do ponto de vista ideológico, do que a última frase, que afirma que o "time de conselheiros e colaboradores", tem feito deste movimento, uma "***revolução***"! Acreditamos que não precisaremos nem comentar a este respeito, já que o trecho fala por si só. Vejamos mais um pouco a respeito da noção de "*black money*":

> De que maneira podemos reduzir as disparidades na distribuição de renda no Brasil? *O intuito é retornarmos a riqueza que produzimos para nós mesmos.* Por que devo investir em empresas que não me representam em sua publicidade, que não possuem profissionais negros em todos os níveis de sua estrutura? *Importante investirmos os resultados dos nossos trabalhos e esforços em iniciativas realmente inclusivas, que fazem a balança da justiça social e econômica se equilibrarem. Investir em*

[383] "O que parece evidente é que a crise torna possível centrifugar os elementos que pareciam estar harmonicamente unidos na universalidade abstrata do capital, seja na forma mercado, seja na ficção do corpo político do Estado. Aliás, esses dois irmãos gêmeos – o mercado e o Estado – têm papel decisivo na trama da crise e no rol de suas soluções." (IASI, 2017, p.75).

[384] Ver em: http://www.movimentoblackmoney.com.br/quem-somos/. Acesso em: 01/06/2018.

> *empreendimentos negros é um ato político na busca da independência e sustentabilidade que tanto almejamos.* [...] Precisamos apoiar o empreendedor negro para que ele possa cada vez mais virar empregador e gerar renda dentro da comunidade negra. O papel de cada um é crucial dentro desse ecossistema, *afroconsumo liberal para ascensão política e econômica no coletivo.*

Aqui está explícita a crença no mito liberal do empreendedorismo, do "patrão de si mesmo"; isto é, no apoio ao empreendedor negro "para que ele possa cada vez mais virar empregador" e, com isso, "gerar renda dentro da comunidade negra". Para eles, é através deste processo que seria possível "reequilibrar a balança da justiça social e econômica", apenas pela via do consumo ("afroconsumo ***liberal***"!), o que, de nosso ponto de vista, é completamente impossível sem que se alterem profundamente, em última instância, as relações sociais de ***produção*** da vida, já que está justamente nela (produção) a real base da desigualdade social do país, porque são essas as relações que possibilitam a extração de mais-valia do trabalhador e, que determinam, por fim, a própria distribuição de renda. É também interessante notar que, como vimos, esta simbiose de "liberalismo e racismo" já estava internalizada, enquanto carga afetiva, desde a mais tenra infância. As múltiplas determinações que conformaram a consciência destes sujeitos, portanto, não lhes permitiram superar a segunda forma da consciência (racial, no caso). Este é um exemplo dos efeitos da *estagnação nesta forma de consciência*.

Esta distribuição "mais igualitária" de que falam os afroempreendedores, por sua vez, poderia ocorrer sem estas alterações mais profundas de que falamos nós (revolução socialista), de fato. Mas, nas disputas políticas *ainda dentro da ordem*, só poderiam ocorrer de forma *muito limitada* e, ainda assim, estando *sempre condicionadas a capacidade e força organizativa de luta da classe trabalhadora no seio da luta de classes*, como a história mundial nos mostra até hoje. Somente desta forma é que esta "balança da justiça social", que está "desequilibrada", poderia *minimamente* "se ajustar".

Esta perspectiva do "*black money"*, nos parece ser também, uma expressão do que Pedro Chadarevian (2009) chamou de "teoria neoclássica da discriminação (TND)". Vejamos brevemente o que diz o autor: "A teoria neoclássica da discriminação (TND) traz como principal pressuposto a ideia segundo a qual as "desigualdades raciais de salários" – seu principal objeto de estudo – *tendem a ser reduzidas por meio da disseminação da livre-concorrência.*" (CHADAREVIAN, 2009, p. 5).

Ainda segundo este autor:

> A ideia básica que orienta atualmente a concepção de justiça [social] dos neoclássicos contemporâneos é a noção de igualdade de oportunidades. Para simplificar, poderíamos dizer que os autores desta corrente consideram que os indivíduos

> concorrem no mercado (de bens, capital ou trabalho) em igualdade de condições – as diferenças nas dotações de recursos são tidas como dadas. *O que resulta desta concorrência no mercado é fruto do esforço individual de cada um.* Assim, segundo esta lógica meritocrática, as desigualdades são uma consequência natural do funcionamento do mercado, que não faz nada mais do que remunerar proporcionalmente os indivíduos de acordo com a sua contribuição à produção. Os neoclássicos estão, além disso, plenamente conscientes da existência da distribuição desigual de oportunidades entre grupos sociais – problema que pode justificar, em certos casos, a intervenção do Estado. (CHADAREVIAN, 2009, p. 7).

E que, por fim:

> É neste quadro específico de justiça social que se deve compreender os fundamentos epistemológicos e as proposições normativas da teoria neoclássica da discriminação. De acordo com seu esquema analítico, a existência de uma imperfeição de mercado, tal que a discriminação de grupos étnicos ou de mulheres, não é um fenômeno desejável e deve, portanto, ser combatido (CHADAREVIAN, 2009, p. 8).

Este exemplo dos *afroempreendedores* que buscamos apresentar serve apenas para mostrar que determinadas estruturas internas do complexo parcial racial negro, podem, e provavelmente irão (de maneira ativa ou passiva) gravitar ideologicamente em torno de projetos, pautas, teorias etc. burgueses, compondo o que Iasi cunhou de "o burguês coletivo". E nos parece que estes descaminhos ideológicos reforçam a noção da "autonomia relativa" de cada uma destas "totalidades de menor complexidade". Neste exemplo, este grupo específico, não mais compõe, do ponto de vista *identitário*, a classe trabalhadora. Compõe (do ponto de vista da adesão "consciente" à um projeto), portanto, o outro complexo total (burguesia). Mas, existem aqueles grupos que apenas tencionam os limites de sua relativa autonomia, estando ainda *dentro* do complexo total proletário. Vejamos agora este caso.

Este mesmo mecanismo também ocorre no nível (ou dimensão) daqueles complexos que se constituem enquanto "totalidades de maior complexidade" em relação às estruturas internas de um complexo parcial, portanto, acontecendo também entre os próprios complexos parciais entre si (negros, mulheres, LGBTs). Coloquemos de outra forma: A classe é um complexo total; dentro dela existem complexos parciais (que também tem suas estruturas internas). Estes complexos parciais possuem autonomia relativa (suas estruturas internas também possuem) e acabam por *agir* praticamente no real de forma "separada", ainda que tenham a mesma *substância*, e sejam, em última instância, parte constitutiva de um mesmo complexo total. Contudo, no caso dos *afroempreendedores*, como vimos, nos parece que acabam de fato "*repelidos*" do complexo total classe trabalhadora, identificando-se por completo com o "*burguês coletivo*".

Portanto, o problema passa a ser o seguinte: ao detectar tal centralidade da classe, muitos intelectuais e setores da esquerda, deslocam-se de um extremo polo ao outro, sem qualquer

mediação e, acabam encontrando na classe, uma ***universalidade esvaziada*** de sua objetividade, ou ainda, de suas determinações particulares mais concretas, ignorando as relações destas estruturas internas (na ordem dos complexos parciais, e também das suas próprias estruturas internas, "totalidades de menor complexidade ainda"); portanto, a "classe" aqui, ainda não passa de uma universalidade *aparente*.

É neste exato sentido que acreditamos que, para além dos estudos da *consubstancialidade*, também devemos olhar para os estudos da *interseccionalidade,* através de uma perspectiva marxista. Angela Davis (1977), por exemplo, consegue formular mais precisamente sobre este mecanicismo que "ultrageneraliza" a classe:

> As organizações de esquerda tem argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. (DAVIS, 1977, n.p.)

Ao operar dialeticamente tais ***intersecções***[385] entre os complexos parciais raça e gênero com o respectivo complexo total de ambos, a classe, Davis (1977) nos sinaliza uma pista fundamental, ou seja, de que a classe é vivida, ou experienciada, de muitas diferentes maneiras, muito próximo de como Luiz Pereira nos apresentou sobre o "ser operário". O que parece reforçar nosso ponto da existência *real* dos complexos parciais. É neste sentido, que a vivência de um trabalhador branco é diferente da forma pela qual vive um trabalhador negro, ainda que guarde incontáveis pontos de contato. A questão econômica, apesar de estar na base desta e de ser, em última instância, o determinante central, ***não explica tudo!*** As mediações históricas, políticas e culturais também são fundamentais para uma compreensão mais profunda desta

[385] O termo "Interseccionalidade" foi cunhado apenas em 1989, pela feminista negra norte-americana Kimberlé Williams Crenshaw (1991). Tal conceito passou por um longo desenvolvimento político e teórico. Mas, bem antes de Kimberlé Crenshaw, existiram outros setores do movimento feminista, que, apesar de não utilizarem tal denominação, operavam praticamente através da Interseccionalidade. Sua origem pode ser encontrada no movimento feminista abolicionista norte americano, de meados do século 19, tendo como sua principal expoente a afro americana Sojourner Truth (1797-1883), que ficou conhecida a partir de seu discurso em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres, em Akron, Ohio. Nesta fala, Sojourner Truth, expressa uma posição tentando relacionar as bandeiras antiescravidão do sul com as nascentes bandeiras feministas do norte. Após isto, outros marcos merecem destaque, como por exemplo, o Manifesto de 1977 do *Combahee River Collective*, um coletivo de feministas negras e lésbicas, que ficou ativo entre os anos de 1973 e 1980. Os anos da década de 1960 e 1970 foram fortemente marcados pelo que ficou conhecido como *Black Feminism* (Feminismo Negro). Autoras e militantes como Bell Hooks e Angela Davis, vão beber de todo esse caldo e fundamentar suas teses em cima deste chão histórico, sintetizando suas leituras em suas respectivas obras, publicadas exatamente no mesmo ano, em 1981: "Não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo"; "Mulheres, raça e classe". Ler sobre em: HENNING, Carlos Eduardo. Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 2, jul./dez, 2015, p. 97-128. Disponível em: http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/22900/pdf%27. Acesso em: 20/07/2017.

relação, podendo ser, em alguns casos, também determinantes, ainda que sem deixarem de ser determinadas, como já vimos.

Sendo assim, falar em "raça", tão somente, não explica a complexidade da forma pela qual mulheres e LGBTs negros/as "colecionam" as marcas cotidianas que são literalmente *fincadas* em suas próprias peles, impostas pela barbárie da sociedade capitalista. Estas são diferenças do como se vive *dentro da classe* e, é através delas que se estabelece o contato objetivo com o mundo real, concreto. Elevar essas relações ao nível do concreto pensado é a tarefa do marxismo realmente comprometido em compreender a materialidade deste mundo, para transformá-lo. Silvio Luiz de Almeida (2016, p. 24) se manifesta corretamente acerca desta questão, ao colocar que:

> Se é possível dizer que o marxismo permite uma compreensão científica[386] da questão racial, também se pode afirmar que a análise do fenômeno racial abre as portas para que o marxismo cumpra sua vocação de tornar inteligíveis as relações sociais históricas em suas determinações mais concretas.

A análise de Almeida (2016) parece estar em sintonia com o tratamento que outro pensador marxista brasileiro das relações étnico-raciais opera em relação a esta delicada questão, contudo, de maneira bem mais enfática e contundente. O piauiense Clóvis Moura (1983) vai ao cerne desta problemática – ainda que faltem muitas outras mediações, principalmente da ordem da política e da economia – para se esgotar tal polêmica:

> Não podemos ver, por isto, como certos marxistas de cátedra, o problema do Negro brasileiro como simples problema de classes, embora esteja incluído nele e seja um dos seus aspectos mais importantes e pouco estudados. E simplificar - dentro de categorias muito gerais - um problema bastante mais complexo. Partindo, esses estudiosos, da ideia de um proletariado abstrato, de acordo com o existente na Europa Ocidental no meio do século XIX, são incapazes de um mínimo de *imaginação*

[386] Aqui devemos apresentar algumas ponderações em relação ao termo "científico". Nos parece que, pela vinculação althusseriana de Silvio Luiz de Almeida (2016), este termo pode estar representando o que Louis Althusser (1918-1990) chamou de "corte epistemológico", ou seja, uma divisão bem demarcada entre o jovem Marx, filósofo e ainda hegeliano, que transita, num certo espaço de tempo mas, fundamentalmente, a partir do texto de 1846 "A ideologia alemã", para o velho Marx que, já maduro, supera Hegel, desenvolvendo, agora sim, um método – materialista histórico e dialético – que seria "científico". Não negamos que Marx, nem o marxismo, se proponham enquanto ciência, inclusive corretamente, na busca, o mais precisa possível, pela compreensão do movimento do real para transformá-lo. Mas levantamos duas questões: a) não achamos que existiram dois Marx, mas, apenas um. Que, a partir de 1943/1944 começa a edificar uma teoria social própria, que se desenvolve a partir de um caminho, de negações e superações por incorporação, sem o qual o "velho Marx" não seria possível. b) Utilizar o termo "científico" no trato da questão racial no Brasil sem os devidos cuidados e ponderações, pode significar adentrar em um terreno bastante acidentado, justamente porque foi através da salvaguarda deste termo – "científico" – que se tentou, ideologicamente, justificar a existência do racismo e de suas práticas discriminatórias, em muitas das vezes, com êxito. E agora, nós marxistas, traríamos a "verdadeira" ciência. Mais uma vez, por mais que apostemos todas as nossas fichas na avaliação de que o método marxista é indispensável para a compreensão da realidade e, em nossa opinião, o mais avançado, sobretudo enquanto capitalismo for e, talvez o único capaz de captar, de fato, o movimento do real, ao apresentar esta leitura, é preciso ter mediação na exposição. Para nós, independentemente deste debate do corte epistemológico, e da postura crítica (e fraterna) que devemos ter entre nós, reconhecemos que o campo althusseriano tem tido indispensáveis contribuições nas formulações antirracistas.

> *sociológica* ao tratarem do problema atual do Negro no Brasil. Numa sociedade assimétrica e contraditória como a brasileira, no entanto, alguns que negam a existência de um problema específico do Negro no Brasil, acham que o Negro é elemento cujos movimentos fogem ao simétrico, e, por isto, são separatistas, desagregadores e procuram desunir e separar o que se devia unir: o proletariado. (MOURA, 1983, p. 125-126).

Por uma série de fatos e fatores históricos – que não serão exaustivamente analisados aqui neste trabalho – muitos movimentos negros cumpriram e, ainda cumprem, o papel "separatista" e "desagregador", procurando "desunir e separar o que se devia unir: o proletariado.", em contraposição ao que fora mencionado por Moura. Primeiro como parte do processo que já analisamos, ou seja, da estagnação no "estágio da revolta", apresentado por Albert Memmi (2007), criando as condições para uma *autoafirmação exagerada*, passando a negar pragmaticamente tudo o que for diferente deste grupo. Ou ainda, pela cooptação por parte da classe dominante. Mas também, e em relação com esta última, muito provavelmente em resposta a algumas frustrantes experiências históricas com parte da esquerda revolucionária, mundo a fora, legitimamente recolhidas – ainda que não necessariamente da forma mais acertada, do ponto de vista dos "caminhos estratégicos" escolhidos – por setores deste complexo parcial racial negro.

No Movimento Comunista Internacional, a questão racial aparece com força, inicialmente, enquanto uma "questão nacional" e não propriamente racial[387], acerca da luta dos povos colonizados, oprimidos pelas potências europeias que expandiam suas fronteiras. Essa "questão nacional" se desdobraria em um "nacionalismo", que deixava amplos setores do movimento internacional dos trabalhadores "em dúvida", entre apoiá-los ou não, hesitando por muitas vezes uma postura, para não dizer no mínimo, progressista, pela possibilidade desse nacionalismo se expressar enquanto um movimento liberal ou pequeno-burguês que, acabaria por dividir a classe trabalhadora. Mas sabemos que o nacionalismo pode cumprir um papel progressista e até radical, de ruptura, sobretudo no contexto da colonização.

---

[387] "As primeiras tentativas de integrar o problema racial à teoria marxista reflete o crescimento dos movimentos nacionalistas em fins do século XIX – como de judeus, irlandeses, negros ou povos coloniais. Movimentos de natureza essencialmente democrático-burgueses, portanto em contradição com os objetivos revolucionários do movimento comunista internacional, mas igualmente em contradição com a postura ideológica de muitos de seus membros, que refletiam a influência da corrente do racismo científico. O tratamento marxista do problema racial ganha, em seguida, um novo impulso nos primeiros congressos da Internacional Comunista que, à iniciativa de Lênin, colocam em pauta a análise do problema das 'minorias' oprimidas em diferentes nações. O 'problema nacional', como passaria a ser conhecido e no qual insere-se também a questão do racismo, surge em um momento histórico preciso, e as diretivas gerais para a sua interpretação teórica terão influência decisiva na análise em diferentes regiões – das quais não se exclui o Brasil." E ainda "como veremos, a fronteira entre 'raça' e 'nação' nem sempre é claramente distinguível. E se hoje o primeiro conceito parece ter substituído o segundo na retórica da reivindicação dos movimentos das 'minorias', antes ele carregava uma conotação extremamente pejorativa.". (CHADAREVIAN, 2008, p. 74).

> Ao analisar a contribuição dos precursores do marxismo sobre o problema racial, é imprescindível que se tome em conta esses dois elementos. De um lado, sua relação delicada com o movimento nacionalista e o desafio de dar às suas reivindicações uma leitura crítica. De outro lado, a luta permanente contra a ideologia do racismo científico, dentro e fora do movimento comunista. A questão negra, à qual dedicaremos atenção especial, ilustra bem esta problemática. Em um primeiro momento, as análises marxistas que emanavam de Moscou não davam conta da magnitude do problema, reduzindo a opressão racial a uma mera opressão de classe. Posteriormente, no fim dos anos vinte, como resultado de uma série de discussões, a questão do negro passa a ser analisada como uma questão nacional, o que levaria a uma reorientação teórica fundamental na crítica marxista do racismo. (CHADAREVIAN, 2008, p. 76)

Mesmo antes da Revolução Russa de 1917 e todos os seus avanços teóricos e práticos[388], já tínhamos contribuições teóricas fundamentais realizadas por Karl Marx. Este se opunha frontalmente à ideologia dominante do racismo "científico", já em seu tempo. Ou seja, Marx estava do lado oposto da afirmação ideológica da inferiodade de determinadas raças e povos que, justificaria a violência, a rapina, a colonização, o assassinato e a própria escravidão. Lógica esta presente em Aristóteles ao nos apontar que o escravo[389] era igual a qualquer outra ferramenta qualquer, por sua própria natureza e, a única diferença existente, residiria no fato de

[388] O britânico Hakim Adi (2017, n. p.) vai colocar que: "A revolução de Outubro foi provavelmente o acontecimento político mais marcante do século 20, demonstrando não apenas a possibilidade dos operários se sublevarem com uma revolução, mas também a sua capacidade para tomarem o poder (*to empower themselves*), estabelecendo e mantendo uma nova forma de poder estatal. A revolução russa também libertou a Rússia da guerra mundial imperialista, revelou tratados secretos das grandes potências e as relações entre colonialismo, imperialismo e guerra. Ela demonstrou que, mesmo os que vivem numa sociedade relativamente atrasada podem emancipar-se. Dado que esta revolução abalou o mundo e destruiu a ordem estabelecida centrada no capital, ela não podia deixar de ter um impacto profundo sobre todos os oprimidos, particularmente naqueles que reconheciam que a sua opressão era produto da ordem social existente. Havia, por conseguinte, a esperança de que o bolchevismo se estendesse e que a ordem estabelecida fosse destruída em qualquer lugar no mundo. O apoio a uma mudança revolucionária era o mais evidente entre as secções dos radicais Africanos-Americanos como o *African Blood Brotherhood*, mas é evidente que a revolução russa suscitou a esperança em muitos, nomeadamente nos que tinham combatido durante a guerra, como Lamine Senghor em França. Aos oprimidos da ordem colonial europeia, a revolução russa também abriu novas perspectivas, uma vez que o império russo incluía nações e nacionalidades oprimidas que podiam, doravante, libertar-se por si próprias. A ausência de opressão no que viria a ser a União Soviética provocou uma impressão muito forte em muitos visitantes, inclusivamente nos Africanos-Americanos Langston Hughes et W.E.B. Du Bois. Após a sua visita à União Soviética, este último declarou em 1926 « se é isto o bolchevismo, então eu sou bolchevique». No continente africano, a revolução de Outubro teve uma influência significativa, nomeadamente onde o movimento anticolonial ou a classe operária estavam mais desenvolvidos. No Egito, o movimento anticolonial e os movimentos operários atingiram um novo patamar depois dos acontecimentos revolucionários de 1919. A revolução de Outubro teve uma influência significativa naqueles que criaram as condições para a fundação do partido socialista egípcio em 1921, que se tornou o partido comunista em 1922. Na África do Sul, tal como no Egito, os operários estrangeiros desempenharam um papel chave ao introduzirem o marxismo e as primeiras organizações socialistas eram maioritariamente compostas por Europeus. Não obstante, a força e o militantismo dos operários africanos criaram condições para a fundação de organizações revolucionárias que incluíram todos os operários como a *International Socialist League*, fundada em 1915, e a *Industrial Workers of Africa*. A revolução de Outubro teve, assim, um impacto significativo naqueles que, entre os operários sulafricanos, já se organizavam e levou à fundação do partido comunista da África do Sul em 1921.".

[389] Este aqui referente à escravidão "antiga".

que o escravo seria um instrumento *animado* e os outros instrumentos seriam *inanimados*. Vejamos:

> O senhor não é senão o proprietário de seu escravo, mas não lhe pertence; o escravo, pelo contrário, não somente é destinado ao uso do senhor, como também dele é parte. Isto basta para dar uma ideia da escravidão e para fazer conhecer esta condição. O homem que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, é escravo por natureza: é uma posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor. (ARISTÓTELES, 1998, p. 11).

A diferença entre esta leitura e a perspectiva com que Marx (2013) trabalhava fica nítida, por exemplo, quando o revolucionário alemão afirma que "um negro é um negro" e "somente sob determinadas condições ele se torna escravo". (MARX, 2013, p. 836). Ou seja, o negro não é, em si mesmo, e, nem poderia ser, naturalmente escravo, simplesmente pela sua condição de ser negro, como o racismo "científico" vai buscar justificar as violências da colonização e da escravidão moderna, afirmando que o negro poderia e deveria ser escravizado por pertencer à uma raça inferior na "escala da evolução humana". A postura de Marx (2013) frente a tal questão fica expressa, de maneira explícita, na seguinte afirmação: "o trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro." (MARX, 2013, p. 313). Ambas as afirmações estão presentes n*'O Capital*, obra magna do autor. Ou seja, desde Marx, passando também pelos documentos da I Internacional (1864-1876), os comunistas se preocupam com esta questão.

Não pretendemos com isso, idealizar aqui um Marx perfeito. Como não poderia ser diferente, o próprio Marx estava também em movimento nas suas avaliações e concepções de mundo, como afirma o cuidadoso estudo de Kevin B. Anderson (2016). Tal estudo, que se materializou em um livro, publicado em português pela editora Boitempo em 2019, ficando intitulado pela tradução enquanto "*Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais"*, se deu a partir de uma série de livros, artigos e textos jornalísticos de Marx sobre a guerra civil americana, a colonização indiana, a questão irlandesa e os modos de produção não capitalistas, mostrando como a questão periférica é também central para a teoria marxiana. Este mesmo estudo, que chega a conclusões de que Marx, apesar de europeu, ocidental, não era eurocêntrico e que também estava preocupado com a periferia do capitalismo, afirma que estas são posições que não vão estar lá, prontas e acabadas, desde o começo de sua produção política e intelectual, mas que na verdade vão se desenvolvendo ao longo dos estudos e das experiências práticas do militante Marx. O autor vai afirmar que:

> Existem algumas partes de Marx, como o *Manifesto Comunista*, em que Marx se refere à China como a civilização mais bárbara. Esse é o ponto de vista do colonialismo europeu. Isto é problemático. Mas o argumento do meu livro é que há uma evolução no pensamento de Marx onde ele se distancia deste tipo de ideias e das

> visões do capitalismo, para não falar do colonialismo, como progressivos. Podemos ver algo próximo a isto no período 1848-1853, mas logo em 1856, começa a apoiar as revoltas na China contra os britânicos e começa a mudar suas atitudes em relação às civilizações asiáticas. Marx já não possui aí aquela visão sobre uma civilização atrasada como via a Índia nos anos 40 ou 50 (ANDERSON, 2017, n.p.).

Portanto, as complicadas posturas de Marx, principalmente sobre a China e a colonização britânica na Índia, serão revistas e alteradas. Bem como quando falamos anteriormente, neste momento, Marx mostra que como qualquer pessoa, é produto de seu próprio tempo e prova também que ninguém está isento das influências da ideologia dominante de sua própria época. Tal constatação não pode servir como uma espécie de "bengala", autorizando permanentemente ficar "apoiado" em posturas ética e politicamente condenáveis. Pelo contrário, devem abrir espaço para a crítica, a *autocrítica* e a necessária reflexão e revisão, mas, sobretudo, reversão – na prática – de tal postura. Neste sentido, Marx foi ainda mais coerente.

Recentemente foi publicada uma nova biografia de Marx, está, referente aos seus últimos anos de vida (1881-1883), escrita pelo filósofo italiano, Marcello Musto. Um trabalho de fôlego de grandes contribuições, que certamente nos ajudam a esclarecer algumas questões relacionadas a biografia de Marx. Vejamos brevemente uma passagem desta obra:

> Nos *Cadernos etnológicos*, Marx também desenvolveu uma série de observações acerca da linguagem crivada de definições discriminatórias e conotações racistas que predominava nos relatórios por ele estudados. Sua recusa em relação a essa ideologia foi categórica, e cáusticos foram seu comentários nos confrontos dos autores que se expressavam desse modo. Quando, por exemplo, Maine emprega epítetos discriminatórios, Marx comenta: "Ainda esse despautério!". Recorrentes, além disso, são expressões do tipo: "Que vá para o diabo que o carregue esse jargão 'ariano'". (MUSTO, 2018, p. 39).

Dito isto, seguimos com outras figuras históricas do Movimento Comunista Internacional que também tiveram contribuições neste debate. Como por exemplo,

RosaLuxemburgo, Ho Chi Minh[390], Lenin[391] e também nas formulações da III Internacional (1919-1943)[392], isso somente para falar de clássicos. Contudo, isso não foi impeditivo para que erros ocorressem.

> Apesar dos esforços de Lênin, Gramsci, Mariátegui, entre outros, em formular e aplicar o quadro teórico marxista para a questão étnica, nacional e colonial, uma série de conflitos e resistências internas no movimento comunista de diversos países em adotar uma posição progressista devem ser aqui relembrados. Esta resistência em aplicar as determinações teóricas e políticas de Moscou gerou, de um lado, uma crise que terminaria com a expulsão de diversos líderes dos partidos comunistas dos países em questão; de outro lado, provocou um atraso na avaliação teórica e na atuação política sobre a questão racial nesses países. (CHADAREVIAN, 2008, p. 89).

Esta resistência em aplicar as determinações de "Moscou" acerca da questão negra – que na verdade eram determinações do Comintern (III Internacional ou Internacional Comunista)[393], espaço onde o Partido Comunista da URSS de fato exercia fortíssima influência – ficou conhecida como "chauvinismo branco". Muitos Partidos Comunistas exerceram o

---

390 "É altura de colocar uma primeira pergunta: quais foram as forças políticas que lutaram contra o regime da white supremacy? Em 1924, um jovem indochinês (Nguyen Sinh Cung), chegado à república norte-americana em busca de trabalho, assistia horrorizado a um linchamento. Passemos sobre os detalhes que já conhecemos ou podemos imaginar e vejamos a conclusão: "Por terra, envolta em fumo e cheiro de gordura, uma cabeça negra, mutilada, torrada, deformada, com um esgar de horror, parece perguntar ao sol que se põe: 'É esta a civilização?' O jovem indochinês denunciava a infâmia do regime de supremacia branca e do Ku Klux Klan na «Correspondance Internationale» (a versão francesa do órgão da Internacional Comunista). Dez anos mais tarde regressava à pátria e assumia o nome pelo qual mais tarde se tornará conhecido em todo o mundo, o nome Ho Chi Minh." (LOSURDO, 2015, n. p.). Disponível em: https://www.novacultura.info/single-post/2015/07/29/Losurdo-Movimento-comunista-no-s%C3%A9culo-XX-e-a-luta-contra-as-tr%C3%AAs-grandes-discrimina%C3%A7%C3%B5es. Acesso em: 02/09/2017.

391 "Lenine iniciou a discussão sobre a questão negra nos Estados Unidos no II congresso do Comintern, em 1920, como fazendo parte integrante de um interesse global para todas as nações e colônias oprimidas no mundo e em ligação com o seu «Primeiro esboço sobre as questões nacionais e coloniais». Tratava-se de saber como é que os partidos comunistas iam ajudar e apoiar aqueles que lutavam contra a ordem colonial e a opressão nacional, dado que Lenine e outros defendiam uma luta unitária entre os operários dos países capitalistas mais desenvolvidos e os povos oprimidos, contra o seu inimigo comum: o imperialismo. A análise que Lenine fazia do imperialismo bem como a experiência da revolução de Outubro mostraram que uma ruptura revolucionária do sistema imperialista não era possível apenas nos países capitalistas avançados da Europa, mas em qualquer parte onde as correntes do imperialismo estivessem mais fracas. Estas análises, bem como o interesse de Lenine pela «questão negra na América» significavam que, pela primeira vez, os comunistas entendiam as lutas dos oprimidos de maneira global e a necessidade de as organizar como qualquer uma tão importante como as lutas da classe operária nos países economicamente mais desenvolvidos." (ADI, 2017, n.p.).

392 Ver sobre em: "Tese sobre a questão negra – 4º congresso da Internacional Comunista. 30 de novembro de 1922". Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/tematica/1922/11/30.htm

393 "Para que um partido fosse reconhecido enquanto tal e integrasse a Internacional Comunista, devia aceitar 21 condições. Uma das condições proclamava: (…) os Partidos de países cuja burguesia possui colônias ou oprime nações devem ter uma linha de conduta particularmente clara e nítida. Qualquer Partido que pertença à III Internacional tem como dever revelar impiedosamente as proeza dos «seus» imperialistas nas colônias, de apoiar, não por palavras, mas efetivamente, qualquer movimento de emancipação nas colônias, de exigir a expulsão das colônias dos imperialistas da metrópole, de alimentar no coração dos trabalhadores do país sentimentos verdadeiramente fraternos para com a população trabalhadora das colônias e das nacionalidades oprimidas e cultivar entre os grupos trabalhadores da metrópole uma agitação contínua contra qualquer opressão dos povos coloniais." (ADI, 2017, n.p.).

"chauvinismo branco", sobretudo alguns daqueles partidos que eram oriundos dos países imperialistas, como França e Inglaterra. Para Hakim Adi (2017, n. p.).:

> Os partidos comunistas europeus tinham também a responsabilidade de se implicar nas atividades anticoloniais. Além disso, havia uma responsabilidade particular quanto à implicação na questão negra, dado que ela tinha a ver com a África e as Caraíbas e na agitação nas pessoas de origem africana e caribenha nas metrópoles como a Grã-Bretanha e a França. Nessa época, a Internacional Comunista tentava igualmente organizar um «Congresso negro mundial» e esperava que os partidos britânicos e franceses assumissem também a sua parte de responsabilidades. Contudo, estes partidos eram relativamente novos e inexperientes e tinham poucos laços com as colônias ou com as populações de origem colonial que viviam na Europa. Eles também tinham outras prioridades e problemas. Por isso, estes partidos eram objeto de críticas quer por parte do Comintern quer pelas suas próprias fileiras, nomeadamente pela sua reticência em pedir o fim da ordem colonial, o que mostrava que, mesmo os comunistas podiam ser influenciados pelo chauvinismo e pelo racismo produzidos pelo imperialismo.

Ainda assim:

> Em certos aspetos, poder-se-ia dizer que o PCF era, apesar de tudo, mais bem organizado que o seu homólogo britânico, visto que tinha posto em ação a União InterColonial, que organizava militantes de África, das Caraíbas e da Indochina e que tinha o seu próprio comitê de estudos coloniais. Enviou também delegados das suas colônias, como Ho Chi Minh, ao V congresso da Internacional Comunista. Não obstante, isso não salvou o PCF das críticas, nomeadamente da parte destes mesmos delegados ou de outros, que notavam que a questão negra nem sequer tinha sido discutida no congresso do partido. (ADI, 2017, n.p.).

Chadarevian (2008) vai entrar com um pouco mais de detalhes acerca dos problemas destes Partidos Comunistas (PCs). Apesar da maior organização, apontada por Adi (2017), o Partido Comunista Francês (PCF) foi o que mais sofreu as duras e legítimas críticas.

> Porém, o caso que suscitou a maior polêmica no movimento comunista internacional, foi a análise acrítica e chauvinista do PC francês com relação às possessões coloniais de seu país. De acordo com estudo realizado por Danièle Joly, o PCF seria duramente atacado nos congressos da IC durante os anos 1920 por considerar o mundo colonial atrasado, povoado por nativos geneticamente incapazes de desenvolver-se por si próprios, e por ser contra a diretriz de autodeterminação. Autodeterminação que só seria alcançada, na visão do comunismo francês, com uma revolução socialista *liderada pelos franceses*. Segundo a autora, na origem deste posicionamento do PCF estava a herança do socialismo de Jaurès (ele mesmo um defensor da missão civilizatória francesa nas colônias), o chauvinismo francês e sua ideologia racista, e, enfim, as vantagens que a exploração colonial trazia para a classe trabalhadora da metrópole. Entretanto, apesar deste posicionamento, que refletia a posição majoritária do partido, uma minoria oriunda das colônias e do movimento negro militou no comunismo francês, e lutou, sem muito sucesso, pelo estabelecimento de uma visão crítica marxista da questão colonial. (CHADAREVIAN, 2008, p. 90-91)

Após ter apresentado algumas notas sobre os problemas do Partido Comunista Português, vai apontar que o quadro do Partido Comunista Britânico era ainda pior:

> Ainda mais problemático era o posicionamento do PC britânico (CPGB) frente ao maior império colonial do planeta. Um dos choques mais importantes que se produziu foi sem dúvida com o movimento nacionalista da Índia, cuja participação na comissão

> de análise da questão colonial da executiva da IC só viria a agravar o problema. Segundo relata Marika Sherwood, as inúmeras críticas da IC à direção do CPGB, não surtiram grande efeito, o que explicaria a visão deficiente do problema colonial, em especial a falta absoluta de um trabalho com relação às colônias africanas. (CHADAREVIAN, 2008, p. 90).

O autor ainda vai lembrar o caso do PC norte americano, que, diferente destes outros casos, caia no erro da *ultrageneralização* da classe, sendo também alvo de críticas por parte da Internacional Comunista:

> Convém lembrar que os partidos comunistas dos países em questão cediam muito pouco espaço a membros oriundos do mundo colonial. Ou seja, eram partidos quase que exclusivamente dominados por brancos. Inclusive o PC dos EUA (CPUSA), ao menos até 1928, cuja representação étnica, bem como sua visão deficiente da questão do negro, foram igualmente alvo de críticas durante as seções da III IC. Contudo, o problema no CPUSA não foi tanto o chauvinismo de suas análises, senão a tentativa de reduzir a questão racial a uma mera questão de classe, explicando a pobreza dos negros pela sua concentração entre os trabalhadores menos qualificados (CHADAREVIAN, 2008, p. 91).

Nosso ponto é: após apresentarmos alguns dos elementos negativos da relação marxismo/determinados partidos comunistas x questão racial, é possível dizer que é compreensível e, em certa medida, justificável, algumas das críticas ao movimento comunista internacional no que tange à questão racial, mas, como vimos, seria um grande erro negar o marxismo enquanto um campo teórico-político que tem algo a dizer – e, sobretudo fazer – acerca da questão racial. Nossa hipótese aponta justamente para o outro lado, ou seja, de que no capitalismo é impossível pensar a questão racial sem o marxismo, sem que a raça seja pensada de forma dialética em relação à classe.

Muitos movimentos negros, ao identificarem os problemas que apontamos, negaram ou, no mínimo *relativizaram*, tudo de positivo que já fora construído conjuntamente, e mais, diríamos que: *somente possível* justamente porque fora realizado *conjuntamente*, desde as formulações de Marx sobre a questão colonial, nacional e racial, até Lenin e o debate da autodeterminação dos povos, aprofundando esta leitura de Marx e superando os limitados debates da II Internacional.

Os debates no interior desta organização internacional dos trabalhadores, acerca destes temas, podem ser divididos, basicamente, em três tendências: a) uma posição de direta, encabeçada por Eduard Bernstein, expressando as posições reformistas e revisionistas que ali ganhavam espaço, portanto, fazendo a defesa do fator "civilizador" da colonização; b) e, em contraponto à esta tendência de direita, uma posição centrista, que basicamente propunha para a II Internacional, a adoção de uma postura liberal de "laissez faire", defendida por Karl Kautsky, isto é, em caso de movimentações emancipatórias por parte dos trabalhadores das

colônias, a internacional não deveria se envolver, já que a economia colonial era determinante para o mercado das metrópoles, e o mercado deveria funcionar "livremente; e, por fim, c) uma posição firmemente de esquerda, encabeçada, sobretudo por Lenin, que apontava que o sistema colonial era uma política brutal de opressão e exploração dos povos e dos trabalhadores, além de ser determinante para a consolidação internacional da burguesia e do capital e, portanto, a sua luta contra a colonização, sim, deveria ser pauta prioritária da II internacional. Esta posição só se consolida no interior da Internacional Comunista, fundada por este revolucionário russo.

Esta posição também irá se expressar no pioneirismo das políticas de *ação afirmativa* da URSS e no papel que cumpriu o Comintern[394]. Sem isso, não seriam possíveis, por exemplo, o papel preponderante do Partido dos Panteras Negras nas lutas pelos direitos civis nos EUA ou ainda as diversas experiências de libertação colonial em África. Portanto, nos parece que falta um pouco de dialética, em ambos os lados, que pensam apenas em termos de *raça* ***ou apena****s* em termos de *classe*.

A chave da resposta não pode estar nem no extremo polo que, ilusoriamente, autonomiza a luta da população negra, como uma luta "racialista", em que somente negros e negras estariam "autorizados" a lutar, a falar e etc., como se fossem um complexo parcial plenamente autônomo (são, na verdade, relativamente autônomos) – o que pressupõe também, saber quem é, de fato, negro/a e, aqui, a equação é complexa e polêmica, principalmente entorno da política de autodeclaração[395].

Tampouco o outro extremo polo poderia estar correto, porque, ao buscar uma pretensa "universalidade" da "classe", acaba por *esvaziá-la de suas determinações particulares mais concretas*, de seu próprio *ser de classe*, caindo, assim, em vulgarizações do conceito de classe, que são, no mínimo, estranhos às formulações marxianas. Em nossa análise, os negros e as negras – bem como qualquer outro complexo parcial da classe trabalhadora – são determinantes em todas estas lutas, mas, no seio da nossa sociedade capitalista dependente, só serão *decisivos* e realmente *revolucionários*, quando em interação uns com os outros, inclusive com os brancos

[394] Ver sobre em: http://makaveliteorizando.blogspot.com.br/2014/11/ser-negro-na-uniao-sovietica-e-nos.html. Acesso em: 20/10/2022.

[395] Para nós, junto com Wilson Honório, "o mais importante é que entendamos porque negar o direito de afrodescendentes de se declararem negros e negras, independentemente do tom da sua pele, é uma forma de ideologia burguesa, alheia à tradição do marxismo, criada e utilizada para nos dividir como raça e como classe e que, consequentemente, joga contra a organização de negros/as e a luta contra o racismo e pelo socialismo." (2016, p.102). Citado por Honório, o problema para Munanga (2004, p.15), está na "ideologia caracterizada, entre outros pelo ideário do branqueamento [que] roubou dos movimentos negros o ditado 'a união faz a força' ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos". Ainda para Honório, a luta de "raça e classe" é uma luta "desigual e combinada", o que concordamos, mas, para nós, é mais do que isso, como veremos mais a frente.

trabalhadores (ou o *complexo parcial racial branco* da classe trabalhadora) – que são tão importantes quanto os outros complexos parciais da classe. Somente assim é possível para o povo negro enfrentar a sua própria condição, *particularmente desumanizante*, neste sistema.

Por isso, a centralidade diz respeito, diretamente, acerca da contradição fundamental da nossa época histórica, época do capitalismo: a contradição capital x trabalho. Portanto, para detectar tal centralidade e quem é o sujeito que opera o *enfrentamento decisivo*, uma rigorosa análise – ao menos uma honesta e genuína tentativa – das leis da gênese, do funcionamento e desenvolvimento do capital (buscando mediá-las às particularidades brasileiras), foi necessária[396]. Neste exato sentido, buscamos agora articular a relação – sem com isso se perca a dimensão de centralidade e determinação existente – entre a raça e a classe. Como já anunciado, vejamos uma original contribuição marxista acerca do debate da interseccionalidade.

Recuperando este tema, Sharon Smith (2017) vai nos alertar que "interseccionalidade" é um *conceito* e não uma teoria e, enquanto conceito, objetivamente, pode ser utilizado tanto pelas teorias "pós-modernistas" – resumidas aqui enquanto um conjunto de teorias que negam a categoria da totalidade[397], mas não só – quanto pelo marxismo. Ainda que, para nós, a busca seja de significantes que não possam ser compartilhados com os nossos inimigos. Ainda, vejamos o caminho da autora.

Se a perspectiva da pós-modernidade tiver alguma "contribuição" a dar – ainda que esta seja muito questionável – como nos alerta Terry Eagleton (apud SMITH, 2017, n. p.), seria a ênfase e a "garantia" do combate aos sistemas de opressões no campo da política, enquanto:

> A principal e mais duradoura conquista" do pós-modernismo como "o fato de que ele ajudou a colocar as questões sobre sexualidade, gênero e etnicidade na agenda política de formas inimagináveis, de tal forma que é impossível conceber que eles sejam apagados hoje sem que isso gere uma estrondosa luta.

[396] E isso, por si só – mas não só, como vimos – já justificaria o porque de Marx ter sido e, ainda ser, fundamental para pensar questões de raça, gênero, LGBTs e etc. Porque todas elas foram e são, constante e ideologicamente ressignificadas, postas e repostas, enquanto partes constitutivas da lógica capitalista contemporânea, que ainda segue sendo a de gerar mais valor a partir da exploração do trabalho alheio.

[397] "Ao mesmo tempo, contudo, o pós-modernismo emergiu como uma rejeição total da generalização política, de categorias como estruturas sociais, realidades materiais, todas elas agora referidas como 'verdades', 'totalidades' e 'universalidades' – tudo isso em nome de um comprometimento como 'anti-essencialismo'. (Convém destacar que tal rejeição das generalizações políticas é, ela mesma, uma generalização política – o que é uma contradição inerente no pensamento pós-modernista!). Os teóricos pós-modernistas colocam exagerada ênfase no caráter subjetivo, parcial e limitado das experiências individuais das pessoas, rejeitando a estratégia da luta coletiva contra instituições de opressão e exploração para, ao invés disso, focar nas relações individuais e culturais como o centro das lutas. Não é coincidência que o pós-modernismo despontou no mundo acadêmico após o desfecho do declínio dos movimentos sociais e classistas dos anos 1960 e 1970 – e, ao mesmo tempo, durante a ascensão do massacre neoliberal perpetuado pelas elites." (SMITH, 2017, n. p.).

Mas, por outro lado, os perigos do abandono de categorias como "totalidade"; "verdade"; "estruturas sociais" e "universalidades", são enormes, como veremos. Este abandono parece estar vinculado, direta ou indiretamente, à crise do capital de 1970; somado a uma série de derrotas dos movimentos sociais classistas pelo mundo; as ditaduras militares na América Latina e o profundo mergulho dentro de um novo contexto de ofensiva neoliberal. Muitos militantes, decepcionados com este cenário, passam a negar o marxismo e suas categorias, como parte do processo de encontrar respostas e culpados para suas respectivas derrotas e frustações, pessoais e coletivas. Tal processo também não se deu, sem que com isso, surgisse uma *boa dose* de oportunismo:

> Alguns estudiosos envolvidos na ascendência do pós-modernismo eram veteranos radicais dos anos 1960 que perderam sua crença na possibilidade de revolução. A eles se somaram uma nova geração de radicais jovens demais para ter vivenciado o tumulto dos anos 1960, mas que foram influenciados pelo pessimismo da época. Nesse contexto, o marxismo foi amplamente depreciado como "reducionista" e "essencialista" por acadêmicos que intitulavam-se pós-modernistas, pós-estruturalistas e pós-marxistas. (SMITH, 2017, n.p.).

Este cenário de derrota do socialismo e abandono do marxismo se intensifica com a queda do muro de Berlim em 1989 e a dissolução da União Soviética em 1991, sintetizados nos artigos "O fim da história" (1989) e "O fim da história e o último homem" (1992) do norte americano Francis Fukuyama (1952). É a partir daí que vai se desenvolver, com mais força, o que a autora cunhou de "pós-marxismo" que, desde o início dos anos 80 vai apresentar uma "nova concepção teórica", tendo como seus principais teóricos o argentino Ernesto Laclau (1935-2014) e a belga Chantal Mouffé, nascida em 1943.

Para tais autores, desaparece a relação de *determinação econômica*, e sua relação com a esfera da superestrutura política. Tal perspectiva os leva a crer que existe uma total autonomização das esferas de luta, a tal ponto que as lutas devem ser, *necessariamente*, separadas! No trecho a seguir, fica explícito, para nós, para onde leva a negação da totalidade e, quais são os seus desdobramentos políticos. Sharon Smith (2017) vai citar como Laclau e Mouffé explicam sua própria teoria:

> Laclau e Mouffé explicam sua teoria como uma negação da "totalidade" socialista: "Não há, por exemplo, ligações necessárias entre o anti-sexismo e o anti-capitalismo e uma unidade entre eles só pode ser resultado de uma articulação hegemônica. *Disso se compreende que só é possível construir essa articulação com base em lutas separadas... E isso exige a autonomização das esferas de lutas [...]* Muitas das formas de resistência se manifestam não na forma de lutas coletivas, mas sim através de um individualismo cada vez mais belicista". (SMITH, 2017, n. p., grifo nosso).

Este trecho é bastante didático e lança luz exatamente no que vínhamos tratando sobre a existência de uma *pretensa autonomia das esferas de luta* para os complexos parciais, o que,

para nós, de fato existe, mas somente enquanto autonomia relativa (em relação ao momento predominante da totalidade). O que os "pós-marxistas" chamam de "autonomização das esferas de luta" se desdobra em enormes equívocos no campo da política, se expressando em uma particularização extensiva, que nega o todo articulado e, inequivocamente, acaba por separar as lutas, refutando o que Clóvis Moura (1983) disse não existir, ou seja, parcelas do movimento negro que – vinculados consciente ou inconscientemente a essas "escolas teórico-filosóficas" – poderão cumprir o papel "separatista" e "desagregador", procurando "desunir e separar o que se devia unir: o proletariado.". Radicalizam isso, chegando ao cúmulo de uma formulação que aponta como resposta política um "individualismo cada vez mais belicista"!

Tais passagens mostram claramente como a ênfase afastara da solidariedade entre os movimentos, indicando uma mudança da luta coletiva para a luta individual e interpessoal. Dessa forma, os relacionamentos interpessoais tornaram-se os elementos chave da luta, baseada nas percepções subjetivas de quais indivíduos encontram-se em posição de "dominação" e quais estão em posição de "subordinação" em diferentes situações particulares. (SMITH, 2017, n. p.).

Nesta citação, percebemos que a análise que apontávamos de Clóvis Moura (1983) é acertada apenas por um lado. Pois, se é verdade que parte da esquerda revolucionária caiu equivocadamente em ultrageneralizações em relação à classe, é falso afirmar que movimentos sociais, inclusive movimentos negros, não apontam para um caminho que *divide o proletariado em lutas separadas*, chegando ao ponto de se transformá-las em lutas individuais[398]. Em última instância, a perspectiva pós-moderna, ou pós-estruturalista da interseccionalidade, abandona a classe[399] e foca no indivíduo, ou na "identidade individual":

> A mais recente evolução da abordagem pós-estruturalista no âmbito da política de identidade e interseccionalidade, que vem tendo uma forte influência na atual geração de ativistas, coloca uma enorme ênfase na mudança dos comportamentos individuais como uma das formas mais efetivas no combate à opressão. Isso gerou a ideia de que a ação individual na "denúncia" de atos interpessoais de opressão como um ato político crucial. De forma mais geral, essa é a interseccionalidade em termos pós-modernos, ainda que muitos sequer saibam o que é pós-modernismo. (SMITH, 2017, n. p.).

[398] E aqui a busca cada vez maior pelo empreendedorismo, pelas disputas estéticas enquanto uma luta em si mesma, o "empoderamento", o "lacre", o "lugar de fala" e etc. colocam parte considerável dos movimentos negros em uma perspectiva meritocrática e liberal, que, afastada de uma leitura classista, o que muito pouco contribui para a superação do racismo.

[399] Muitas vezes é um abandono literal, em outras, a classe se mantém no discurso e nas formulações, mas some a perspectiva de determinação, de totalidade enquanto momento predominante, o que acaba por colocar a classe apenas enquanto mais uma das intersecções. Kevin B Anderson ao falar da esquerda norte americana, chega na seguinte formulação: "Enquanto que na esquerda norte-americana a situação é oposta, eles são tão "interseccionais" que o conceito de classe desaparece." (ANDERSON, 2017, n. p.).

Existe uma grande diferença em como o conceito da interseccionalidade pode ser útil – e talvez fundamental – quando utilizado pelo marxismo. Esta é a principal argumentação de Sharon Smith (2017), ou seja, o não desprezo, por parte do campo marxista, de um conceito que não deveria – e para nós, não deve – ser abandonado apenas porque foi, em partes, apropriado pelo campo pós-moderno [400]. Para isso, vai sinalizar que devemos reivindicar a tradição (e aqui é válido lembrarmos a perspectiva apresentada por Eduardo Coutinho) do feminismo negro radical que, na prática, foi o fundador deste conceito. Desde Sojourner Truth até Angela Davis "tanto na contribuição para o combate à opressão das mulheres de cor e trabalhadoras, assim como nas formas pelas quais ele pode ajudar a avançar a teoria e a prática marxista." (SMITH, 2017, n. p.). E neste sentido, vai precisamente concluir da seguinte forma:

> Os marxistas apreciam as contribuições da esquerda negra nacionalista, incluindo Malcom X e Frantz Fanon, assim como o socialismo dos Panteras Negras, e têm procurado incorporar aspectos de suas contribuições em suas próprias tradições políticas. *Os exemplos acima garantem ampla evidência de por que nós deveríamos, da mesma forma, incorporar as lições que o feminismo negro tem a oferecer para o marxismo*. O papel da segregação racial nos Estados Unidos tem sido eficaz para prevenir o desenvolvimento de um movimento feminista unificado, capaz de reconhecer as muitas implicações das divisões raciais históricas. Nenhum movimento pode afirmar falar em nome de *todas* as mulheres a menos que ele fale às mulheres que também enfrentam as consequências do racismo, que empurra a esmagadora maioria das mulheres às fileiras mais baixas da classe trabalhadora e dos pobres. *Raça e classe devem ser centrais para o projeto da libertação feminina – não apenas na teoria, mas na prática – se quisermos que ele seja significativo para aquelas mulheres que são as mais oprimidas pelo sistema*.[401] (SMITH, 2017, n. p.).

Temos pleno acordo com a afirmação de que "raça e classe devem ser centrais para o projeto de libertação feminina", porém, nos parece que é possível ir além desta afirmativa. Se raça informa classe e a classe, que é um complexo total articulado, é a única capaz de expressar a negação de um sistema totalizante – a sociedade capitalista – podemos trabalhar com a hipótese de que raça e classe devem ser centrais para o projeto de libertação e emancipação

[400] Outras palavras e conceitos-chaves já foram, em certa medida, também apropriados pelos nossos inimigos, e aqui, para dar apenas um exemplo, pensemos no significante "revolução". Este termo tão caro à nós é hoje utilizado para caracterizar o *golpe empresarial-militar*, por exemplo, como a "revolução de 64". Vimos também, agora pouco, a "revolução" realizada pelos afroempreendedores. Ainda assim, não será por isso que jogaremos fora o significante "revolução" fora. No caso da "interseccionalidade" é um pouco diferente, porque está longe de possuir o peso que o termo "revolução" possui, mas, inclusive pela *tradição* do seu uso, concordamos com Smith que ele pode sim, ser utilizado, sobretudo porque nos revela uma fundamental *mediação* da relação entre os diversos complexos parciais entre si e com o complexo total.

[401] Achamos que é relevante já sinalizar uma leitura crítica à embocadura marxista do conceito de interseccionalidade, a partir de uma perspectiva também marxista. É o que faz o norte-americano Kevin B. Anderson, ao propor a "coalescência", ao invés da interseccionalidade. A coalescência é um conceito que vem da química e fala sobre *misturas multifásicas*, isto é, e a união de duas ou mais fases, formando uma única. Anderson vai dizer que: "o termo interseccionalidade não é inteiramente satisfatório. Interseccionalidade é como atravessar muitos grupos (ou blocos) em outra direção. Estou mais interessado na coalescência destes grupos, sem que a identidade desapareça. Eu acho que "interseccional" é um conceito um pouco fraco; em termos do tipo de união, ele tem essa fraqueza, uma "falta de propósito." (ANDERSON, 2017, n. p.).

humana, que por sua vez, não terá qualquer chance de existir sem a necessária libertação feminina.

Agora podemos finalmente responder a pergunta do título. Consubstancialidade ou interseccionalidade? Respondemos: as duas! Entretanto, esta resposta só válida se estiver pressuposto uma relação de determinação. Portanto, a perspectiva da consubstancialidade, traduzida por Saffioti na imagem do "*novelo patriarcado-racismo-capitalismo*", expressa a dimensão trazida por nós, através de Lukács (2013), do complexo de complexos (isto é, a totalidade de "máxima complexidade" que é a sociedade burguesa). Diríamos que "nó", pode expressar o que aqui chamamos de "complexo total", que é a classe. Esta dimensão total, representa o momento predominante e, em última instância, determina.

A perspectiva da interseccionalidade, serve para nós, por sua vez, enquanto uma dimensão que expressa a relação das partes constitutivas do complexo total (classe) enquanto *relativamente* autônomas. A legalidade própria de cada uma destas partes, permite que elas experimentem, realmente, diferentes formas de "vivenciar o ser da classe". Que, ao depender do momento e do espaço, mobilizam uma outra dimensão da totalidade que é o ser classe, ainda que, por fim, esta seja *indissociável*.

O leitor pode ainda estar em dúvida quanto à esta embocadura que visa mobilizar, ao mesmo tempo, a consubstancialidade e a interseccionalidade. Tentaremos, por isso, sintetizar agora qual é a nossa hipótese: a) a raça negra e o sexo feminino identificados enquanto trabalhadores, por exemplo, são complexos parciais (ou ainda, "totalidades de menor complexidade") que constituem as estruturas de um complexo total – a classe trabalhadora. Enquanto partes de uma mesma totalidade, possuem a mesma substância e, nesta mesma medida, são indissociáveis; b) Entretanto, estas "totalidades de menor complexidade" (complexos parciais) possuem *autonomia relativa* e, no movimento do real, acabam por *agir praticamente* de forma "separada", objetivamente; c) tal separação pode se dar de diversas maneiras; d) primeiro, do ponto de vista histórico e das mudanças conjunturais; já que sabemos que, em determinados momentos, uma ou outra *dimensão parcial* do ser da classe acabam por ganhar mais relevância na sua dinâmica própria de complexo parcial; d) também do ponto de vista individual, ainda que sejam inseparáveis da própria corporeidade do sujeito, em diferentes ambientes e/ou momentos, uma ou outra destas dimensões parciais, ou a combinação *interseccional* de algumas delas, podem ser mais ou menos mobilizadas que outras; e) Mas, esta questão fica melhor expressa, sobretudo, do ponto de vista político e coletivo, exatamente nas formas organizativas que tais complexos parciais assumem (movimento feminista só de

mulheres pretas, por exemplo) no movimento do real, que nos exigem articular determinadas dimensões do ser da classe para equacionar as questões que possam emergir da própria realidade para serem por nós resolvidas; f) por fim, esta chave analítica dos complexos de complexos nos permite analisar as *mediações* que existem no seio das *tendências*, *contradições* e *determinações* "inter-totalidades", de maior ou menor complexidade. Por fim, resta-nos ratificar que o complexo total possui, por isso, a centralidade da determinação, o que não exclui as possibilidades de determinações dos complexos parciais, já que aquilo que é determinado, também determina, ainda que sem deixar de ser determinado.

Sinteticamente, poderíamos perguntar: quem melhor expressa a negação completa do sistema de exploração e opressões? Apenas um complexo de oprimidos (por mais oprimido e explorado que seja) ou o "todo de explorados e oprimidos"?; O polo "trabalho assalariado" – em sua *totalidade articulada* – ou um segmento particular e parcial deste?

Esta pergunta não pode ficar apenas na retórica e por isso, é preciso buscar caminhos que apontem para respostas um pouco mais precisas. Ainda que para alguns marxistas tais respostas pareçam óbvias, às vezes é preciso tentar destrincha-lo, já que nem sempre, ou quase nunca, a essência e a aparência das coisas coincidem imediatamente. Neste sentido, de buscar caminhos que apontem para respostas mais profundas e aderentes ao movimento do real, a socialista norte-americana Ellen Wood (2016) parece, também, ter boas pistas, bem como o revolucionário peruano Carlos Mariátegui. Sigamos mais detidamente estas pistas.

5.5. Um diálogo com Ellen Wood, Gramsci e Carlos Mariátegui: a relação entre centralidade e solidariedade de classe

No seu ensaio chamado "Os Usos e Abusos da 'Sociedade Civil'" Ellen Wood (1990) tece uma duríssima crítica à vulgarização do conceito de "sociedade civil" em uma perspectiva marxista, sobretudo aquele desenvolvido pelo marxista italiano Antonio Gramsci (2011). A utilização do conceito desta forma vulgar teve (e ainda tem), como desdobramento óbvio, implicações políticas. Estas chegaram ao ponto de expressar uma "defesa" *indiscriminada* da "sociedade civil".[402] Segundo Wood (2016, n. p.):

> A concepção de Gramsci de "sociedade civil" pretendia ser, sem ambiguidade, uma arma contra o capitalismo, não uma acomodação a ele. A despeito do apelo à sua

[402] Que, como vimos, para Hegel e para Marx, é sinônimo de "sociedade burguesa".

> autoridade, que se tornou uma necessidade básica para o "novo revisionismo", o conceito em sua utilização corrente não mais tem esse inequívoco intento anticapitalista. Ele adquiriu agora todo um novo rol de significados e consequências, algumas muito positivas para os projetos emancipatórios da esquerda, outras bastante distante disso. Os dois impulsos contrários podem ser resumidos deste modo: o novo conceito de sociedade civil sinaliza que a esquerda aprendeu as lições do liberalismo sobre o perigo da opressão estatal, mas nós parecemos estar esquecendo as lições que outrora aprendemos da tradição socialista acerca da opressão da sociedade civil. Por um lado, os defensores da sociedade civil estão fortalecendo nossa defesa de instituições não-estatais e relações contrárias ao poder do estado; por outro lado, eles tendem a enfraquecer nossa resistência às coerções do capitalismo.

Esta conceituação vulgar entende o Estado e seus aparelhos repressivos (burocracia, leis, polícias e forças armadas) enquanto "sociedade política", em contraposição aos chamados aparelhos privados de hegemonia, que seriam os partidos políticos; clubes; jornais; escolas; igrejas; revistas; universidades e outros grupos ou entidades privadas que, juntos, conformariam a "sociedade civil". A sociedade política, com seus aparelhos repressivos, seria então o local privilegiado da coerção. A sociedade civil, pelo contrário, seria aparentemente o local da liberdade e do exercício da democracia. Todos os grupos, em uma "guerra de posição", disputariam a hegemonia na sociedade civil e no Estado. Algumas destas interpretações operam justamente a partir desta divisão orgânica entre sociedade política, enquanto lugar da opressão e repressão, e sociedade civil enquanto lugar da liberdade e da democracia. Contudo, ao ser identificada a existência de coerção, também na sociedade civil, manifestada, por exemplo, nas opressões machistas, racistas, LGBTfóbicas ou até de classe – nas relações de trabalho, por exemplo, segundo Ellen Wood, estas passam a ser identificadas enquanto uma anomalia, algo estranho; e, numa última palavra, uma disfunção da sociedade civil – já que este seria o espaço próprio do exercício da liberdade e da democracia.

> Coerção, em outras palavras, tem sido não apenas uma desordem da "sociedade civil", mas um de seus princípios constitutivos. A realidade histórica tende a minar as distinções simples requeridas pelas teorias correntes que nos pedem para tratar a sociedade civil como, ao menos em princípio, a esfera da liberdade e da ação voluntária, a antítese do princípio coercitivo irredutível que pertence intrinsecamente ao estado. Essas teorias, é claro, reconhecem que a sociedade civil não é um reino da perfeita liberdade e democracia. Ela é, por exemplo, marcada pela opressão na família, nas relações de gênero, no local de trabalho, por atitudes racistas, homofobia, e assim por diante. Mas essas opressões são tratadas como disfunções na sociedade civil. Em princípio, a coerção pertence ao estado enquanto a sociedade civil é onde a liberdade está enraizada, e a emancipação humana, de acordo com esses argumentos, consiste na autonomia da sociedade civil, sua expansão e enriquecimento, sua liberação do estado e sua proteção pela democracia formal. O que tende a desaparecer de vista, novamente, são as relações de exploração e dominação que irredutivelmente constituem a sociedade civil, não apenas como alguma desordem estranha e corrigível, mas como a própria essência, a estrutura particular de dominação e coerção que é específica ao capitalismo como uma totalidade sistemática. (WOOD, 2016, n. p.).

Esta divisão mecânica entre Estado e sociedade civil, entendida não enquanto uma "totalidade sistemática", bem como nos alertou Wood (2016), não parece estar presente na obra de Antonio Gramsci (2011), mas, justamente o contrário. Tal divisão entre Estado e sociedade civil aparece apenas de forma metodológica, expositiva ou didática. Segundo Guido Liguori (2006), o sardo [403] parece utilizar da melhor forma possível, assim como Marx, a dialética. Para Gramsci (2011), existe uma "unidade real" entre Estado (sociedade política) e sociedade civil. Diferente da ideologia difundida pelos liberais, onde existe uma pretensa autonomia da esfera econômica, ou seja, da produção social da vida em relação ao aparato estatal em sua completude (burocracia, leis, polícias e forças armadas). Esta concepção gramsciana de "unidade real" fica expressa em alguns momentos dos Cadernos do Cárcere, como nesta passagem localizada no parágrafo 38 da página 460, do caderno 4, por exemplo:

> "[...] se especula [...] sobre a distinção entre sociedade política e sociedade civil e se afirma que a atividade econômica é própria da sociedade civil e a sociedade política não deve intervir na sua regulamentação. Mas, na realidade, essa distinção é puramente metodológica, mas não orgânica. Na concreta vida histórica, a sociedade política e a sociedade civil são a mesma coisa. De onde também o liberalismo deve ser introduzido por lei, pela lei, para intervir, a saber, no poder político." (GRAMSCI apud LIGUORI, 2006, p. 8).

Retomando a precisa crítica de Ellen Wood (2016), o que tende a desaparecer nestas leituras vulgarizadas são as relações de poder, de exploração e dominação – o polo capital – mediado pelos interesses e pela ação de uma classe dominante, a burguesia, em contraposição a uma classe trabalhadora dominada, o proletariado – o polo trabalho – que, juntos e em relação conformam o que chamamos de sistema ou sociedade capitalista. Ou seja, a contradição fundamental da sociedade capitalista desaparece de tal forma, que se torna praticamente impossível identificar que existe um *sistema* capitalista, enquanto uma totalidade articulada. Este vai aparecer completamente fragmentado, apenas como opressões difusas e desarticuladas, ou melhor, como anomalias e disfunções da sociedade civil e que, por isso mesmo, devem ser tratadas e combatidas apenas em suas próprias especificidades, enquanto lutas identitárias separadas:

> É óbvio, todo o objetivo de tal exercício é pôr de escanteio a classe, dissolvê-la em categorias genéricas que lhe neguem qualquer status privilegiado, ou mesmo qualquer relevância política em absoluto. Mas esse não é o problema real. O problema é que teorias que não diferenciam – e, sim, "privilegiam", e se isso significa atribuir prioridades causais ou explicativas – entre as variadas instituições sociais e "identidades", não podem lidar criticamente com o capitalismo, em absoluto. A

[403] Antonio Gramsci era também chamado de "sardo", porque nasceu na Sardenha, uma ilha do mar mediterrâneo, situada a oeste da península Itálica, que, desde 1948 se constitui enquanto uma região administrativamente autônoma, com estatuto especial.

> consequência de tais procedimentos é varrer a questão como um todo para baixo do tapete. (WOOD, 2016, n. p.).

Os setores que vão partir desta leitura que "privilegia", ou "hierarquiza" uma ou outra identidade, caindo em *prioridades moralizantes* ao invés de *prioridades político-estratégicas*, vão argumentar que a pretensa universalidade atribuída à classe não daria conta de tratar das mais diversas e variadas questões identitárias que emergem da sociedade civil e, por isso, tal perspectiva classista seria, na verdade, particularista, por tratar "apenas" deste aspecto, ou seja, do ponto de vista da classe trabalhadora. E, sendo assim, reivindicavam e ainda reivindicam seus próprios "projetos", estes sim, enquanto "universais". O que pensa Ellen Wood sobre esta afirmação?

> Aqui está outra ironia: o que clama ser um projeto mais universalista do que o socialismo tradicional é na verdade muito menos. Ao invés do projeto universalista do socialismo e a política integrativa da luta contra a exploração de classe, nós temos uma pluralidade de lutas particulares essencialmente desconectadas. Isso é coisa séria. O capitalismo é constituído pela exploração de classe, mas o capitalismo é mais do que apenas um sistema de opressão de classe. É um implacável processo totalizante que molda nossas vidas em cada aspecto concebível, e todos lugares, não apenas na relativa opulência do norte capitalista. (WOOD, 2016, n. p.).

De fato, como já apontamos, muitos setores da esquerda ao reivindicarem a universalidade da perspectiva classista, abandonaram as suas determinações mais concretas, idealizando a classe em uma universalidade esvaziada de conteúdo concreto. Consequentemente, pelo outro lado, isso teve seus desdobramentos políticos que, neste exato sentido, foram categoricamente equivocados, realimentando esse processo de particularização extensiva. Estes erros não devem e não podem ser apagados, e mais, necessitam de autocrítica. Existe, sem dúvidas, uma "multiplicidade" de "identidades", chamada de "pluralismo" pela norte-americana, mas, este pluralismo não pode ser apreendido desconectado da sua relação com o todo.

> Isso significa um pluralismo que também reconheça realidades históricas, que não negue a unidade sistêmica do capitalismo, que possa nos dizer a diferença entre as relações constitutivas do capitalismo e as *outras* desigualdades e opressões, com *diferentes* relações com o capitalismo, um *diferente* lugar na lógica sistêmica do capitalismo e, por conseguinte, um diferente papel nas lutas contra ele. O projeto socialista deveria ser *enriquecido* pelos recursos e visões dos novos movimentos sociais, não empobrecido, recorrendo-se a eles como uma desculpa para desintegrar as lutas contra o capitalismo. Nós não devemos confundir o respeito pela pluralidade das experiências humanas e lutas sociais com uma completa dissolução da causalidade histórica, onde não há nada *senão* diversidade, diferença e contingência, sem estruturas unificadoras, sem processo lógico, sem capitalismo e, portanto, nenhuma negação a ele, nenhum projeto universal de emancipação humana. (WOOD, 2016, n. p.).

É preciso conhecer suas diversas realidades históricas, assim como Clóvis Moura já havia nos apontado acerca do negro brasileiro, contudo, estas realidades históricas precisam estar relacionadas com a dinâmica capitalista. Saber o seu exato lugar nesta dinâmica, já indica o seu lugar na luta contra o capital, o que nos abre margem para pensar a questão da centralidade. Pensar não só o que diferencia os complexos parciais, mas também quais são as estruturas unificadoras que conformam este complexo total, composto de complexos parciais tão variados entre si, mas que, juntos e articulados, se expressam como um complexo de complexos total, como classe trabalhadora, a própria negação totalizante do sistema capitalista. Somente assim é possível pensar um projeto de emancipação humana real, o projeto socialista[404]. Este nos parece ser o principal alerta e argumento do ensaio da autora. Ellen Wood (2016) argumenta em seu artigo baseada no pensamento de Antonio Gramsci (2011) que, por sua vez, foi outro marxista que pensou a questão dos povos oprimidos, combatendo as teses do racismo científico, como nos afirma Chadarevian (2008, p. 87):

> Na Itália dos anos 1920, o crescimento do fascismo leva a uma rápida propagação das ideias do "racismo científico", que estigmatizava os povos do sul e das ilhas italianas (Sicília e Sardenha) como biologicamente inferiores, justificando assim a sua pobreza. Gramsci critica este tipo de raciocínio, que contaminava inclusive setores da esquerda italiana, e procura mostrar que a pobreza dos povos do sul tem uma explicação muito mais complexa, historicamente determinada, e associada à forma de desenvolvimento das forças capitalistas naquele país.

Esta lógica argumentativa também se encontra presente nas reflexões de um dos principais revolucionários latino-americanos do século XX, José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930), o Amauta[405], quando pensa a questão indígena sob uma perspectiva classista. Esta seria apenas mais uma das muitas semelhanças existentes nas histórias de cada um desses dois revolucionários que, certamente, figuram entre os mais importantes do século XX.

> Gramsci e Mariátegui têm em comum o fato de serem fundadores de partidos comunistas em seus respectivos países – o da Itália em 1921, e o do Peru em 1928. Têm também em comum a vida breve, com uma vasta obra escrita na juventude, nos anos vinte e trinta. Vida breve em parte marcada por perseguições políticas de que foram ambos vítimas, tanto à direita, como à esquerda. As semelhanças poderiam parar aí, já que os movimentos políticos por eles lançados alcançaram resultados distintos: se o PCP atuaria sempre à margem da política peruana, o PCI se tornaria o maior partido comunista do ocidente. Porém, há um ponto de convergência fundamental na obra destes autores que é preciso relembrar: o tratamento teórico da questão dos povos oprimidos em seus países (CHADAREVIAN, 2008, p. 87).

[404] Para nós, o projeto comunista. Sendo o projeto socialista um primeiro e necessário momento deste longo e histórico processo da emancipação humana.
[405] O homem sábio, consciente de si e do mundo.

Mariátegui estava disposto a pensar a realidade nacional do Peru, seu país de origem, para transformá-la. Segundo Leila Escorsim (2006), apesar de existir um fio condutor que unifique toda a sua existência, é possível dizer que existem dois momentos distintos na vida do revolucionário peruano:

> O primeiro vai até 1918, conhecido – na irônica expressão do próprio Mariátegui – como a sua idade da pedra; a passagem à ação política amadurecerá no estágio europeu (1919/1923) e, em seu retorno ao Peru, inicia-se o segundo momento, a idade da revolução. Mariátegui mesmo esboça o desenho geral desse processo evolutivo, como se constata no seguinte passo de sua correspondência: 'A partir de 1918, nauseado com a política *criolla*, orientei-me resolutamente para o socialismo, rompendo com meus primeiros ensaios de literato infectado pelo decadentismo e bizantismo de fim de século, então em apogeu. Entre o final de 1919 e meados de 1923, viajei pela Europa. Residi mais de dois anos na Itália, onde desposei uma mulher e algumas ideias. Andei pela França, Alemanha, Áustria e outros países. Minha mulher e meu filho impediram-me de chegar até a Rússia. Na Europa, combinei com alguns peruanos uma ação socialista. Quando de meu regresso ao Peru, em 1923, através de reportagens, conferências na Federação de Estudantes, na Universidade Popular, de artigos etc., expliquei a situação europeia e iniciei meu trabalho de investigação da realidade nacional, segundo o método marxista' (carta a Enrique Espinoza [Samuel Glusberg], 10/1/1927, *in Mariátegui*, 1998, contra-capa) (ESCORSIM, 2006, p. 29).

É através do método marxista que o amauta vai produzir fecundas reflexões sobre a questão indígena sob uma perspectiva de classe, no caso, a classe trabalhadora peruana. Além disso, se manteve em constante diálogo crítico com as correntes do racismo científico, criticando-as duramente, pois apresentavam a questão indígena sob um ponto de vista ideológico, apenas enquanto uma questão étnica[406].

> A suposição que o problema indígena é um problema étnico, se nutre do mais envelhecido repertório de ideias imperialistas. O conceito das raças inferiores serviu ao Ocidente branco para sua obra de expansão e conquista. Esperar a emancipação indígena de um ativo cruzamento da raça aborígine com imigrantes brancos, é uma ingenuidade anti-sociológica, concebível somente na mente rudimentar de um importador de carneiros merinos. (MARIÁTEGUI apud CHADAREVIAN, 2008, p. 88).

O Peru tem sua história marcada pela política colonialista espanhola e pelo imperialismo inglês e norte-americano. No momento em que Mariátegui está na sua "idade da pedra", está no poder o Partido Civilista, que tem sua base social nas classes abastadas do Peru[407]. Estes vão

---

[406] "Todas as teses sobre o problema indígena que ignoram sua origem econômico-social, são outros tantos estéreis exercícios teóricos, – e às vezes apenas verbais –, condenados a um absoluto descrédito [...] A crítica socialista o descobre e esclarece, porque busca suas causas na economia do país e não em seu mecanismo administrativo, jurídico ou eclesiástico, nem em sua dualidade ou pluralidade de raças, nem em suas condições culturais e morais. A questão indígena arranca de nossa economia. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra." (MARIÁTEGUI apud CHADAREVIAN, 2008, p. 89).

[407] "os grandes proprietários urbanos, os grandes fazendeiros produtores de açúcar e algodão, os homens de negócios mais prósperos, os advogados mais famosos, os médicos de maior clientela, os catedráticos; em suma, a parcela da população bem posta na vida" (ESCORSIM, 2006, p. 16).

se suceder no poder entre os anos de 1895 e 1919. Quando, por uma série de fatores, incluindo a avassaladora guerra do Pacífico (1879-1883) – e derrota peruana contra o Chile – e a pressão externa advinda do imperialismo norte-americano, que viria a assumir a hegemonia no lugar do imperialismo Inglês. Está pressão acabou proporcionando uma série de mudanças, inclusive se expressando na política do governo Augusto B. Leguía e, levando este governo, nos seus primeiros onze anos (período que ficou conhecido como *oncenio*) a introduzir, via imperialismo norte-americano [408], um padrão de desenvolvimento de "capitalismo marcadamente monopolista com um conjunto econômico de características fortemente pré-capitalistas" (ESCORSIM, 2006, p. 19).

Mas, concomitante a este processo, existiu a determinante pressão dos trabalhadores, questionando e tensionando a República Oligárquica Civilista, que definitivamente estava em crise e, viria a acabar a partir do governo de Leguía, também um civilista. A política civilista, da República Oligárquica, que privilegiava os poderosos do país, perdia legitimidade e a pura repressão não dava conta de conter os conflitos sociais acumulados, que provinham justamente das características econômicas, sociais e políticas destes governos (ESCORSIM, 2006, p. 23). Leila Escorsim (2006) vai analisar, a partir de Mariátegui, os três principais vetores de força durante a crise, que aparecem, necessariamente, combinados:

> - as lutas camponesas, nas quais a questão da terra e a do indígena aparecem entrelaçadas: contam-se sublevações de impacto nacional em 1915, 1921 e 1927;
> - as lutas estudantis, que sinalizam o desassossego e a insatisfação das camadas médias urbanas, e que eclodem em 1918/1919, catalisadas pelo movimento da Reforma Universitária
> - as lutas operárias, que explodem no vale do Chicana em 1912 e chegam ao auge em janeiro de 1919, com a greve geral em Lima – que conduz à queda do governo de Pardo; dirigidas inicialmente por vanguardas anarquistas e anarco-sindicalistas, essas lutas vão redundar na constituição de novas organizações político-partidárias no curso dos anos 1920. (ESCORSIM, 2006, p. 23-24).

Justamente neste momento, ao tempo de Mariátegui, surgirá um elemento novo, diferencial, que, segundo a autora, *reside na relação entre a questão indígena e a questão nacional peruana*. Tal processo vai ganhar destaque no pensamento de Mariátegui. As lutas

[408] "A mais importante das empresas estadunidense, cuja presença marcaria fortemente a história do Peru no século 20, apenas se estabeleceu no país em 1902: a mineradora Cerro de Pasco Copper Corporation (cf. Galindo, 1974)" (ESCORSIM, 2006, p. 18). "Desde 1919, os banqueiros estadunidenses apoderaram-se das finanças nacionais. A dívida pública do Peru, que, naquele ano, era de 20 milhões de dólares, elevou-se, graças aos sucessivos empréstimos contraídos em Nova York, a 146 milhões de dólares. As rendas públicas e uma série de taxas extraordinárias foram dadas aos credores norte-americanos como garantias especiais para esses empréstimos. Em 1927, como já não existiam mais garantias especiais disponíveis e o governo desejava contrair novos empréstimos, assinou-se um contrato específico com dois bancos – J.W. Seligman Co. e The National City Bank os New York –, contrato mediante o qual ambos assumiram o controle da arrecadação das rendas públicas da República". (ESCORSIM, 2006, p. 19)

camponesas em si, pautando a questão agrária, estão presentes desde o tempo de colônia espanhola e, neste sentido, não constituem nenhuma novidade. Portanto, a novidade reside mais precisamente no fato destas lutas:

> Ganharem uma dinâmica tal que desaguarão *numa tendencial organização nacional do movimento indígena* – efetivamente visível nos anos 1920 – e em sua inicial vinculação com o movimento democrático em Lima e no Cuzco (cf. Vv. Aa., s.d.: pp. 53-105). A consequência é que, pela primeira vez, o problema indígena, conectado à questão agrária, apareceria como aspecto fundamental da questão nacional [...] a questão nacional e a questão indígena surgem com destaque – seja no pensamento de Mariátegui, seja no pensamento da "direita ilustrada" (ESCORSIM, 2006, p. 24, grifo nosso).

Com a questão indígena posta para o amauta, ainda seria necessário estabelecer a relação com a questão da classe e, mais precisamente, nos termos do autor, com as possibilidades do avanço da consciência de classe – processo chave, enquanto condição subjetiva necessária – para a realização do que ocupava centralmente as suas ideias, já no seu segundo momento, ou seja, não mais na sua "idade da pedra", mas na sua "idade da revolução".

Neste sentido, vai se dedicar a formulação dos caminhos para a construção do Partido Comunista Peruano e do como estar e se manter próximo das massas trabalhadoras. Por um lado, vai ser influenciado pela Internacional Comunista que, em 1921 aprovava a política de construção de Frentes Únicas e, por outro, por ver nessa política, de fato, aderência com as necessidades concretas do caso peruano. Segundo Leila Escorsim (2006, p. 240), "Mariátegui fez da política de frente única o eixo estratégico de todo seu trabalho". São nestas formulações que a relação da questão indígena, um complexo parcial, com a questão da classe, enquanto um complexo total fica mais nítida:

> Cumpre-nos, por exemplo, suscitar na maioria do proletariado peruano consciência de classe e sentimento de classe. Esta tarefa nos toca, igualmente, a socialistas e sindicalistas, a comunistas e libertários. Todos temos o dever de semear germes de renovação e difundir ideias classistas. Todos temos o dever de afastar o proletariado das assembleias amarelas e das falsas 'instituições representativas'. Todos temos o dever de lutar contra os ataques e as repressões reacionárias. Todos temos o dever de defender a tribuna, a imprensa e a organização proletárias. *Todos temos o dever de sustentar as reivindicações da escravizada e oprimida raça indígena. No cumprimento desses deveres históricos, desses deveres elementares, encontrar-se-ão e juntar-se-ão nossos caminhos, qualquer que seja a nossa meta final. [...] Todos, porém, devem sentir-se unidos pela solidariedade de classe, vinculados pela luta contra o adversário comum, ligados pela mesma vontade revolucionária e pela mesma paixão renovadora.* [...] O que importa é que esses grupos e essas tendências saibam entender-se em face da concreta realidade imediata. Que não se esterilizem bizantinamente em exconfissões e excomunhões recíprocas. Que não afastem as massas da revolução com o espetáculo das querelas dogmáticas de seus predicadores. Que não empunhem suas armas nem dilapidem seu tempo ferindo-se uns aos outros, mas sim combatendo a ordem social, suas instituições, suas injustiças e seus crimes.". (MARIÁTEGUI apud ESCORSIM, 2006, p. 241, grifo nosso).

Acreditamos que nesta citação fica exposta a questão da centralidade da classe em relação aos grupos que compõe a classe e, neste caso específico peruano, o complexo racial indígena. A questão indígena no Peru é uma questão histórica tão importante, que o compromisso com esta luta chega ser um dever "elementar" para qualquer revolucionário, contudo, é na solidariedade (e identidade) de classe que todos, porém, devem sentir-se unidos, vinculados pela luta contra o adversário comum – o capital [409].

A preocupação, portanto, deve ser com a *revolução*, em não afastar as massas dela, já que esta é a única capaz de engendrar, através da atuação consciente da classe trabalhadora, um processo de emancipação geral. Isso não pode ser realizado por um grupo ou outro, mas somente pela classe. Nela, a particularidade de cada grupo ou complexo parcial deve aparecer e, para além disso, suas lutas específicas contra a exploração e as especificidades de cada opressão, devem ser encaradas como deveres elementares da própria classe – o "todo de explorados e oprimidos".

É claro que, em determinadas formações sociais, alguns destes complexos parciais praticamente se *confundem* com o que chamamos aqui de "todo de explorados e oprimidos"; como os trabalhadores e trabalhadoras descendentes dos povos originários indígenas no Chile ou no próprio Peru[410]; ou dos negros descendentes de africanos no Haiti ou no Brasil. Ainda assim, tais complexos parciais, por mais próximos que estejam do centro da contradição fundamental capital x trabalho, mesmo os operários, que representariam o centro da classe, são, de alguma forma, "*tangenciais*" em relação ao todo da classe. Variam sua centralidade dentro da própria classe, mas devem atuar politicamente, *enquanto* classe, pois é esta totalidade a oposição mais eficaz e radical possível contra um inimigo em comum.

Devem se identificar através da sua própria particularidade de complexo parcial: negra; indígena; feminista ou LGBT, pois, fazer isso, já é, em potencial, se localizar opostamente ao polo capital. Entretanto, é preciso dar um passo a mais na consciência, e desenvolver, no nosso caso particular, além da consciência racial – que está no nível da consciência *em si*, rumo a

[409] Aqui vale o lembrete fundamental de Mauro Iasi (2014), acerca do debate da solidariedade de classe e do papel dos revolucionários na luta de libertação da mulher. Mais especificamente sobre o caráter meramente formal desta solidariedade, que se limite apenas ao campo do discurso, completamente descolado de uma prática coerente e comprometida. Aponta o autor: "Assim o compromisso com a luta da mulher é mais do que solidário, é o meio para a própria superação da condição de opressão. Isso é válido para todos os homens? Não. Existem os que não colocam a questão da opressão como problema, usufruem dos privilégios, se ligam a eles, protegem sua fragilidade através do uso da força, escondem-se atrás de subterfúgios ideologizantes do 'sempre foi assim', 'isto é uma coisa complexa que não mudará de um dia para outro'. Deveria ser uma regra para revolucionários." (IASI, 2014, p.140).

[410] Segundo MARIÁTEGUI apud ESCORSIM (2006, p. 21) "Os indígenas constituem 4/5 de uma população total calculada em um mínimo de 5 milhões. [...] Existem regiões onde o tipo indígena acusa uma extrema mestiçagem. Mas aí o sangue branco foi completamente assimilado pelo meio indígena e a vida dos *cholos* nascidos desta mestiçagem não difere da vida dos índios propriamente ditos. (MARIÁTEGUI, 1975, p. 34)".

consciência de classe *para si*, ou seja; superando os limites de seu próprio grupo identitário, se *identificando* agora com uma totalidade, muito mais heterogênea e, portanto, muito mais complexa. As mediações do processo de consciência até esta forma revolucionária (*para si*), não serão por nós aprofundadas neste trabalho.

5.6. EUA e África: a diferença entre centralidade e "centramento" (afroncentricidade)

O capital é plenamente capaz de, ideologicamente, fagocitar algumas parcelas destes complexos parciais, engendrando movimentos de "feministas liberais", "negros empreendedores" ou "afroempreendedores" e etc. Becos sem saída! A negação dessa possibilidade é o próximo passo a ser dado, ou seja, não somente se identificar enquanto a sua própria particularidade, mas relacioná-la, conscientemente, com a necessária autoidentificação enquanto classe. Peguemos, mais uma vez, dos afroempreendedores[411] que, no legado produzido pelo Partido dos Panteras Negras sobre a realidade norte-americana, ficou conhecido como "Nacionalismo Cultural". Segundo a *"Black Panther"* Linda Harrisson (2017, p. 67):

> Nos Estados Unidos, o Nacionalismo Cultural pode ser resumido nas palavras de James Brown: "Sou negro e tenho orgulho" [...] Essas pessoas normalmente querem uma cultura enraizada na cultura africana; uma cultura que ignora a colonização e a brutalização que foram parte integrante, por exemplo, da formação e emergência da língua suaíli. Em outras palavras, o nacionalismo cultural ignora as questões políticas concretas, e se concentra em um mito e em uma fantasia.

Aqui Linda Harrisson (2017) está em completa sintonia com a afirmação de Albert Memmi (2007) do reativo mito da positividade do colonizado. Essa busca por uma cultura enraizada na cultura africana é parte da epistemologia da "Afrocentricidade", desenvolvida por Molefi Kete Asante (1980). A defesa dos elementos culturais africanos seria uma de suas "características mínimas". Tal epistemologia tem a ver com o centramento do lugar – África, suas diásporas e o africano, em contraposição à Europa, ao eurocentrismo e o branco. Segundo o autor, "Afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica" (ASANTE, 2009, p. 93).

[411] "Para Moura [...] dada às contradições capital e trabalho, tendo como mediador o racismo, o elemento negro pauperizado criou e criará elementos simbólicos para ressignificar sua existência na sociedade de classes, portanto, caberia aos setores organizados da população negra se aproximar dessas manifestações culturais e artísticas fornecendo subsídios para o salto qualitativo do ponto de vista da consciência política a uma consciência revolucionária, ao invés de utilizar recursos "pequeno burguês" para inserir o negro na sociedade de classes." (FARIAS, s/d, n.p.)

Para ele "há uma conexão africana interna, assim como uma conexão externa. Os que vivem hoje no continente constituem a conexão interna; os que vivem fora dele, a conexão externa." (ASANTE, 2009, p. 102). O que abre margem para pensarmos que, aqueles que vivem em diáspora, precisam a partir do que ele chama de um processo de conscientização, "retornar" à África, para que, somente assim, possam estar, de fato, (afro)centrados. Este retorno é em sentido figurado, o que não impede que grupos desdobrem isso para um retorno literal[412]. O que ele pressupõe para estar afrocentrado, no entanto, é a "conscientização sobre a agência dos povos africanos" (ASANTE, 2009, p. 94), que por sua vez, estaria no *centro do centramento*, enquanto chave deste processo.

As bases teóricas desta epistemologia pecam, fundamentalmente, por omissão, como disse Linda Harrisson (2017) sobre o caso norte-americano. Ignoram a vida material, a realidade concreta da luta de classe como o *centro das lutas populares no mundo capitalista moderno*, pressuposto básico para qualquer processo de libertação. Portanto, ignoram a relação indissociável entre teoria e prática, ficando restritos a uma idealista[413] teoria do conhecimento. Elisa Larkin Nascimento (2009) e Charles S. Finch III, ao falarem do contexto político dos EUA no pós-segunda guerra mundial (1939-1945), citam brevemente a figura de Martin Luther King, o movimento Black Power e Malcom X, mas buscam apresentar um "modelo próprio", tal qual vimos em Carlos Moore (2007) com a sua proposta de "Novo paradigma", que deveria ter outro enfoque:

> Tal enfoque buscava independência ideológica em relação às correntes estabelecidas. Para articular uma cultura política afirmativa, verifica-se a importância dos valores africanos de referência e identidade; para recuperar e articulá-los, seria necessária uma orientação afrocentrada na pesquisa e no pensamento [...] A presente coautora teve a oportunidade de observar como tais referenciais faziam falta, por exemplo, ao líder dos Panteras Negras, Huey P. Newton, em sua tentativa de articular teoricamente as questões de classe, raça, identidade, opressão e poder. (NASCIMENTO, 2009, p. 55).

Segundo Harold Cruse, no seu livro *Plural but equal* (1987), citado por Elisa Larkin Nascimento (2009) "como uma das mentes mais brilhantes do século XX", "nem o marxismo,

---

412 Como por exemplo, as ideias do empresário e ativista jamaicano Marcus Garvey (1887-1940). Segundo Hakim Adi (2017, n. p.): "A reivindicação mais célebre de Garvey é «a África para os Africanos no nosso território e fora», um slogan que testemunhava um apoio forte ao projeto do regresso a África, defendido por certos membros da diáspora.". Disponível em: http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/panafricanismo-e-comunismo-conversa-com-hakim-adi. Acesso em: 05/02/2017.

413 Para Ama Mazama, o método afrocêntrico parte do pressuposto de que "a essência da vida, e, portanto, dos seres humanos, é espiritual. Isso não significa negar o aspecto material da vida; entretanto, quando tudo foi dito e feito, o que permanece não é a aparência das coisas, mas a essência invisível que permeia tudo o que é o espírito, a derradeira unidade com a natureza, a interconexão fundamental de todas as coisas. Portanto, os métodos afrocêntricos, assim como o conhecimento afrocêntrico gerado, devem refletir a primazia do espiritual, a relação entre o físico e o espiritual, assim como a interconexão de todas as coisas". (MAZAMA, 2008, p. 123).

nem o liberalismo capitalista se adéquam à realidade vivida pelo negro", pois a busca é por uma "agência e uma orientação independente das correntes estabelecidas de pensamento social" (CRUSE apud NASCIMENTO, 2009, p. 56). Logo em seguida, a autora cita o cubano Carlos Moore por nós estudado, também como brilhante, com o seu "explosivo" depoimento que "desafiava a presunção de resolver a questão racial por meio ***exclusivo*** da luta de classes (Moore, 1972, 1988, 2008)." (NASCIMENTO, 2009, p. 57, grifo nosso). Mais uma vez, de um extremo polo ao outro, demonstrando, nitidamente, que a dialética e as mediações não se apresentam como questão para estes autores. Outro grande problema é que, esta "orientação independente", nunca assumiu a forma de uma proposta política e estratégica concreta, para além da negação do comunismo e do marxismo. Indagamo-nos junto com Rosenverck Estrela Santos (2014, n. p.):

> Se o marxismo é racista e o Comunismo não serve como referência de sociedade igualitária, qual o modelo que Moore defende? Se o Socialismo não nos oferece nada, quem nos oferece? Qual o modelo de sociedade Moore propõe? O capitalismo? O anarquismo? Algum modelo africano de sociabilidade e produção da riqueza? A análise de suas teses e de seus argumentos é suficiente para compreendermos que modelo de sociedade Moore defende, mesmo que não deixe explicitamente escrito e que, dito mesmo, esteja apenas o ataque ao marxismo e o Socialismo, sem propor absolutamente nada. É a indisfarçável neutralidade de quem se beneficia dela.

Talvez a resignação weberiana ao mundo burguês tenha, também, exercido influência neste autor. Como não existe *vazio estratégico*, ao não estar *conscientemente de posse de uma estratégia para si,* certamente estará sendo *dirigida por outra* e, no caso desses "movimentos negros empreendedores" ou "nacionalistas culturais", muitas vezes cooptados pelo próprio capital. Alguns desses movimentos que se reivindicam "afrocentrados", apostam em uma "estratégia", "racialista", da "via do consumo", ou seja, a criação de uma *rede mútua* de "produção"; venda e consumo "próprios". São as bases de uma "economia solidária", de um "comércio justo" que, por sua vez, "fortaleceriam" os e as empreendedoras negras, gerando empregos e "inclusão ou justiça social". Ou seja, uma alternativa bastante "inovadora" e "eficiente". Vejamos agora o que a Linda Harrisson (2017), novamente, tem a dizer sobre o "nacionalismo cultural"; é revelador:

> Citando Fanon, "querer apegar-se à tradição ou reatualizar as tradições abandonadas é ir não somente contra a história, mas contra seu próprio povo". Os nacionalistas culturais, com seus adornos, apoiam muitos dos males que os colocaram na posição de servidão. Na ausência de plataformas e ações construtivas e corretivas, o apoio e o benefício de "ser negro", buscam o lucro vendendo brincos 400% mais caros e bubas de lojas de um real por preços de grandes lojas da 5th Avenue. Algo similar a um ladrão tentando se tornar respeitável, explorando aqueles com mentes mais fracas – e bolsos mais fracos. (HARRISSON, 2017, p. 68).

Continuemos avançando mais um pouco com a revolucionária negra norte-americana, que segue desenvolvendo seu raciocínio sobre os limites desta perspectiva:

> E por conta do fato de que o nacionalismo cultural não tem nenhuma doutrina política, os limites do orgulho de ser negro são próximos. Aonde vai uma mulher depois que conseguiu deixar o cabelo ao natural – para o salão, é claro! – paga $5,50 pelo penteado, $2 pelo spray de óleo capilar, $2 pelo condicionador, $3,50 para desembaraçar, e então, para a loja de roupas para uma roupa tradicional que custa entre $25 e $500. No caminho de ida e volta dessas compras e gastos, ainda observam a opressão e a exploração do seu povo – com roupas diferentes (HARRISSON, 2017, p. 68).

Apesar da contundência e veracidade da exposição, acreditamos que faltam mediações. Como já dissemos, o processo de tomada de consciência racial, envolve autoidentificar-se com o complexo racial e, este, não poderia ser um processo simples, justamente pelo contrário. Tal processo, na verdade, é bastante doloroso, como um "segundo parto", um novo nascimento e abrir dos olhos[414]. Num mundo onde a ideologia do branqueamento prevalece e destrói subjetividades, principalmente das mulheres negras, com a imposição de seu padrão, branco e elitizado de beleza, assumir para si própria, a sua natureza corpórea enquanto bela, é algo muito progressista. O processo de transição capilar, por exemplo, é progressista.

Aqui nos parece válido recolocarmos o debate, ainda que brevemente, de racismo na família. A entrevista que citamos do caso de Mariana[415], mais uma vez, é reveladora. Vejamos:

> São diversas as passagens que Mariana relata sobre a humilhação racial sofrida através dos ataques ao seu cabelo. Contudo, é através da mudança de significado dado a ele que ela nos conta sobre uma possível e ainda dolorida valorização da negritude, e de sua constituição identitária a partir dele. (SCHUCMAN, 2018, p.105).

Novamente, o relato de Mariana é contundente:

> *Com a minha família estendida eu via que tinha alguma coisa, e ali já era um racismo mais jocoso, que eu via que tinha alguma coisa errada, os meus primos brancos, porque eu me lembro de uma coisa que eles sempre faziam comigo: eles faziam uma roda e o meu irmão também participava disso. Eles faziam uma roda e eles puxavam porque a minha mãe não tinha paciência para cuidar do meu cabelo, o meu cabelo sempre era armado, ela amarrava, ela estava com preguiça de arrumar e botava uma touca. Às vezes, estava um calor insuportável eu tinha que ficar com aquela touca para esconder o cabelo, e eu estou falando dos meus 4 anos, 5 anos; eu me lembro que eles faziam uma roda e puxavam a touca e o meu cabelo aparecida enorme, e eles ficavam me empurrando de um lado para outro nessa roda e rindo do meu cabelo; 'olha que cabelo ruim', 'olha que cabelo de bombril' e ninguém me defendia; nem os adultos quando viam.* (SCHUCMAN, 2018, p.105-106).

[414] "Eu sou dádiva, mas me recomendaram a humildade dos enfermos... Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o nada e o infinito, comecei a chorar." (FANON, 2008, p. 126).
[415] Ver parte III, item 3.6.

Para as autoras Lia Vainer Schucman e Mônica Gonçalves (2017), no caso brasileiro sobretudo, o cabelo crespo nos ajuda a decifrar as mediações próprias do racismo:

> Ainda na fala acima, podemos entender que o cabelo crespo foi o objeto gerador de inúmeras violências vividas e narradas por Mariana. O cabelo crespo não pode ser considerado apenas como dado biológico/fenotípico, mas sim o objeto simbólico onde se ancora a construção social, cultural, política e ideológica, tanto do racismo brasileiro como da produção da identidade branca padrão idealizada pela população negra brasileira. Assim, ele é o ícone da desvalorização da identidade negra como narrado por Mariana em diversas situações de humilhação, mas também a possibilidade de saída para a ressignificação da negritude, como aponta Mariana (SCHUCMAN, 2018, p. 107).

Vejamos novamente o relato de Mariana, além de emocionante, pode ser revelador também para o nosso tema:

> *Aí, teve um dia que eu dei um basta! Eu já estava na fase final da graduação, eu emendei a graduação com o mestrado, e aí no último ano da graduação eu comecei a dar aulas. Eu tinha uma aula sobre 'imposição da estética', a cobrança estética que a mulher tem – de como a gente tem que se aproximar dos padrões sociais. Eu peguei um texto que falava sobre a 'Barbie Humana', de como... Mulheres que estavam se modificando para entrar dentro de um padrão que loiro, que é branco e a aula foi um discurso lindo, só que, uma aluna negra olhou para mim e – que eu falei sobre como nós somos induzidas à, por exemplo, negar a nossa negritude e passar por processos químicos e não nos aceitar, alisar o cabelo e o meu cabelo estava com química, estava alisado – e aí, uma aluna negra olhou para mim e disse: mas, professora, você também está com o cabelo alisado. E aí, eu tentei... falei: sim! Eu também me coloco nesta mesma situação! Para a gente é bom, para refletir sobre, eu fiz aquele jogo da professora, mas aquilo me doeu tanto, tanto, tanto... Eu disse: como eu vou chegar numa sala de aula para* ***empoderar*** *a minha aluna negra se eu também não estou conseguindo? E naquele dia eu resolvi raspar o meu cabelo. Eu cheguei a raspar, mas eu mesma cortei, fiquei com um dedinho de cabelo, assim, e falei: vou assumir o meu cabelo natural. Eu vou ter que entrar em contato com isso, com esse monstro que está me atormentando. E ai eu falei: chega! Então, assim, o meu cabelo, inclusive, hoje, eu ter o meu cabelo natural – e já tem alguns anos que tenho meu cabelo natural, e tem pouco tempo, se for parar para pensar, uns 3 anos para eu ter o meu cabelo natural remete a todas essas lembranças. Para mim foi um obstáculo que eu consegui vencer de me olhar no espelho e ver o meu cabelo crescendo e achando bonito.* (SCHUCMAN, 2018, p. 107-108, grifo nosso).

Palavras não são simples palavras. Neste sentido, o deslocamento da *luta entre as classes* [**disputa do poder real**] para a esfera *individual* da disputa do "poder" [**empoderamento**] pode fazer com que as pessoas esqueçam da primeira e fiquem paralisadas ao nível da segunda disputa, basicamente individual e individualizante – claro, se não articulada com processos mais gerais de consciência. Portanto, se limitar a este momento individual, pode significar ser cooptado pela lógica capitalista e, nos parece que é exatamente isso o que a revolucionária norte-americana pretendeu enfatizar, onde nós temos pleno acordo. Ou seja, é o risco de parar por aí, na assim chamada "luta identitária", como a própria Harrison (2017) ressalta, bem na abertura de seu texto:

> O nacionalismo cultural é reconhecido por muitos que pensam de maneira revolucionária como uma etapa distinta e natural que as pessoas passam para se tornar um revolucionário. Não é sempre o caso, e muitas pessoas permanecem no nível do nacionalismo cultural por toda a sua vida. (HARRISSON, 2017, p. 67).

É progressista, sim, mas, "não é sempre o caso". Esta é a questão que aponta para a necessidade de uma autoidentificação de classe. Dito isto, somente agora poderemos apresentar a conclusão, precisa e contundente, do raciocínio de Harrison (2017) sobre o real significado do "nacionalismo cultural".

> Como o nacionalismo cultural não oferece nenhum desafio ou risco a ordem social estabelecida, o aumento de atores, estrelas de cinema, assistentes sociais, professores, oficiais de condicional e políticos "negros e orgulhosos" é imenso. A burguesia e uma posição de classe superior não são obstáculo para o "negro" e vice-versa. A estrutura de poder, depois da luta de mandatos, desculpa e até venera esse orgulho recém encontrado que utiliza para vender cada produto sob o sol. Até mesmo seus representantes superiores o recebem bem e o transformam em um "capitalismo negro" e fenômenos do tipo[416]. Todo mundo é negro e a burguesia continua a odiar seus irmãos e irmãs menos favorecidos; e os oprimidos continuam na carência. (HARRISSON, 2017, p. 68-69).

Para o fundador da epistemologia da afrocentricidade, o primeiro aspecto que se deve enfatizar é que "*o africano*", "não se trata de um termo essencialista, ou seja, não é algo que se baseia simplesmente no 'sangue' ou nos 'genes'. Muito mais do que isso, é um ***constructo do conhecimento***." (ASANTE, 2008, p. 102, grifo nosso). Por isso, ao desconsiderar "*o africano*" enquanto ser social material e ontologicamente concreto, nas suas determinações reais, não só enquanto negro; africano ou afrocentrado, mas enquanto negro em sua atividade de trabalhador, que precisa vender a sua força de trabalho para a burguesia e, somente assim – enquanto capitalismo for – conseguir sobreviver e se reproduzir, aqui, ou na África, tal autor se credencia para ingressar no clube daqueles que fundaram uma teoria idealista. Marx, o fundador do materialismo histórico e dialético, encerra a questão ao tratar, na Ideologia Alemã, por um lado, dos importantes avanços do "materialismo sensível" de Ludwig Feuerbach (1804-1872)[417] em relação aos ideólogos da "crítica crítica"[418], mas, pelo outro, dos limites deste materialismo,

[416] "Este problema é velho nos Estados Unidos e em outros países – na maioria dos países – que possuem grupos raciais, étnicos oprimidos. Não se pode reduzir tudo à desigualdade econômica. Ao mesmo tempo, não se pode reduzir tudo a raça, por que no fim das contas, no caso de Baltimore, três dos policiais que mataram Freddie Gray são negros. O juiz que os inocentou era negro. Uma pequena porcentagem dos negros são parte da estrutura de poder da sociedade capitalista." (ANDERSON, 2017, n.p.).

[417] Feurbach teve um papel central na formação de Marx. Este filósofo alemão foi um dos jovens hegelianos de esquerda, que realizou uma duríssima crítica ao idealismo do mestre. Seu debate acerca do materialismo era, sobretudo, em relação à religião. Marx, fortemente influenciado pelo mesmo, aplica de forma semelhante esta inversão materialista, contudo, não mais apenas à religião, mas, principalmente na política e no conjunto dos elementos da sociabilidade capitalista.

[418] Os outros jovens hegelianos de esquerda, que não se desprenderam do idealismo hegeliano. Bruno Bauer e Max Stirner são seus principais representantes.

que, apesar de "sensível", ignora a história no seu movimento dialético e suas determinações concretas. Vejamos:

> É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas "puros" a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também "objeto sensível"; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como "objeto sensível" e não como "atividade sensível" – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração "o homem" **[ou, no nosso caso, "o africano"]** e não vai além de reconhecer no plano sentimental o "homem real, individual, corporal"[a], isto é, não conhece quaisquer outras "relações humanas" do "homem com o homem" que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível, como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem (MARX, 2007, p. 32, grifo nosso).

Por isso, o que esta leitura "afrocentrada" nos informa, idealizadamente pela omissão, é que na África não existe burguesia, operários e nem, muito menos, luta de classes. Vejamos, portanto, o que o líder revolucionário de Gana, Kwame Nkrumah, tem a dizer sobre:

> Houve quem tentasse negar a existência de uma classe operária em África. Em áreas onde é impossível negar sua existência, como nas regiões minerais da África do Sul, do Congo-Kinshasa e da Zâmbia, esforçaram-se por integrá-la no sistema capitalista e neocolonialista[419] de exploração, pondo à frente dos sindicatos dirigentes reformistas e garantindo um certo número de benefícios. Em certos países africanos, e particularmente naqueles onde a indústria mineira está muito desenvolvida, as políticas de africanização são utilizadas para apaziguar o descontentamento dos operários e elevar os salários a um escalão extranacional. Isso permitiu, em certos casos, tornar os operários menos desejosos de prosseguir as atividades revolucionárias (NKRUMAH, 2016, p. 82).

Estranhamente, para os autores afrocêntricos, nas lutas de libertação nacional em África, foram utilizados métodos clássicos de luta da classe trabalhadora, ao invés dos idealizados métodos "inovadores" e de "orientação independente", e estes parecem ter sido determinantes para os processos de libertação colonial:

> Os trabalhadores africanos desempenharam um importante papel nas lutas de libertação nacional. Através de uma sucessão de greves, conseguiram perturbar a vida econômica e a administração. Nos anos que precederam a independência, assistiu-se a greves gerais no Quênia, na Nigéria, em Gana e na Guiné. A África colonial conheceu um número incalculável de greves que afetaram determinados setores da economia; a greve dos mineiros do Rand, em 1946, e as greves que afetaram a indústria do sisal, de 1957 a 1959, no Tanganica são exemplos clássicos. Graças a todas estas greves, e outras ainda mais eficazes, os trabalhadores adquirem uma

[419] "O neocolonialismo procede das seguintes maneiras: exerce controle econômico através do sistema de 'ajudas', de 'empréstimos' e de 'trocas e comerciais'; controla economias locais através do vasto dispositivo de corporações internacionais; controla politicamente governos fantoches; penetra na sociedade através do desenvolvimento da burguesia nativa, da imposição de acordos de 'defesa', da instalação de bases militares e aéreas, da infiltração ideológica, nitidamente anticomunista, através dos meios de comunicação modernos (imprensa, rádio, televisão); fomenta discórdias entre países e tribos; pratica um imperialismo coletivo – veja-se, a título de exemplo, a cooperação político-econômica e militar entre Rodésia, África do Sul e Portugal (NKRUMAH, 2016, p. 79-80).

> consciência de massa, que se tornou, de certo modo, uma consciência de classe (NKRUMAH, 2016, p. 74).

Este fato, por outro lado, não nega a necessidade de conhecimento específico da realidade de África, das suas próprias estruturas sociais, culturais e da sua própria história. A necessidade de inovar criativamente, não deve pressupor o abandono completo, ou a negação absoluta do que desejamos superar. Isto seria antidialético. Como vimos mais acima na relação de Lukács com Weber (1979), por exemplo, recolhida a partir do aprendizado do método que Marx sempre utilizou ao tratar seus opositores. Marx desmontou completamente as teses de Feuerbach, como vimos, mas, ainda assim, estas seguiram criticamente presentes nas formulações de Marx.

O socialista ganês, Kwame Nkrumah (2016), ao falar das contra-tendências operadas pelo imperialismo, para frear as lutas de libertação nacional, acaba nos remetendo para a questão que abriu este item do trabalho: a questão da reivindicação, solta e descontextualizada, dos elementos culturais e tradicionais de África, ignorando o fato de que por lá, para além das questões raciais e culturais, também existem classes sociais e dominação capitalista. O que o autor cunhou, na realidade de África, de "tribalismo".

> É necessário distinguir entre tribos e tribalismo. O clã é a extensão da célula familiar, enquanto que a tribo é a extensão étnica do clã através de um território. Anteriormente à penetração imperialista em África existiam tribos, mas não tribalismo, no sentido moderno do termo. O tribalismo é um produto do colonialismo, que serviu de sobrevivências feudais e tribais para lutar contra a pressão dos movimentos de libertação nacional (NKRUMAH, 2016, p. 68).

Ou seja, a modernidade do fenômeno "tribalismo" está diretamente vinculada com a chegada do imperialismo e o advento do capital em África que, frente às lutas de libertação nacional, levou a burguesia a utilizar ideologicamente dessas "estruturas tradicionais" para fracionar a classe em artificiais antagonismos, bem como nos disse Marx em sua carta à Meyer e Vogt sobre a relação entre ingleses e irlandeses. Kwame Nkrumah (2016) parece seguir exatamente a mesma linha de raciocínio:

> A classe operária foi mantida no seio de estruturas tradicionais, de maneira impedir-lhe a tomada de consciência de classe. [...] Na época do neocolonialismo, o tribalismo é o instrumento de poder das classes burguesas, na sua tentativa de conter o descontentamento das massas. Muitos destes ditos antagonismos tribais são, na realidade, resultado de antagonismos sociais em relação com a transição de uma situação colonial para uma situação neocolonial. O tribalismo é consequência e não causa, do subdesenvolvimento. A maioria dos conflitos "tribais" são resultado da exploração burguesa ou feudal, em estreita relação com os interesses de classe do imperialismo e do neocolonialismo. (NKRUMAH, 2016, p. 68-69)

Para o marxista sul-africano Hosea Jaffe (1921-2014), baseado nos escritos de Lenin, sobretudo no seu *O imperialismo, fase superior do capitalismo* (1916) devemos utilizar a categoria "semicolonial" e abandonar o equivocado conceito de "neocolonialismo". O conceito "semicolonial" emerge quando Lenin versa sobre a força do capital financeiro, expresso na subordinação perpetrada pelos países imperialistas, inclusive sobre aqueles países que já gozam de independência política mais completa, mas que, ainda assim, continuam dependentes. Apesar desta diferenciação com Nkrumah (2016), que se utiliza do conceito de "neocolonialismo", Jaffe (1976) parece ter pleno acordo com a leitura acerca do papel que cumpriu o tribalismo em África:

> Na África do Sul, a maior das semicolônias inglesas, o tribalismo é crença oficial de Estado, posto em prática na forma de *bantustões* retribalizados. E para quase todos os efeitos práticos Lesoto, Suazilândia, Botswana e também Malawi caem dentro ou perto da mesma categoria neotribal. Sem o apoio de alguns chefes neotribais da Rodésia do Sul, disse há não muito tempo um primeiro ministro sul-africano, que o regime de Smith não teria conseguido sobreviver. Os belgas no Congo, Ruanda-Urundi, os portugueses na Guiné, Angola e Moçambique e os franceses em toda a extensão de seu império semicolonial africano tem feito um uso extensivo e sistemático do tribalismo como forma de dividir para reinar e, em casos importantes, de administração. O tribalismo foi um instrumento importante também para o imperialismo italiano em sua ocupação da Etiópia, Eritreia, Líbia e Somália (JAFFE, 1976, p. 12).

Para o líder revolucionário Amílcar Cabral (1924-1973), nascido na Guiné-Bissau, mas criado em Cabo Verde, o debate acerca do "tribalismo" também ocupou lugar de destaque em suas formulações para a formação do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), exatamente na mesma linha do que vimos até agora, ou seja, de que este "tribalismo" serviu aos colonizadores para dividir a classe trabalhadora e facilitar à sua dominação imperialista, criando ou fomentando antagonismos que não existiam ou não deveriam mais existir. Segundo o revolucionário:

> Mas na realidade social da nossa terra, ontem falamos nisso, há a questão de grupos étnicos. É uma fraqueza grande, porque, mesmo nesta sala, pode haver gente ainda que é capaz de pensar: eu sou *papel*, eu sou *mancanha* e o *mancanha* não falta ao seu companheiro, eu sou *mandinga*. Isso é uma grande fraqueza da nossa luta. E seria muito ruim se de fato deixássemos isso avançar, se de fato nós não fôssemos capazes de eliminar tudo isso no caminho da luta. Quero chamar a atenção dos camaradas para este fato, para pensarem bem e verem o que é que se passa na África, onde há problemas de tribos, o chamado tribalismo, guerras entre etnias, etc. Não é o povo que inventa essas coisas, o povo não se lembra disso, porque o povo segue a realidade com muito realismo, defende os seus interesses. A verdade é a seguinte: é que o tempo de tribos em África já passou. (CABRAL, 1974, p. 39).

Demonstra nitidamente que "não é o povo que inventa essas coisas" e, aponta como os dominadores se aproveitam, não somente do antagonismo entre as "raças", "etnias" ou "tribos", mas das próprias estruturas internas delas, de chefes e subordinados.

> E quando os tugas e outros colonialistas vieram, acabaram com isso de uma vez, mas procuraram conservar a parte de cima (a cúpula), quer dizer, aqueles que mandavam nas tribos, ou nos grupos, para servirem de intermediários para os ajudarem a mandar. Hoje, o nosso povo, *oinca* ou *balanta*, ou outro, pode ter ainda na cabeça lembranças antigas — «de fato nós e os mandingas não nos entendíamos muito bem» — mas se não houver ninguém para os incitar, eles já não vão nisso. O mesmo acontece com *ibos* e *yorubas*, na Nigéria, ou *bacongos* e outras gentes do Congo. É preciso que alguém incite, que alguém diga: «vamos mesmo pegar, eles estão com manias, mas os *mandingas* é que vão fazer» (CABRAL, 1974, p. 39).

Muitos – certamente não todos – vão buscar reivindicar seu passado, suas tradições ou até mesmo sua ancestralidade, sob uma roupagem de recuperação das tradições e estruturas africanas, mas que, na verdade, como nos alerta o fundador do PAIGC, estavam almejando outros objetivos, um pouco menos "prosaicos" e substantivos. Amílcar Cabral (1974) não irá aliviar a mão na crítica:

> Há gente que até tem desprezo pelas suas tribos, gente que já não quer saber disso para nada, que estudou nas Universidades, em Lisboa, ou Oxford ou mesmo na capital da sua própria terra, mas que hoje, por causa do acesso da África à independência, quer mandar, quer ser presidente da República, quer ser Ministro, para poder explorar o seu próprio povo. Então, como isso não lhes foi possível por qualquer razão, lembram-se: — «eu sou *lunda*, filho de *lundas*, descendente do rei *lunda*. Povo *lunda*, levanta-te porque os *bacongos* querem comer-nos». Mas não é nada por causa de *lundas* ou *bacongos*, é pelo fato de querer ser presidente, de ter todos os diamantes, todo o ouro, todas essas coisas boas na sua mão, para poderem fazer o que querem, para viverem bem, terem todas as mulheres[420] que quiserem na África ou na Europa; para poderem passear pela Europa, serem recebidos como presidentes, para se vestirem caro, de fraque ou grandes bubus, para fingirem que são africanos. Mentira, não são africanos nada. São lacaios ou cachorros dos brancos (CABRAL, 1974, p. 39-40).

Não achamos que o fato de cada um querer buscar conhecer e reivindicar o seu próprio passado, sua ancestralidade e, sobretudo, certas tradições seja, em si mesmo, um equívoco pois, como vimos, pelo contrário, achamos que é deveras legítimo e importante, mas, é fundamental perceber que este caminho pode, como foi e continua sendo, muitas vezes, ideologicamente utilizado para dividir a classe; desviando o foco estratégico da contradição fundamental de nosso tempo e, em alguns casos específicos, ser conscientemente utilizado por aqueles que podem, de algum jeito, se beneficiar de tal estrutura, como ficou claro na citação acima. Chegando ao ponto de, em alguns países da África, como Guiné-Bissau e Cabo Verde, surgirem

[420] Achamos relevante deixar aqui registrado qual era a posição de Amílcar Cabral sobre o papel das mulheres na luta pela libertação colonial em África, no Partido ou em qualquer outro lugar: "Há camaradas homens, alguns, que não querem entender que a liberdade para o nosso povo quer dizer liberdade também para as mulheres, a soberania para o nosso povo quer dizer que as mulheres também devem participar nisso, e que a força do nosso Partido vale mais na medida em que as nossas mulheres peguem nele teso para mandarem também, com os homens. Muita gente diz que Cabral está com as suas manias de pôr as mulheres a mandar também. «Deixa pôr, mas nós vamos sabotar por trás». Isso é de gente que ainda não entendeu nada. Podem sabotar hoje, sabotar amanhã, mas qualquer dia ficam mal." (CABRAL, 1974, p. 49).

propostas de criação de partidos que representassem cada uma dessas "raças", "etnias" ou "tribos". Essas propostas não estão tão distantes de nossa realidade atual, na luta contra o capitalismo. Em tempos de lutas separadas e, como disseram os pós-marxistas, a necessidade de um "individualismo cada vez mais belicista", propostas como a criação de um partido de uma determinada "raça" ou "tribo", sendo ao menos uma proposta coletiva, aparenta ser até avançada perto disso, mas não é. Vejamos o que Amílcar tem a nos dizer sobre:

> Mas nós, sentimos bem que como influência de tempos passados e como resultado da divisão que o inimigo criou no nosso seio, havia contradições entre grupos étnicos, entre aquilo que nós chamamos « raças » na Guiné. E, claro, em Cabo Verde, entre, sobretudo, por um lado camponeses sem terra e, por outro, aqueles que têm meios seguros para viver, incluindo os donos da terra. A maior asneira que se podia fazer na nossa terra seria criar, na Guiné, partidos ou movimentos na base de etnias, o que seria um meio bastante bom, não só para o inimigo nos dividir ainda mais, durante a luta, mas também para garantir a sua vitória; a destruição da nossa independência, depois da luta, como os camaradas têm visto em alguns países africanos. Em Cabo Verde, seria absurdo pensar em criar um Partido de gente que tem alguma coisa e um Partido de gente que não tem nada, para lutar contra o colonialismo português. Na luta contra o colonialismo, é fundamental, é importante, é decisivo, juntar toda a gente que quer a independência, que quer lutar contra o colonialismo (CABRAL, 1974, p. 111-112).

Tanto para o revolucionário Amílcar Cabral (1974) quanto para a comunista Angela Davis (2016), a eficiência de tais antagonismos no seio da própria classe trabalhadora, também estavam perfeitamente nítidos, mas, ao mesmo tempo, estava claro, principalmente, de onde eles – conscientemente – emergiam. Mais uma vez, parecem ter lido atentamente Karl Marx que, por sua vez, leu atentamente Nicolau Maquiavel (2010), na sua clássica e popular – porém nem sempre compreendida – formulação de: "dividir para conquistar"[421].

Davis, em seu livro *Mulheres, raça e classe*, estava comentando sobre a luta pelo direito ao voto de negros e de mulheres no início do século 20 e a perigosa relação entre racismo e sexismo, onde líderes do movimento sufragista das mulheres brancas muitas vezes se utilizavam da inferiorização do povo negro para justificar o "mérito" do seu próprio direito. Em declarações como, por exemplo, a de Belle Kearney, uma sufragista branca norte-americana, referindo-se diretamente à população negra do Sul norte-americano como "4,5 milhões de ex-escravos, analfabetos e semibárbaros", que seriam, portanto, "peso morto" e não deveriam receber tal direito, diferentemente delas – sufragistas brancas – que, por sua vez, haviam lutado "por quase quarenta anos, com coragem e generosidade". (DAVIS, 2016, p. 128-129). A

[421] Maquiavel (2010) está citando Cesar, o Imperador romano. O que também corresponde ao princípio de Sun Tsu (722 a.C. – 221 a.C.), um filósofo e general estrategista chinês. Segundo parte da historiografia, Sun Tsu escreveu o livro *A Arte da Guerra*. Alguns historiadores questionam a real existência de Sun Tsu, apontando que ele seria apenas uma lenda. Não entraremos nessa polêmica, pois, para nós, o que importa é que a ideia estratégica de dividir para conquistar, imperar, reinar ou governar é bem antiga, e segue sendo muito bem operada contemporâneamente, tendo ela vindo dos antigos impérios chineses ou romanos.

sufragista prossegue falando que, permitir educação profissionalizante para a população negra não servia de nada e, pelo contrário, "apenas preparavam [o negro] para o poder e, quando o homem negro se tornasse necessário à sua comunidade em razão de suas habilidades e bens adquiridos" – onde Davis completa ironicamente – que seria, então, as bases de uma "guerra racial", ou seja, "o homem branco pobre, amargurado por sua pobreza e humilhado por sua inferioridade, não encontrará espaço para si mesmo e para suas crianças e então acontecerá a luta entre as raças" (DAVIS, 2016, p. 129). Angela Davis, em resposta a estes absurdos, vai apresentar um exemplo prático de como as classes dominantes estavam atentas em provocar e intensificar tais antagonismos:

> Quase na mesma época em que Kearney fez seu discurso na convenção de Nova Orleans, um alerta idêntico foi lançado ao Senado dos Estados Unidos. Em 24 de fevereiro de 1903, o senador Ben Tillman, da Carolina do Sul, advertiu que faculdades e escolas para a população negra do sul levariam inexoravelmente ao conflito racial. Planejadas para habilitar "essas pessoas" – que, a seus olhos, estavam "mais próximas do elo perdido com o macaco" – a "competir com seus vizinhos brancos", tais escolas "criariam um antagonismo entre as classes mais pobres de nossos cidadãos e essas pessoas que estão no mesmo nível no mercado de trabalho". Além disso, [dizia Ben Tillman] "Não houve nenhuma contribuição a fim de promover a população branca no Sul, de ajudar e socorrer os anglo-saxões americanos, os homens que descendem do povo que lutou com Marion e Sumter. Permite-se que eles sofram na pobreza e na ignorância e que façam o que podem para sobreviver, e eles veem a população do Norte injetar milhares e milhares [de dólares] para ajudar na construção de uma dominação africana" (DAVIS, 2016, p. 129, grifo nosso).

O exemplo é flagrante. Em pleno período pós-abolição – depois de séculos de escravidão – pensar em políticas de reparação histórica enquanto possibilidade de uma "dominação africana"? Beira o ridículo. Apesar de ser ridículo, como de fato é, tais ideias tiveram aderência e franca adesão no seio da classe. No caso brasileiro o exemplo é didático, quando o senso comum afirma, por exemplo, que as políticas de ações afirmativas, como as cotas raciais, por exemplo, são na verdade "inversamente racistas" e privilegiam negros e negras. É tão ridículo quanto a tal "dominação africana", citada por Davis (2016). Nossa tarefa não é apenas negá-las enquanto ideologias, mas conhecer de onde elas emergem para melhor combate-las. Neste exato sentido, junto com Maquiavel (2010) Marx, Nkrumah (2016), Jaffe (1976) e Amílcar Cabral (1974), Angela Davis (2016, p. 129) é taxativa:

> Essa luta entre a classe trabalhadora branca e a negra não era inevitável. Entretanto, apologistas da nova classe de capitalistas monopolistas estavam determinados a provocar essa divisão racista [...] contrariando a lógica de Kearney e de Tillman, o conflito racial não emergiu de modo espontâneo, mas sim foi conscientemente planejado por representantes da classe econômica em ascensão.

Por isso, podemos concluir que, tais antagonismo, são mantidos vivos artificialmente e, são intensificados, em resumo, por todos os meios à disposição das classes dominantes.

Segundo Marx, em sua carta a Meyer e Vogt, este é o segredo da impotência da classe trabalhadora, é o segredo pelo qual a classe capitalista mantém seu poder. E, essa classe, é plenamente consciente disso. Certamente não é o único, mas sem sombra de dúvidas podemos aponta-lo, junto com Marx, como um dos aspectos mais relevantes da luta de classes. Ao dividirem a classe trabalhadora, criam as condições necessárias para germinar e desenvolver uma ideológica hierarquização moral – baseada em diferenças raciais – no que tange às posições dos grupos, setores e, para nós, complexos parciais, dentro da classe trabalhadora, ou seja, as respectivas noções de "importância" e "protagonismo" de cada um desses grupos que, em tese, alteraria a centralidade da luta pela emancipação humana. Para Marx (apud CALLINICOS, 2000, p. 22-23), ainda em sua carta, a questão se apresenta da seguinte forma:

> E mais importante de tudo! Cada centro industrial e comercial na Inglaterra possui uma classe trabalhadora *dividida* em dois campos hostis, proletários ingleses e proletários irlandeses. O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um competidor que rebaixa o seu padrão de vida. Em relação ao trabalhador irlandês ele se sente um membro da nação *dominante*, e assim torna-se num instrumento dos aristocratas e capitalistas do seu país *contra* a Irlanda, fortalecendo a sua dominação sobre *ele próprio*. **Ele aprecia os preconceitos sociais, religiosos e nacionais contra os trabalhadores irlandeses. A sua atitude é muito parecida a dos 'brancos pobres' em relação aos negros nos antigos estados escravistas dos EUA.** O irlandês lhe paga com juros na mesma moeda. Ele vê no trabalhador inglês ao mesmo tempo o cúmplice e o instrumento estúpido do *domínio inglês na Irlanda*. Este antagonismo é mantido vivo artificialmente, e é intensificado pela imprensa, o púlpito, os jornais cômicos, em resumo por todos os meios à disposição das classes dominantes. *Este antagonismo é o segredo da impotência da classe trabalhadora inglesa*, apesar de toda sua organização. É o segredo pelo qual a classe capitalista mantém seu poder. E essa classe é plenamente consciente disso. (grifo nosso).

As diferenças entre estes complexos parciais, os quais Marx chamou de "campos hostis", que pertencem ao complexo total, existem, são reais, e operam na realidade concreta. Inclusive, e, sobretudo, do ponto de vista socioeconômico, onde as condições de reprodução, ou seja, de sobrevivência, de determinados complexos parciais, como é o caso do complexo racial, são concretamente inferiores, como já vimos. Contudo, não devem refletir mecânica e automaticamente nos aspectos da ação política consciente, coletiva e organizada. Não tornam esses "campos hostis" da classe em complexos parciais plenamente autônomos. Não determinam também, por exemplo, quem pode ou não, ser um ou uma dirigente dentro da classe, a partir de critérios raciais ou, como nos lembrou Amílcar Cabral (1974), sexuais, em seu exemplo sobre as mulheres dirigentes do partido; quem pode ou não ser reivindicado ou reconhecido como intelectual orgânico da classe e etc. Mas devem, por outro lado, nos servir de indicadores, ainda que não os principais, da existência e/ou permanência, ou não, de práticas racistas dentro e fora das organizações políticas. Devem também, nos manter atentos sobre a prioridade que algumas pautas políticas podem – e devem – assumir e o como elas emergem

nas lutas travadas pela classe trabalhadora. Por isso, desenvolver na classe o que podemos chamar de "sensibilidade revolucionária", expressando-se no que ficou tradicionalmente conhecido no movimento comunista internacional enquanto solidariedade de classe, é determinante. Neste sentido, o norte americano Kevin B. Anderson (2017), será taxativo em uma entrevista concedida a uma revista argentina de esquerda. A entrevista foi traduzida pelo portal virtual *Esquerda Diário*:

> Se não existir unidade de classe entre as distintas raças, não há muita possibilidade de um movimento sério de trabalhadores – inclusive hoje, no ano de 2016, temos Trump, que apela explicitamente aos trabalhadores brancos. Existe um argumento econômico, mas também existe um grande argumento racial quando ele afirma que nosso velho país esta sendo tomado por imigrantes, gente estrangeira, gente de cor, etc. Então a persistência dessas diferenciações nas classes trabalhadoras, (nos Estados Unidos atual, a classe trabalhadora é metade negra e latina), é uma das razões do capital ter conseguido pisotear os trabalhadores em tantos períodos da história dos Estados Unidos. Marx já estava pensando nisso nas décadas de 1850 e 1860 quando observava os Estados Unidos. Também via tal problema na Irlanda e na Grã-Bretanha. Em seus escritos sobre a Irlanda é muito mais explícito. Dizia que os ingleses nunca iam conseguir nada em termos do movimento da classe trabalhadora enquanto a Irlanda não fosse livre. Pois os preconceitos contra os irlandeses eram tóxicos para a consciência social do mundo de fala inglesa, os unia ao Estado do Capital e diminuía sua consciência de classe. Então Marx diferenciava sim a classe trabalhadora por raça e gênero. Ele era muito consciente disso, muito concreto em suas análises (ANDERSON, 2017, n.p.).

Portanto, nos tempos contemporâneos, seja nos EUA, no Brasil ou em África, infelizmente, vivemos sob a égide do capitalismo. A grandeza do desafio de superá-lo não permite simplismos – próprios da lógica formal ("uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa", ou seja, "raça ***ou*** classe") – para pensar a questão. Nem idealismos à direita; nem mecanicismos à esquerda, que, apesar das possibilidades de equívocos nas análises advindas daí, é irremediavelmente o lado pelo qual devemos trilhar nossa jornada, pois este, de baixo para cima, é o lado da classe trabalhadora, negra e não-negra, já que é "impossível separar as relações raciais das relações de classe que as sustentam" (NKRUMAH, 2016, p. 41), em qualquer lugar do mundo, sobretudo em países com a formação social tal qual a brasileira.

5.7. "Raça e classe" ou "raça em classe"?

Depois deste longo "parêntese", voltemos à reflexão da relação dos complexos parciais com seu complexo total, a classe trabalhadora. Os complexos parciais se localizam diferenciadamente, entre si e, em relação à classe, frente à contradição fundamental do

capitalismo, como falamos. Sendo assim, é possível dizer que, mesmo com diferenças na centralidade de cada complexo, em relação a tal contradição, estes, orbitam *lado a lado* na luta, mas somente entre si, não podendo estar "lado a lado" com a classe, já que estes estão no seu *interior*. Por isso: "Raça está ao lado de gênero"; "gênero está ao lado de LGBTs"; "LGBTs de sindicalistas"; "sindicalistas de estudantes"; "estudantes de nordestinos" e etc. Mas nunca poderiam estar "lado a lado" em relação à classe, pois, por este caminho lógico que propusemos, nenhum destes complexos parciais poderia estar ao lado de algo que só existe na relação conjunta de todos eles, em constante movimento e interação.

Se a classe é um complexo de complexos, ou melhor, se a classe trabalhadora é um grande complexo, total, oriundo da relação incessante destes complexos parciais, ela é constituída de partes que estão "dentro" dela, e que, portanto, são e "fazem" ela. Sobre esta relação, Octávio Ianni (1988, p. 95) nos apresenta uma elucidativa formulação:

> O negro de que falo, na América Latina e no Caribe, é também operário industrial, operário agrícola, empregado, funcionário, soldado, estudante, comerciante, intelectual, pequeno-burguês etc. Inclusive o branco. Uma questão central, portanto, é esclarecer como *raça e classe* se subsumem reciprocamente; ou como e quando a política dos antagonismos de raça implica a política dos antagonismos de classe, <u>*ou se desdobra nela*</u>[422] (grifo nosso).

Como nos disse Clóvis Moura (1983, p. 125), o problema do negro não pode ser visto apenas como problema de classe, "embora esteja incluído nele e seja um dos seus aspectos mais importantes e pouco estudado". Ou seja, o problema do negro está "incluído" no "problema de classes", "sendo ainda pouco estudado", ainda que, por fim, "seja um dos seus aspectos mais importantes" (MOURA, 1983, p. 125). O problema do negro não está ao lado, ou apenas "combinado" com os problemas da classe. Na dinâmica do modo de produção capitalista, o problema do complexo racial está incluso, "dentro", dos problemas da classe. O que, como já vimos, não diminui em nada a sua importância ou prioridade política, mas, aqui para nós, torna *desigual* (em relação ao seu próprio complexo total, a classe), a sua *centralidade*. Isso deve alterar a forma como encaramos a questão e o como vamos à caça das mediações.

Florestan Fernandes (1920-1995) é outro grande pensador das relações raciais e parece ter formulações que nos ajudam a pensar a questão da centralidade da classe, operando as devidas mediações entre a raça e a classe trabalhadora. Parte destas formulações se encontra

[422] Esta última frase da formulação de Ianni (1988), pode sinalizar um ruído do conceito de "raça e classe". Pois, se os antagonismos de raça, "se desdobram" enquanto antagonismos de classe, sem que os primeiros [antagonismos de raça] deixem de existir por conta de tal desdobramento [em classe], nos leva a crer que, tais antagonismos de raça, ou do complexo racial – com sua legalidade própria ou, autonomia relativa – seguem existindo, porém, enquanto ou incluídos nos antagonismos de classe ou, do complexo total.

em um texto político, chamado *Luta de raças e de classes* (1988), em que o autor, já há muito tempo na sua fase intelectualmente madura e, no presente momento do texto, enquanto deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores, discorre sobre as mediações entre raça e classe, no intuito de informar e formar esta organização para atuar politicamente neste sentido. Sendo assim, acreditamos que este texto ganhe um tom elucidativo bastante importante, enquanto uma espécie de síntese teórico-política das teses de Florestan Fernandes (2017) sobre a relação de raça e classe.

> De um lado, é imperativo que a classe defina a sua órbita, tendo em vista a composição multirracial das populações em que são recrutados os trabalhadores. Todos os trabalhadores possuem as mesmas exigências diante do capital. Todavia, há um acréscimo: existem trabalhadores que possuem exigências diferenciais, *é imperativo que encontrem espaço dentro das reivindicações de classe e das lutas de classes* (FERNANDES, 2017, p. 84, grifo nosso).

Segundo o autor, as reivindicações raciais precisam encontrar espaço *dentro* das reivindicações de classe, enquanto reivindicações da classe e isso, para o autor, é *imperativo*. Além disso, o autor inicia esta reflexão apontando que a classe precisa definir sua *órbita*. Se entendemos órbita enquanto a trajetória que um corpo percorre ao redor de outro, movido por alguma força[423], podemos dizer então que, a trajetória que a classe trabalhadora deve percorrer é aquela que permita manter, ou abrigar, em sua órbita, dentro dela, todos aqueles complexos parciais que se encontram em oposição ao capital que, por sua vez, é a força a qual nos coloca, forçosamente, em movimento, contra esta mesma força. O autor segue a sua exposição, apresentando a importância específica da raça na luta revolucionária, mas, expressando no conteúdo das suas afirmações, a centralidade da classe. Vejamos:

> Indo além, em uma sociedade multirracial, na qual a morfologia da sociedade de classes ainda não fundiu todas as diferenças existentes entre os trabalhadores, a raça também é um fator revolucionário específico. Por isso, existem duas polaridades, que não se contrapõem mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e a raça. Se a classe tem de ser forçosamente o componente hegemônico, nem por isso, a raça atua como um dinamismo coletivo secundário. A lógica política que resulta de tal solo histórico é complexa (FERNANDES, 2017, p. 84-85).

De conteúdo, como dissemos, o autor busca expressar a centralidade da classe em relação ao seu complexo racial, mas aqui ficam alguns ruídos para nós. Não achamos que a classe tenha de ser o "componente hegemônico". O conceito de hegemonia que, segundo a tradição marxista, pressupõe força, disputa de poder e, sobretudo, consolidação econômica,

[423] "A história e as condições materiais da própria ordem capitalista fazem seu trabalho cotidiano produzindo contradições e colocando nossa classe em marcha" (IASI, 2011, p. 120).

social e política de um grupo ***sobre*** outro, não nos parece fazer sentido enquanto uma ***mediação*** na relação de raça e classe.

Ou seja: pelo que nos parece, "a classe" disputaria internamente com a "raça" – que para nós, também já "seria" classe – pela "hegemonia" da luta pela emancipação humana. Se este não foi o objetivo, abriu margem para esta interpretação. Este caminho, apesar de buscar as mediações entre as "polaridades" raça e classe, que se "interpenetram", pode acabar caindo em algumas armadilhas da ***hierarquização*** e levar para a valoração *moral* da questão. De quem é "mais importante". Florestan, sendo um dos mais brilhantes e proeminentes intelectuais brasileiros, vai estar atento a tal questão. Segundo ele:

> A fórmula "proletários de todo mundo, uni-vos" não exclui ninguém, nem em termos de nacionalidades nem em termos de etnias ou de raças. Contudo, uma é a dinâmica de uma estratégia fundada estritamente na situação de interesses exclusivamente de classe; outra é a dinâmica na qual o horizonte mais largo estabelece uma síntese que comporte todos os interesses, valores e aspirações que componham o concreto como uma "unidade no diverso". Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente, que só podem se recompor em uma unidade mais complexa, uma *sociedade nova*, por exemplo. Aí está o busílis da questão no plano teórico político revolucionário. Se além da classe existem elementos diferenciais revolucionários, que são essenciais para a negação e a transformação da ordem vigente, há distintas radicalidades que precisam ser compreendidas (e utilizadas na prática revolucionária) como uma unidade, uma síntese no diverso (FERNANDES, 2017, p. 85).

O autor vai colocar raça e classe enquanto *estruturas distintas* e, por isso, com dinâmicas, em suas estratégias de luta, também distintas. Os complexos parciais são, de fato, estruturas distintas, no que tange as suas relativas autonomias, sobretudo entre si. A distinção central dos complexos parciais em relação ao complexo total, que é a classe, diz respeito ao nível de complexidade. Não podemos esquecer que os complexos parciais também não são distintos entre si, em essência, já que possuem a mesma substância e, sendo assim, são consubstanciais.

Por fim, a verdade é que estes complexos parciais, ***são e não são estruturas distintas, ao mesmo tempo***, seja na relação entre os diferentes complexos parciais, seja na relação de cada um dos complexos parciais com o complexo total. No exato sentido de que todos os complexos parciais, enquanto momentos da classe, em incessante relação entre si, conformam a classe e, a classe, por sua vez, é a síntese destes complexos parciais em relação. Por isso, mais uma vez, tais estruturas específicas, para nós, são o próprio ser da classe trabalhadora.

O autor coloca que o "busílis da questão no plano teórico político revolucionário" é que "além da classe", ou seja, fora dela, "existem elementos diferenciais revolucionários". Também, neste exato sentido, temos diferenças com a exposição. Contudo, apesar de tais

ruídos, que para nós não são menores, o autor apresenta um exemplo prático que é bastante revelador, acerca de uma possível greve de operários e como o fator racial pode ser potencializador da luta da classe trabalhadora:

> Um exemplo pode ilustrar o raciocínio. Os operários podem interromper um movimento porque conquistaram o aumento do salário, a introdução de comissões no local de trabalho, a readmissão de colegas demitidos, liberdade de greve e de organização sindical etc. Não obstante, os trabalhadores negros poderão ter reivindicações adicionais: eliminação de barreiras raciais na seleção e promoção dentro da fábrica, convivência igualitária com os colegas, supressão da condição de bode expiatório na repressão dentro da fábrica e fora dela, acesso livre às oportunidades educacionais para os filhos etc. (FERNANDES, 2017, p. 85-86).

Continua o autor:

> A moral da história é que, embora o trabalho seja uma mercadoria, onde há uma composição multirracial nem sempre os trabalhos iguais são mercadorias iguais... Nas lutas dentro da ordem, a solidariedade de classe não pode deixar frestas. As greves e outras modalidades de conflito, que visam o padrão de vida e as condições de solidariedade para o trabalhador, não podem admitir a reprodução das desigualdades e formas de opressão que transcendem à classe (FERNANDES, 2017, p. 86).

Até aqui, dois elementos nos saltam aos olhos: o fato de que as formas de opressão ***transcendem*** à classe é o primeiro. Ainda que alguns sistemas de opressão possam ter existido antes do capitalismo, como o patriarcado, e possam perdurar para depois dele, como o racismo[424] – enquanto estivermos nesta sociedade, estes sistemas estarão inevitavelmente combinados com o sistema de exploração capitalista, como bem descrito pelo próprio autor no exemplo acima. O risco de colocar tais sistemas de opressão *para além* dos problemas da classe e não enquanto problemas ***da*** própria classe é que, desta forma, as reivindicações dos trabalhadores negros passam a ser "*adicionais*", como no exemplo da greve operária citado pelo autor. Este é o segundo elemento. Para nós, as pautas específicas dos trabalhadores negros, devem ser também, as próprias pautas da classe, não adicionais. Junto com Angela Davis, assumindo muitas vezes a prioridade política, como vimos. Mas, neste complexo caminho de busca pelas mediações entre raça e classe, temos acordo com muitas das reflexões propostas pelo pensador da "Escola de São Paulo", mas não podemos nos furtar de buscar realizar uma análise crítica. Vejamos:

[424] Estigmatizações e práticas discriminatórias que advém do "nascimento da modernidade, que, como vimos, tem origem na acumulação primitiva, teve na violência da expropriação econômica e racial uma importante arma para transformação das relações sociais capitalistas. A violência desempenhou papel fundamental na construção da sociedade burguesa, tanto através da proletarização de milhares de camponeses europeus e na escravização de ameríndios e africanos nas Américas, como pela colonização de quase todo continente africano. Mas contou acentuadamente com auxílio da razão, que foi eternizada como único instrumento que trouxe à luz uma nova ordem social, uma sociedade de iguais que romperia com todas as bases da velha ordem decadente." (SILVA, 2012, p. 43).

> Esse não é, porém, o argumento mais importante. A classe é, para o proletário, a formação social que organiza o seu confronto com a ordem. O essencial não é o "melhorismo", a "reforma capitalista do capitalismo". Mas, a eliminação da classe, do regime de classes e da sociedade organizada em classes. Em sociedades de origem colonial há elementos de tensão que tornam algumas categorias de proletários mais radicais e revolucionários que outras. Quer para as transformações dentro da ordem, quer para a revolução contra a ordem, tais elementos de tensão são cruciais para a radicalização e a tenacidade dos movimentos sociais proletários. Isso não quer dizer que todo o negro poderá ser um militante proletário mais firme e decidido que os demais. Quer dizer que a raça é uma formação social que não pode ser negligenciada na estratégia da luta de classes e de transformação dentro da ordem ou contra a ordem, que há um potencial revolucionário no negro que deve ser despertado e mobilizado. (FERNANDES, 2017, p. 86).

Em nossa humilde opinião, e com todo respeito ao mestre – o que pressupõe inclusive 483rata-lo criticamente, sendo este o mínimo esperado por um marxista – o autor apesar de propor reflexões fundamentais para o problema, apontando de conteúdo que o problema do negro deve ser um problema da classe e, que o complexo racial não pode ser negligenciado na estratégia da classe trabalhadora na luta de classes, cai em pequenas armadilhas, expressando um conteúdo que coloca o problema do negro não como um problema da classe, mas enquanto um problema externo, que deve ser recolhido por esta, enquanto um problema igualmente seu também.

Para nós, estes problemas do negro, já são, ou devem ser, em si mesmos, problemas da classe trabalhadora brasileira, na medida em que são consubstanciais entre si. A classe, por sua vez, já nasce atravessada pela divisão racial do trabalho.[425] Ainda que a legalidade própria do complexo racial faça com que ele ganhe relativa autonomia da classe trabalhadora, este complexo ainda segue possuindo a sua dimensão consubstancial e, neste sentido, Florestan Fernandes (2017, p. 87) vai concluir seu texto apontando que:

> Uma coisa é jogar contra o capital o dinamismo negador de classe contra classe. Outra coisa é jogar contra ele todos os dinamismos revolucionários que fazem parte da situação global. O negro acumulou frustrações e humilhações que tornam incontáveis os seus anseios de *liberdade, igualdade e fraternidade*. Ele não pode dar a outra face. É tudo ou nada. Ou rebeldia ou capitulação. Ou democracia para valer ou luta contra os grilhões, agora ocultos por uma pseudodemocracia (FERNANDES, 2017, p. 87, grifo nosso).

[425] "[em] nossa história econômica houve uma coincidência entre a divisão social do trabalho e a divisão racial do trabalho. Mas através de mecanismo repressivos ou simplesmente reguladores dessas relações ficou estabelecido que, em certos ramos, os brancos predominassem, e em outros, os negros e os seus descendentes diretos predominassem. Tudo aquilo que representava trabalho qualificado, intelectual, nobre, era exercido pela minoria branca, ao passo que todo subtrabalho, o trabalho não qualificado, braçal, sujo e mal remunerado era praticado pelos escravos, inicialmente, e pelos negros livres após a abolição." (MOURA, 1988b, p. 72). Ver também em: MATOS, Marcelo Badaró. **Trabalhadores e sindicatos no Brasil.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.

Todos os dinamismos revolucionários (para nós, complexos parciais), que fazem parte da situação global – e a questão negra se encontra aqui para o autor – são apresentados como *outra coisa*, diferente do dinamismo negador de classe contra classe. Para nós é justamente a síntese de todos esses dinamismos revolucionários, ou complexos parciais, que em incessante relação entre si, se expressam enquanto o próprio "dinamismo negador de classe contra classe". Este é o limite da citação do autor[426].

Os complexos parciais de oprimidos, também são essenciais. Estes, em primeiro lugar, garantem um sentido mais profundo para a vida de seus membros. Sentido pelo qual recuperam, em partes, a sua humanidade e, por isso, conseguem sobreviver. Pessoas que buscam numa determinada coletividade, uma identidade própria e, reconhecem no outro, uma mesma história de vida, encontrando e gerando empatia – elemento chave para sobrevivência física e psicológica perante a barbárie capitalista diária. Ao procederem de tal forma, criam uma rede própria de significantes e significados, seus nexos, propósitos e motivações particulares, próprios do pequeno complexo ou grupo. Este processo é "contra desumanizante" e por isso, progressista em si, mas apresenta um limite. O inimigo – o capitalismo – exige um adversário ainda maior, mais poderoso que o nosso próprio complexo parcial e, por isso, exige, portanto, que ele seja revolucionário, universal, tal qual nosso inimigo.

Este salto de qualidade – isto é, passar a se identificar enquanto *complexo total classe trabalhadora* – por um lado, parece ameaçar a existência do grupo (no nosso caso, do complexo racial) e, claro, isso assusta os sujeitos que compõe este grupo. Pois, o doloroso processo de rompimento com a dimensão individual *inferiorizada* – que deixou marcada de forma tão profunda a subjetividade negra – quando é, de fato, finalmente rompida, gera uma enorme sensação de bem-estar nestes indivíduos, pois, finalmente descobrem que as suas dores, que o acompanharam desde a mais tenra infância, na verdade, não são só suas. Está nesta identificação

[426] Prestamos aqui a nossa homenagem a memória deste coerente revolucionário, sempre tão atento para a determinante questão racial brasileira, inclusive como um dos pressupostos, seja da revolução "dentro da ordem" ou "contra a ordem". Sobre este precioso assunto, recomendamos a leitura do artigo de Clóvis Moura sobre Florestan Fernandes, intitulado "Florestan Fernandes e o negro: uma interpretação política". Nesta análise Moura nos apresenta inclusive a disputa que este revolucionário travava dentro do Partido dos Trabalhadores, com os limites deste em torno desta questão do negro. Segundo Moura: "Esta preocupação de Florestan Fernandes com a dimensão política para o problema étnico, especialmente as relações negro e branco é que o coloca num nível radical na solução do mesmo. Ele não aceitava as teses tradicionais segundo as quais a solução desse problema estava embutida apenas no problema das classes sociais. Acreditava que o problema era mais abrangente, complexo e profundo." E mais: "Florestan Fernandes é um marco na trajetória dos acadêmicos que querem fazer política, sempre coerentes com seus princípios, preocupados com as populações etnicamente discriminadas, especialmente o negro. Florestan Fernandes jamais usou o seu saber para defender os privilegiados, os corruptos, os mistificadores. Num momento em que tantas máscaras estão caindo, o exemplo de Florestan Fernandes é dignificante pela coragem e coerência, mas, acima de tudo nesses tempos de inversão de valores, pela sua honestidade intelectual." em: http://www.grabois.com.br/portal/especiais/149038-42869/2014-01-14/artigo-florestan-fernandes-e-o-negro-uma-interpretacao-politica. Acesso em: 20/11/2017. Disponível

da dor uma particular e potente forma de se redescobrir ser humano, na dor do outro, que é a mesma que a sua. Em última instância, no outro, no coletivo de outros que tem as mesmas dores que você. Quando estas múltiplas dores se equalizam... quase desaparecem... No grupo o indivíduo se sente potente, já que sua capacidade não termina mais nele mesmo. Toda grupalização tem sua dimensão poética, mais profundamente humana.

Este grupo vai se organizar, se estruturar, cada vez mais. Identificar seus inimigos e algozes, também vai atacar e também vai defender, resistir! Farão isso sempre juntos, mediados pela afetividade. E isso é importante. É neste sentido que, colocar em risco a existência daquilo que te reumaniza pode não parecer uma boa escolha. "Talvez seja melhor ficarmos aqui mesmo, onde agora é aconchegante e acolhedor... entre os nossos, que entendem as nossas dores e frustrações". Romper com a identificação e "amor" pelo algoz (pele negra, máscaras brancas) e, ao mesmo, com a autoanulação e o auto-ódio permanente (complexo de inferioridade) é genuinamente complicado. Por isso, uma vez realizado este primeiro salto da consciência, da passividade para a consciência racial, mediado pela revolta, é igualmente difícil abrir mão desta importante conquista. "Enfim a consciência racial! Sou negro, e agora, tenho orgulho disso! Não sofro mais! Daqui não saio... daqui ninguém me tira!".

Contudo, como vimos, a estagnação nesta etapa da consciência[427] tem suas consequências que, na particularidade da consciência racial, desembocam no *mito da positividade*. Se aceitar enquanto apenas mais um dos complexos parciais de um complexo ainda maior, total, pode parecer significar um *novo autoapagamento identitário*, agora conscientemente grupal. Perto da *imensidão heterogênea* de um complexo de complexos como a classe trabalhadora, onde um determinado complexo parcial seja apenas mais um, dentre vários outros, pode parecer *um risco muito arriscado de correr* e, por isso, muitos preferem se manter onde estão. O problema é que, assim, acabam por contribuir para a sua própria não libertação, não emancipação.

Neste sentido, podemos afirmar que, todos os complexos parciais, não se enxergando enquanto parte da classe – e, juntos e articulados, enquanto a própria classe – sempre vão se sentir *secundarizados* em relação à totalidade (este sentimento só é possível, justamente por

[427] A forma da consciência de classe *em si* também é conhecida como "consciência sindical". Segundo Iasi (2011, p. 32-33): "Quais seriam as consequências de uma estagnação nessa etapa da consciência? São muitas as manifestações, como o corporativismo, o carreirismo e a burocratização. A consciência volta a ser espectadora passiva de forças que não controla, vive uma realidade da qual desconhece as raízes e o desenvolvimento, acabando assim submetida por ela, ainda que mantenha na forma os elementos questionadores da segunda forma de consciência".

não se entenderem enquanto a própria classe. Por isso, tal sentimento, faz tanto sentido quanto uma pessoa se sentir secundarizada pelo seu próprio alter-ego[428]), ainda que respeitada sua legalidade própria, seus valores e sua história.

Mas o outro lado disso, para nós, parece ser de fato, ainda mais ameaçador, como já vimos exaustivamente no exemplo do "nacionalismo cultural" e sua relação com o capitalismo. Já que todas as conquistas do grupo ou complexo parcial podem cair em becos sem saída e, assim, acabarem *retrocedendo ou até mesmo sendo destruídas*, muito pelo fato deste complexo parcial conhecer apenas parte de si mesmo, universalizando em si a pequena particularidade deste complexo parcial o qual faz parte, que por sua vez, também é parte, isto é, parte de um complexo total, único capaz de contrapor, de fato, a ordem vigente.

É deste modo que cada complexo parcial só existe, *em si* mesmo, enquanto *potencial* transformador, ou seja, enquanto *germe* de transformação que ainda precisa se desenvolver e que, portanto, só se realiza plenamente, inclusive *para si* próprio, na relação com os outros complexos parciais e, logo, com o complexo total, que se impõe enquanto momento predominante, determinante. Determinação, aqui, não significa "determinismo"[429], no sentido de exclusividade "monocausal". Por isso mesmo, negar a sua necessária e incessante relação com o complexo total, se mantendo isolado enquanto grupo, inviabiliza a sua própria plena realização enquanto *complexo parcial*.

Todas essas conquistas, de cada complexo parcial, só podem fazer sentido se qualquer uma delas que já foram conquistadas, puderem ser permanentes e não revertidas a cada virada conjuntural. Sendo assim, é preciso vislumbrar alguma maneira, realmente plausível, de garantir a plena realização desses interesses imediatos e históricos. Para nós, só existe um complexo capaz de jogar pelos ares toda essa ordem que trava tais interesses. Apenas um complexo, total, que sintetize toda a exploração e opressão sofrida ao longo dos séculos, através

---

[428] Tal fenômeno pode ser imaginável através de um ser negro, que nega a si próprio a sua condição de negro e, assim, se "enxerga" branco, através de mecanismos ideológicos. E, sendo assim, só poderia sentir seu ser negro "secundarizado" pelo seu ser, ou máscara, branca, ao detectar conscientemente esta contradição. Neste ponto, já estariam dadas as condições germinais para o início do doloroso processo de se conscientizar da sua própria negritude.

[429] Ao falar da recorrente crítica ao campo marxista enquanto "determinista econômico", Mauro Iasi rebate citando uma famosa, porém, muitas vezes esquecida, carta de Engels a Bloch: "Esta seria a base material para a ação humana, mas mesmo a base material definida nesta complexidade não pode ser reduzida ao papel de "único fator" determinante. Como o próprio Engels completa: trata-se de um jogo de ações e reações entre todos esses fatores (formas políticas, jurídicas, ideológicas, religiosas etc. e econômicas), no qual, através de toda uma multidão de acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la inexistente ou subestimá-la), acaba sempre por impor-se, como necessidade, o momento econômico.". (IASI, 2014, p. 101).

dos mais diversos complexos parciais, numa unidade do diverso. Que, ao se levantar, destrói toda a estrutura existente que o esmaga. Somente essa poderosa síntese pode subverter a ordem.

A classe trabalhadora é esse grande complexo de complexos. Que, por sua vez, só existe na realização prática de seus vários complexos parciais; e, só se realiza materialmente enquanto classe no movimento relacional destes. Só tem existência enquanto classe, pela forma específica, parcial e particular, através da qual, esses diferentes grupos ou complexos parciais experimentam e vivem a realidade dessa totalidade, de ser a própria classe, em suas próprias peles, literal e cotidianamente. Respeitando as diferentes centralidades que cada um destes complexos possui frente à contradição fundamental do capital. Sem hierarquiza-los deste ponto de vista, pois, como já dissemos, a centralidade determinante só pode ser de algo que expresse a totalidade política dessa negação.

Sabendo quem é o sujeito, cabe a nós saber tratar, enquanto prioridade política, o que for prioridade política, bem como o exemplo que utilizamos da condição de vida, imediata e histórica, da parcela mais explorada e oprimida da classe trabalhadora brasileira, o segmento negro ou, o complexo racial. Porém, sempre em relação com os outros complexos, para somente assim, classe trabalhadora ser. O cruzamento dessas várias redes de significantes e significados; nexos; interesses imediatos e históricos gera algo novo, maior, mais espesso, mais forte e mais bonito, também porque mais preto. Todo o medo da destruição de um determinado complexo parcial, ganha nova dimensão e novo sentido, sentido amplamente coletivo, totalizante e revolucionário e, por isso, efetivamente histórico. Segundo Ianni (1972, p. 255):

> Nos países latino-americanos, os atuais problemas raciais podem ser melhor compreendidos quando examinados à luz dos requisitos estruturais da sociedade de classes em transformação. A despeito das variações nacionais – devidas às heranças e tradições étnicas raciais ou culturais, ao nível de expansão e à persistência do regime escravocrata, aos tipos de economias constituídos – é inegável que os significados das tensões raciais surgidas nesses países se encontram determinados pelo sistema capitalista em desenvolvimento. As manifestações de preconceito, tais como as barreiras raciais, os estereótipos ou as ideologias raciais, são fenômenos que exprimem situações reais de contato entre grupos diversos; mas eles não são inteligíveis a não ser quando a análise ultrapassa essas manifestações fenomênicas e atinge as suas raízes, que não são étnicas, raciais ou culturais, ainda que se exprimam nessa esfera (IANNI, 1972, p.225).

É por isso que a classe se encontra no centro desta luta, já que esse complexo de complexos, um complexo total, é a expressão sociopolítica máxima e mais bem acabada do polo oposto ao capital – inimigo em comum, de todos e todas nós – que atravanca o desenvolvimento particular de cada complexo parcial, logo, o desenvolvimento geral da humanidade e por isso, dizemos mais uma vez, precisa ser superado o quanto antes, para que

essa unidade universalizante que é a classe possa, um dia, se explodir na mais rica e bela diversidade do gênero humano.

A classe trabalhadora é, portanto, o sujeito histórico dos nossos tempos, porque, mesmo sendo uma classe particular da sociedade, reúne as condições de representar os interesses gerais da humanidade. É por isso que Marx vê nas classes os sujeitos das transformações históricas, como *mediações* das contradições estruturais que amadurecem no interior de cada sociedade. E, no caso particular da sociedade capitalista, esta classe, como já dissemos, é o proletariado. Dito isto, se impõe a pergunta, e Marx (apud IASI, 2011, p. 115) a formula, respondendo didaticamente:

> Onde existe então (...) a possibilidade positiva de uma emancipação [humana]? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, uma classe que seja a dissolução de todas as classes (grifo nosso).

Assim, a classe trabalhadora se constitui como o germe do mundo novo, em vias de ser plenamente emancipado – apenas enquanto possibilidade, sendo então necessário agir politicamente neste mundo. Neste exato sentido, a classe trabalhadora é a nossa casa, momentaneamente, "apenas" enquanto for necessário combater a sociedade desumanizante do capital e os seus vestígios no socialismo, para que a classe, somente assim, se exploda na mais rica e bonita diversidade do gênero humano, explodindo consigo também as raças – que já não existem biologicamente falando –, e, na possibilidade de um momento histórico que supere a pré-história da humanidade, sua dimensão social e política perderia igualmente seu sentido.

5.8. Apontamentos iniciais sobre a chave teórica "raça em classe" e o debate da construção da categoria

A realidade não se apresenta à consciência, em sua totalidade, de imediato. É necessário método para compreendê-la. É determinante buscar essa totalidade através de sucessivas aproximações, abstrações, contradições e mediações, na tentativa de captar o movimento desse todo enquanto algo que está vivo, que é, portanto, complexo, contraditório e, sempre em movimento. Por isso:

> A reflexão deve observar, deve examinar essa realidade, o fato, o acontecimento que está em questão e tratar de basear a compreensão global, que implica em compreender o fato como um todo que seja vivo, não como um todo que está dissecado numa

> anatomia, numa fotografia, numa sincronia. Mas um todo que se apresenta tanto quanto possível vivo. (IANNI, 2011, p. 397).

A busca é refletir sobre a realidade para melhor compreendê-la e assim poder criar as condições de transformá-la. Não uma busca pela criação de um conjunto de conceitos e categorias a priori que, pretensamente expliquem o movimento do real, ou seja, que antecedam uma sólida reflexão acerca do movimento do real, primeiro num processo de análise teórica e, posteriormente enquanto síntese e, aí sim, um concreto pensado. A construção da categoria é ponto de chegada e não de partida, para somente depois virar ponto de partida. A reflexão que busca a compreensão da realidade em sua totalidade, tem na caça pelas mediações, um processo que acaba por revelar a própria realidade em algumas categorias explicativas, e não o contrário:

> A construção da categoria é, a meu ver, um desfecho, é a síntese da proposta de Marx, isto é, como se explica cientificamente um acontecimento, como se constrói a explicação. Na medida em que a explicação se sintetiza na categoria que poderíamos traduzir em "conceito", numa lei, então a construção da categoria é por assim dizer, o núcleo, o desfecho da reflexão dialética; explicar dialeticamente e construir a categoria ou as categorias que resultam da reflexão sobre o acontecimento que está sendo pesquisado. Essa proposta implica em que o pesquisador se coloque diante do fato, sempre interrogando o fato sobre todos os aspectos, sobre todas as perspectivas. E, como já foi dito várias vezes, partindo do reconhecimento, não é uma presunção, a priori, mas do reconhecimento, de que o fato não se dá a conhecer imediatamente. A realidade é complexa, é heterogênea, é contraditória; apresenta diversas facetas, diversas peculiaridades. Se revela sobre diferentes partes (IANNI, 2011, p. 397).

O trabalho da reflexão obstinada e comprometida, em seu processo, constrói, literalmente, categorias. E assim o faz justamente porque, ao percorrer um caminho que vai se revelando em partes, em momentos, se faz necessário, portanto, ir montando as peças, como se fosse um grande quebra-cabeça, realizando teoricamente, através da abstração, as necessárias articulações dessas partes que se relacionam incessantemente entre si. Somente assim é que novas categorias podem emergir, como resultado desta reflexão sobre o real, se tornando ferramentas explicativas para o próprio real.

> O compromisso do pensamento com o pensado é muito grande e isso, que é bastante geral na história das Ciências Sociais, é particularmente fundamental no pensamento dialético, é por aí que nós chegamos à construção da categoria. A categoria se constrói, as categorias se constroem pela reflexão que, ao mesmo tempo em que vai articulando as relações, os processos das estruturas que constituem o seu objeto, essa reflexão confere ao objeto uma nova realidade; entra na constituição do objeto. A mercadoria que Marx inventou, ninguém inventou. Quer dizer, essa leitura de Marx, essa maneira de ver de Marx, é claro que o coloca como um autor que não é um materialista de que se fala habitualmente. Ele de fato confere uma preeminência excepcional ao pensamento, à reflexão, à categoria. Mas ao pensamento, à reflexão, à categoria que sempre toma em conta a História e nunca se descola da História, nunca abandona a História. Mas também não cai na proposta de imaginar que a História se mostra a todos nós e que é só olhar a História que se aprende tudo. Não. A História também precisa ser trabalhada, precisa ser interrogada, precisa ser verificada, e o conhecimento resulta desse diálogo, dessa batalha (IANNI, 2011, p. 404).

É preciso dizer: Marx não "inventou" a mercadoria. Na verdade, "inventou" um método capaz de captar na coisa em si a suas próprias particularidades e determinações. Isto só é possível através de um método totalizante, pois, ao olhar somente a particularidade da coisa, se conhece apenas parte da coisa. Octávio Ianni (2011) vai seguir a sua reflexão acerca da construção das categorias, utilizando como exemplo o caminho o qual já havíamos apontado no primeiro capítulo, sobre como Marx (2013), utilizando o método, vai refletir sobre a mercadoria, a menor parte da sociedade capitalista, e o como, com o passar do tempo e desenvolvimento do próprio objeto analisado, este torna-se cada vez mais complexo. Ou seja, o concreto, que é síntese de múltiplas determinações, ao se tornar mais desenvolvido, impõe assim, para que a categoria dê conta de explicar o movimento do real, que esta precisa também se complexificar; ser mais concreta para expressar essa maior complexidade:

> As categorias simples são expressões de relações em que o concreto, ainda não desenvolvido, pode realizar-se sem ter ainda dado origem a relação ou conexão mais complexa que encontra a sua expressão mental na categoria mais concreta. Enquanto que o concreto mais desenvolvido deixa substituir, nessa mesma categoria, como uma relação subordinada. Ele está se referindo à dialética do presente-passado e mostrando que essa mercadoria com a qual nos defrontamos, ela já está presente noutros momentos pretéritos. E ela se retém e se recria no presente. Agora, essa categoria por mais complexa, ela, por assim dizer, abre a possibilidade da compreensão das suas formas mais simples. Seja mercadoria, seja propriedade, seja o dinheiro, seja o capital, sejam várias outras categorias que constituem o modo capitalista de produção (IANNI, 2011, p. 405).

E conclui esta parte do raciocínio da seguinte maneira:

> Então, nós já traçamos o concreto pensado, que é a síntese das múltiplas determinações. Esse é o percurso de Marx no "Capital". Esse é o percurso de Marx no "18 Brumário". O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações. Logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento, um processo de síntese, um resultado. E não um ponto de partida. Apesar de ser um verdadeiro ponto de partida e, portanto, igualmente um ponto de partida da observação imediata e da representação. Ele diz o que é e o que não é. Ele está dizendo que não é porque é o resultado. E é porque contém essa perspectiva, aquela mercadoria que apareceu, na primeira fase do Capital, ela está na última fase. Ela não foi abandonada. A mercadoria continua a ser valor de uso. Até o fim. Apesar de que o valor de uso não explica a mercadoria. (IANNI, 2011, p. 405-406).

Octavio Ianni (2011) vai utilizar como exemplo, sobre o processo de construção de categorias, uma reflexão que muito nos ajuda na nossa própria reflexão acerca da relação dialética entre classe e raça, ou, da relação entre complexo total e complexo parcial. Segundo o autor:

> As categorias não podem ser transpostas simplesmente de uma para outra sociedade. Eu mesmo fiz várias vezes referências à África do Sul. Mas nós não podemos estudar a situação da África do Sul dentro de classes sociais. Tem que incorporar raças, cultura, além de classes. *Porque é uma sociedade capitalista, mas atravessada de uma*

> *multiplicidade racial e inclusive real que torna as classes complicadas. E, às vezes as classes ficam, vamos dizer, subordinadas a outras determinações como raça, como cultura*. E esses entes são particularmente importantes porque mostram como é possível explicar a África do Sul por raça, por cultura, etc. Eventualmente, em uma outra dimensão, quer dizer, quanto à categoria, não há dúvida que as categorias precisam ser recriadas. Agora, tem o seguinte: há categorias que encontram uma ressonância muito grande numa outra realidade. E outras que encontram uma ressonância muito precária. As categorias podem ser recriadas, mas com entonações diferentes (IANNI, 2011, p. 410-411).

Duas questões nos saltam aos olhos a partir desta citação. A primeira é que a realidade brasileira é também determinantemente atravessada pela dimensão racial, onde a categoria "raça" tem grande ressonância, ainda que necessite de entonações diferentes daquelas utilizadas para explicar a realidade sul-africana ou norte-americana. Segundo, como já vimos anteriormente, na reflexão sobre a realidade latino-americana, está claro que para Octavio Ianni (2011) a centralidade da classe é determinante e, o como essa relação muitas vezes aparece, fenomênicamente, enquanto questões de raça, questões culturais e etc. Essas questões para o autor, e para nós também, são reais, como ficou explícito nesta última citação, o que nos faz afirmar mais uma vez que a aparência é uma dimensão importante do real, é parte do real, só não expressa a totalidade do real.

Ou seja, a discriminação racial *é real*, existe, mas não é possível chegar às suas raízes sem compreender também (centralmente, mas não só) suas determinações econômicas e de classe. Porém, isso não impede que, ao mesmo tempo em que a raça é determinada pelas questões de classe e, sobretudo pelas questões econômicas, também seja muitas vezes, sobretudo no Brasil, determinante também, ainda que sem deixar de ser determinada. A aparência é a forma pela qual a essência se expressa. Portanto é necessário descer até as essências mais profundas e retornar à aparência.

É neste exato sentido, partindo desta centralidade da classe frente à contradição fundamental do capitalismo em relação aos outros complexos que a constituem – mesmo quando estes se confundem com a própria totalidade da classe – que, para tratar das questões referentes à luta antirracista sob uma perspectiva anticapitalista, trataremos agora, enquanto questões de "*raça em classe*", para nós, uma expressão singular da luta de classes brasileira.

Raça é uma categoria[430], classe também. Raça em classe é uma chave teórica que busca apresentar de modo condensado uma interpretação do como se relacionam as duas categorias

[430] Este mesmo autor, explicitando o objetivo da pesquisa marxiana, nos revela um boa caracterização do que seriam "categorias". Não sabemos ainda se é o caso de "raça em classe". De todo modo, vejamos como Netto coloca a questão: "Ora, o objetivo da pesquisa marxiana é, expressamente, conhecer "as categorias que constituem a articulação interna da sociedade burguesa". E o que são 'categorias', das quais Marx cita inúmeras (trabalho,

supracitadas, raça e classe. Busca sintetizar todo o conteúdo exposto acima neste trabalho, mas, que, centralmente, seja uma chave teórico-analítica: primeiro, que expresse a necessidade de um conjunto de mediações que fujam ao recorrente erro de cair em um dos dois polos extremos da análise – por um lado, na ilusória particularização, "*plenamente autônoma*", de um complexo parcial, no caso, o *complexo racial negro*, o retirando arbitrariamente do seu complexo total, a classe trabalhadora; bem como, pelo outro lado, na pretensa e esvaziada universalização desta classe, idealizada e mecanicamente apartada de suas determinações particulares e da relação permanente de seus complexos parciais que a constituem, enquanto seu próprio ser de classe. Esta separação arbitrária pode ser expressa sinteticamente na formulação "raça ***ou*** classe".

Segundo, ainda buscando ser mais preciso do que aquilo que vem sendo largamente utilizado – "raça ***e*** classe" – apesar de justa tentativa de mediação entre as perspectivas que tratam equivocadamente raça e classe como dois polos extremos, acaba caindo, ainda, em outro equívoco e, se expressando enquanto uma relação de exclusão – pois, para algo estar *ao lado* de alguma outra coisa, é pressuposto que, este algo, esteja *fora* desta outra coisa, enquanto "polaridades" ou estruturas distintas, ainda que "combinadas" ou "interpenetradas", onde as questões do complexo racial emergiriam enquanto "adicionais" às questões da classe, o complexo total. Numa relação onde a classe "trate" os problemas advindos do complexo racial, "igualmente" aos "seus", "enquanto seus", como se estes já não fossem seus próprios problemas de classe! Ainda que estejam ou possam estar, por variados motivos, politicamente separados. Por um lado, tal formulação acaba se aproximando da "igualdade" entre as "polaridades" (complexos) raça e classe (que na verdade são totalidades complexas de níveis diferentes), logo excluindo, apagando ou diminuindo a relação de determinação existente, abrindo margem para a noção de "hegemonia" da classe em relação à raça, podendo cair novamente, pelo outro lado, na separação absoluta e autonomizada da raça em relação à classe. Desta forma, se diferenciam na necessidade de buscar tratá-las conjuntamente, mas ainda partindo do pressuposto da separação. Ao tentar coloca-las em relação através das abstrações teóricas, corre-se o risco de cair na hierarquização e consequente moralização desta relação. A esta perspectiva chamamos "raça *e* classe".

---

valor, capital etc.)? *As categorias, diz ele, 'exprimem [...] formas de modo de ser, determinações de existência, frequentemente aspectos isolados de [uma] sociedade determinada' – ou seja: elas são objetivas, reais (pertencem à ordem do ser – são categorias ontológicas)*; mediante procedimentos intelectivos (basicamente, mediante a abstração), o pesquisador as reproduz teoricamente (e, assim, também pertencem à ordem do pensamento – são categorias *reflexivas*). Por isso mesmo, tanto real quanto teoricamente, as categorias são *históricas* e *transitórias*: as categorias próprias da sociedade burguesa só tem validez plena no seu marco (um exemplo: trabalho assalariado)" (NETTO, 2011, p. 46, grifo nosso).

Entretanto, para nós, *raça em classe* se constitui enquanto uma relação ***inclusiva***, ***não hierárquica***, e, do ponto de vista da centralidade, diferenciada e desigual, portanto, ***determinada.*** O complexo racial – com a sua relativa autonomia e legalidade própria – também pode ser determinante, ainda que sem deixar de ser determinado. Por isso, o complexo racial é parte ***integrante*** do ***complexo total que é a classe trabalhadora***. Seus problemas, questões e pautas políticas, devem ser entendidos enquanto problemas da própria classe. Esta, por sua vez, pela própria forma de desenvolvimento do modo de produção capitalista, é a negação mais completa ao sistema de opressões-exploração do capitalismo, portanto, é ela (a classe trabalhadora) o sujeito revolucionário, se apresentando enquanto uma totalidade articulada que se expressa como momento predominante.

Para nós, isso se traduz enquanto "raça *em* classe". Dito de outra forma: a chave teórica de raça em classe busca expressar a intrínseca relação entre a dimensão do complexo racial da classe trabalhadora com a totalidade da classe enquanto uma unidade no diverso, contudo, dentro de uma relação de centralidade e determinação por parte da classe, ou do complexo total. Ainda que esta relação se expresse fenomênicamente apenas enquanto questões isoladas dos diferentes complexos parciais, sobretudo do complexo racial, a determinação da classe enquanto sujeito político revolucionário se impõe enquanto centralidade na luta pela emancipação humana. Chegar a esta conclusão não pode nem deve pressupor reduzir, ou secundarizar, a também determinante dimensão da raça, sobretudo no Brasil, para pensar a nossa própria realidade, pois, como vimos, o que é determinado também determina o movimento do real, ainda que sem deixar de ser determinado.

Dito isto, *raça em classe*, é nosso ponto de chegada e, retornará em nossos próximos estudos, enquanto ponto de partida para a compreensão da questão racial dentro da sociabilidade política burguesa. Buscaremos dar prosseguimento a estas reflexões, sobretudo a partir do prisma da consciência; das suas formas e metamorfoses; da crítica à ideologia; bem como do debate da revolução brasileira e o lugar das lutas antirracistas nas estratégias da classe trabalhadora ao longo da história. Queremos saber, mais precisamente, acerca da relação entre a questão racial tanto com a estratégia democrático nacional, hegemonizada pelo Partido Comunista Brasileiro, tanto quanto a relação estabelecida com a estratégia democrático popular, hegemonizada pelo Partido dos Trabalhadores. Somente após este inventário é que poderemos tentar apontar, com alguma segurança, qual foi e qual deve ser o lugar das lutas antirracistas na estratégia da revolução brasileira, que precisamos construir desde já.

Conclusão

A crítica à ideologia do racismo nos exige estudá-lo em duas dimensões (sua materialidade histórica e sua manifestação ou expressão ideal) justamente por entendê-lo enquanto uma ideologia, partindo do pressuposto de que a ideologia é uma expressão ideal de uma determinada base material. Por isso, para destrinchá-lo, é preciso conhecer, por um lado, as suas bases ontológicas e, a partir daí, pelo outro, encontrar os ecos, nexos e expressões ideológicas que, uma vez mobilizadas praticamente – seja no campo da linguagem, do direito, da cultura e, sobretudo, na sua inseparável relação com a economia – lhes dão concretude funcional, isto é, a prova empírica da dimensão estrutural do racismo no funcionamento e organização da sociedade capitalista dependente brasileira. A isso, chamaremos de crítica à ideologia do racismo.

A função primordial da ideologia do racismo brasileiro é buscar apagar seus rastros históricos (fenômeno conhecido por nós como "mito da democracia racial"), mas, principalmente os rastros contemporâneos e, neste sentido, mais exatamente as suas mediações práticas, sobretudo no que tange a sua funcionalidade no processo de valorização de valor, eixo econômico central do modo de produção capitalista.

Ao realizarmos apenas uma leitura que enfatiza as continuidades do passado para o presente, sintetizada dentro de uma ideia de "herança escravista" que, por óbvio, existe, corremos o risco de ficarmos presos no momento ideal particularmente moralizante, tomando o ódio e o medo não só como os elementos fundantes do racismo, como vimos, mas também por protagonistas da permanência dele até os dias de hoje. Ou seja, aquilo que na prática cotidiana é altamente eficiente para a virtuosidade do ciclo do capital fica nublado, quase desaparece, e aparece apenas enquanto ojeriza naturalizada à classe trabalhadora, especialmente ao seu complexo racial negro, por parte da classe dominante, com rebatimentos inclusive dentro da própria classe trabalhadora. Apenas mais uma prova empírica da qualidade estrutural do racismo nesta sociedade.

Sabemos que as ideias da classe dominante são as ideias dominantes de uma determinada época histórica e que tais ideias serão compartilhadas pelo conjunto da sociedade. Entretanto, tal ojeriza, uma ideia, ou melhor, uma postura diante de um determinado contexto social, um juízo de valor sobre algo ou alguém não pode ser explicada por ela mesma. Fazer isso pode significar trilhar um caminho que acaba desembocando em determinismos e

generalizações perigosas, como vimos ao longo do trabalho, encontrando explicações que acabam por reforçar caminhos da própria ideologia do racismo que, por exemplo, buscou e ainda busca mobilizar argumentos biológicos, religiosos, climáticos, físicos e naturais, para justificar o injustificável.

Encontrar os nexos causais da ideologia do racismo é, portanto, necessário. Por isso, nos parece primordial lançar mão de procedimentos anti-ideológicos que sejam capazes de produzir respostas que desvelem, desinvertam, desnaturalizem aquilo que a ideologia do racismo busca apresentar enquanto fato pronto e acabado, justificado. Essa tarefa, em partes, é do campo da crítica.

Por isso, não podemos parar a análise na detecção e denúncia do discurso racista que falseia a realidade, nem daquele discurso que, cinicamente, é capaz de mobilizar fragmentos de verdades inseridos em retóricas globais que ocultam enquanto mostram, reafirmando por fim, visões de mundo aderentes com a manutenção da ordem das coisas exatamente como estão.

Devemos aprofundar o momento analítico até as determinações históricas e materiais do fenômeno, *desvelando as mediações práticas que permitem que o racismo se expresse enquanto uma ideologia de dominação racial à serviço da manutenção e aprofundamento da dominação de classe – justamente porque a questão não é apenas moral e cultural, ainda que seja também*. A dominação racial não pode aparecer autonomizada desta particular divisão social do trabalho e dos interesses antagônicos gerados por tal divisão, nem no seu passado escravista, tampouco no presente propriamente capitalista.

O medo, o ódio, o nojo e a ojeriza que acabam por se espraiar e passam a fazer parte da tradição, dos hábitos, dos costumes, ou seja, do senso comum de um determinado momento histórico – ou ainda, da primeira forma da consciência – estão muito bem fundamentados em particulares interesses econômicos, que precisam aparecer, ideologicamente, enquanto interesses gerais. É importante ressaltar que, do ponto de vista particular do complexo racial negro, em geral, os elementos que irão compor a sua subjetividade são a culpa, o auto ódio, vergonha e a sensação de inferioridade, dentro de uma dinâmica de busca por identificar-se com aquilo que lhe é apresentado/imposto pela sociedade capitalista enquanto padrão, norma e regra, isto é, o branco.

Por isso, a opressão não pode aparecer desconectada da exploração, ou seja, a prática da opressão está à serviço da exploração. Oprimir para melhor explorar. A questão é de como extrair mais mais-valia do conjunto de trabalhadoras e trabalhadores, brancos e pretos. A justificativa ideológica que permite explorar mais o complexo racial negro, rebaixando seus

salários (ou os mantendo na informalidade; marginalidade; cadeia ou vala), permite também, ao mesmo tempo, explorar mais o complexo total de trabalhadores e trabalhadoras, rebaixando os salários em seu conjunto. Além de fazer parte de um mecanismo de funcionamento político que contribui decisivamente para manter a classe trabalhadora separada, dividida, em grupos que aparentemente são politicamente divergentes e, muitas vezes, inimigos.

É neste exato sentido que nossa crítica à ideologia do racismo nos conduz para a inequívoca necessidade de superação das bases materiais que permitem que tais expressões ideológicas se manifestem e operem eficientemente, do ponto de vista prático, no movimento do real. Em poucas palavras, diríamos: é preciso superar a burguesia e o capitalismo para superar o racismo. Não existe uma ordem cronológica nesta afirmação. Esses são processos concomitantes.

Quem é o sujeito desta operação política? A raça! Mas o que seria a raça – uma invenção da modernidade – se não a própria classe, em sua dimensão mais afetada pelos efeitos destruidores e desumanizantes do capital? Por isso, o sujeito é a classe! Sim, a classe, que é a própria raça, com a sutil diferença de abrigar no seu interior mais alguns outros complexos, ou ainda, falando de outro jeito, mais um punhado de outros punhos cerrados, de oprimidos e explorados, de oprimidas e exploradas, isto é, de camaradas, conscientes da difícil tarefa de destruição do capitalismo. A esse tipo de relação, inclusiva e não hierárquica, chamamos de raça em classe. Como dissemos anteriormente, junto com Bertolt Brecht, é tudo ou nada... todos ou ninguém.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADI, Hakim. **Panafricanismo e comunismo: conversa com Hakim Adi.** Entrevista realizada por Selim Nadi publicada originalmente em Période. Tradução de Maria José Sarabando, 2017. Disponível em: http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/panafricanismo-e-comunismo-conversa-com-hakim-adi. Acesso em: 05/02/2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Apresentação. Dossiê: marxismo e questão racial. In: **Revista da Boitempo – Margem Esquerda,** n 27. 2º semestre. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. Racismo. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes;GONZAGA, Alvaro de Azevedo; FREIRE, André Luiz (coord.). **Tomo**: Teoria Geral e Filosofia do Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/92/edicao-1/racismo. Acesso em: 05/03/2018.

_____. Estado, direito e análise materialista do racismo. In: KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto; AKAMINE JUNIOR, Oswaldo; MELO, Tarso de (org.). **Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas.** São Paulo: Editorial Dobra, 2015.

ALONSO, Angela. **Flores, votos e balas**: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88). Companhia das Letras: São Paulo, 2015.

ALONSO, Rafael Affonso de Miranda. Verbete In: **A Latinoamericana**: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. Editora Boitempo: São Paulo, 2006.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação).** In: ADORNO, Theodor W. et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007 [1996].

ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens do capitalismo.** Entrevista realizada por Azul Picón, Tatiana Cozzarelli y Gastón Gutiérrez. Traduzido da publicação original na revista argentina Ideas de Izquierda. N. 32, ago. 2016. Disponível em: http://www.esquerdadiario.com.br/Entrevista-com-Kevin-B-Anderson-Marx-nas-margens-do-capitalismo. Acesso em: 02/09/2017.

ARISTÓTELES. **A Política.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afroncentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadoraSão Paulo: Selo Negro, 2009.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África II / África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

BARRETO DA SILVA, Renato. **A Casa do Jongo**: uma forma de reafirmação da arte jongueira / Aline Oliveira de Sousa, Renato Mendonça Barreto da Silva, 2014.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. [1940]

BERNAL, Martin. **Atenea Negra**: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica Barcelona: Critica, 1993 [1987].

BLACKBURN, Robin. Por que segunda escravidão?. In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (org.). **Escravidão e capitalismo histórico no século XIX**: Cuba, Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BRASIL, **Decreto-lei nº 7.967 de 18 de setembro de 1945**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del7967.htm. Acesso em: 15/10/2022.

CABRAL, Amílcar. **Alguns princípios do partido.** Lisboa: Editora Seara Nova, 1974.

CALLINICOS, Alex. **Capitalismo e Racismo.** Traduzido por Rui Polly, 2000. Disponível em: http://www.iesc.ufrj.br/cursos/saudepopnegra/ALEX%20CALLINICOS_Capitalismo%20e%20Racismo.pdf. Acesso em: 24/03/2017.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares.** Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1958.

CARONE, Iray. A dialética marxista: uma leitura epistemológica. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (org.). **Psicologia social: o homem em movimento.** 8.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

CASTELO, Rodrigo. **O social-liberalismo**: uma ideologia neoliberal para a "questão social" no século XXI. 2011. 379f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CHADAREVIAN, Pedro Caldas. **Existe uma teoria econômica da discriminação?** / Programa de Pós-Graduação em Economia Aplicada - FE/UFJF, 2009.

_____. Os precursores da interpretação marxista do problema racial. **Crítica Marxista**, v. 24, 2008, p. 73-92.

CHIAVENATO, Julio José. **O negro no Brasil**: da senzala à Guerra do Paraguai. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil.** São Paulo: Cortez, 2014.

COELHO, Liliane Cristina; SANTOS, Moacir Elias. A escrita da história do Egito Antigo. **NEARCO - Revista Eletrônica de Antiguidade.** ano VII, n. I, 2014, p. 260-284.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Cultura e sociedade no Brasil**: ensaios sobre ideias e formas. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. Sobre os Textos. In: COUTINHO, Carlos Nelson; NETTO, José Paulo (org.). **Socialismo e democratização**: escritos políticos 1956-1971. György Lukács. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

COUTINHO, Eduardo Granja. **Velhas histórias, memórias futuras**: o sentido da tradição em Paulinho da Viola. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2011.

CRUZ, Ana Cristina Juvenal da; ABRAMOWICZ, Anete; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. A pesquisa sobre criança e infância no Projeto UNESCO. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 9, n. 2, 2015, p. 321-345.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **As mulheres negras na construção de uma utopia.** 1. Anais [...]. Jornada Cultural Lélia González: Centro de Cultura Negra do Maranhão: São Luiz, 1977. Disponível em: https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/. Acesso em: 26/10/2022.

DHAVAMONY, Mariasusai. Relatório da Índia: O Sistema de castas. In: DAVIES, A.; DUSSEL, E.; ELIZONDO, V. (org.). **A igreja e o racismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

DIAS, Marcelo. **Relatório Parcial da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra no Brasil OAB/RJ.**Rio de Janeiro: Mavi, 2016.

DOBB, Maurice. Uma réplica. In: HILTON, Rodney et al (org.). **A transição do feudalismo para o capitalismo.**Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p.71-83.

_____. Do feudalismo para o capitalismo. In: HILTON, Rodney et al (org.). **A transição do feudalismo para o capitalismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p.209-214.

DONADONI, Sergio. O Egito sob dominação romana. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África II / África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

EAGLETON, Terry. **Ideologia.** Uma introdução. Tradução: Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Boitempo, 1997.

_____. **Marxismo e crítica literária**. Tradução: Matheus Corrêa.São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos.** Editora Zahar: Rio de Janeiro, 1994.

ESCORSIM, Leila. **Mariátegui**: vida e obra.São Paulo: Expressão Popular, 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução: Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os condenados da terra.** Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS, Marcio. **Classe e raça no pensamento de Clóvis Moura**, s/d.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FERNANDES, Florestan. Luta de raças e de classes. In: **Significado do protesto negro.** / Florestan Fernandes. – 1.ed. – São Paulo: Expressão Popular co-edição Editora da Fundação Perseu Abramo, 2017, p.77-87.

_____. O que é revolução. In: PRADO JÚNIOR, Caio; FERNANDES, Florestan (org.). **Clássicos sobre a revolução brasileira.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p.45-122.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes:** no limiar de uma nova era, v. 2. São Paulo: Globo, 2008.

_____. **O negro no mundo dos brancos.** 2. ed. ver. São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA, Gracyelle Costa. **Raça e nação na origem da política social brasileira**: união e resistência dos trabalhadores negros. 2020. 291f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afroncentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009, p.37-69.

FREDERICO, Celso. "Afinidades eletivas" ou "relações perigosas", por Michel Löwy. **Revista Estudos Avançados** n. 29, v. 83, 2015, p.331-334.

FREITAS, Marcel de Almeida. O cotidiano afetivo-sexual no Brasil colônia e suas consequências psicológicas e culturais nos dias de hoje. **Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura,** v. 5, n. 9, 2011, p.63-68.

FREUD, Sigmund. **Psicologia de grupo e a análise do ego [1921].** Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, v.18 (1922-1929), 1976.

_____. **Compendio del psicoanálisis.** Obras completas, XXI. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores, 1955.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **A juventude negra brasileira e a questão do desemprego.** In: Conferência Anual do African Heritage Studies Assotiation. 2. Anais [...], 1979.
GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial.** 6. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci**: escritos escolhidos 1916-1935. COUTINHO, Carlos Nelson. (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GUERRA, Yolanda. A questão da razão em Weber. **Revista Serviço Social e Sociedade**. n. 42. São Paulo: Cortez, 1993, p. 21-67.

HARRISON, Linda. Sobre o Nacionalismo Cultural. In: **Todo poder ao povo! Artigos, discursos e documentos do Partido dos Panteras Negras.** Tradução: Gabriel Duccini. São Paulo: Raízes da América, 2017.

HIRANO, Sedi. **Casta, estamentos e classes sociais: introdução ao pensamento de Marx e Weber.** São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1974.

_____. **Pré-capitalismo e capitalismo.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1988.

HOBSBAWM, Eric. Do feudalismo para o capitalismo. In: HILTON, Rodney et al (org.). **A transição do feudalismo para o capitalismo.** Paz e Terra: Rio de Janeiro, 2004, p.201-208.

HOFBAUER, Andreas. Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, Jan., 2015, p. 153-191.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem.** 8. ed. São Paulo: Zahar, 1972.

IANNI, Octavio. **Escravidão e racismo.** 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1988.

_____. **Raças e classes sociais no Brasil.** 2ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1972.

_____. Dialética das relações raciais. **Revista Estudos Avançados**, n.18, v. 50, 2004, p.21-30

_____. A construção da categoria. **Revista HISTEDBR On-line,** Campinas, abr., 2011, p. 397-416.

IASI, Mauro. Alienação e Ideologia: a carne real das abstrações ideais. In: **Política, Estado e Ideologia na trama conjuntural.** São Paulo: ICP, 2017, p.85-112.

_____. **As metamorfoses da consciência de classe (o PT entre a negação e o consentimento).** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. O conceito e o "não conceito" de classes em Marx. In: **Ensaios sobre consciência e emancipação.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. **O dilema de Hamlet**: o ser e o não ser da consciência. São Paulo: Viramundo, 2014.

_____. Olhar o mundo com olhos de mulher? (a respeito dos homens e a luta feminista). In: **As ruas: poemas e reflexões pedestres.** São Paulo: ICP, 2014, p.121-143.

JAFFE, Hosea. **Del tribalismo al socialismo.** Buenos Aires: Ed. Siglo Veintiuno Editores, 1976.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos.** Tradução: Maria Lúcia Pinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2021.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Tradução: Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KERGOAT. Danièle. Dinâmica e Consubstancialidade das relações sociais. In: **Revista Novos Estudos. CEBRAP**, n. 86, 2010, p.93-103.

_____. O cuidado e a imbricação das relações sociais. In: HIRATA, Helena et al (org.). **Gênero e trabalho na França e no Brasil**: perspectivas interseccionais. São Paulo: Boitempo, 2016, p.17-26.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. 4. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

LENIN, Vladimir Ilitch, **Que fazer? Problemas candentes de nosso movimento.** Tradução Marcelo Braz. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LESSA, Sérgio. **Abaixo à família monogâmica!** São Paulo: Instituo Lukács, 2012.

LIGUORI, Guido. Estado e sociedade civil: de Marx a Gramsci. **Revista Novos Rumos**, ano 21, n. 46. São Paulo, 2006, p.4-10.

LOSURDO**,** Domenico. **Contra-história do liberalismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LOVEJOY, Paul. **Escravidão na África**: uma História de Suas Transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social II.** Tradução Nélio Schneider; Ivo Tonet; Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. **Revista Temas de Ciências Humanas**, São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

_____. **Socialismo e democratização**: escritos políticos 1956-1971. COUTINHO, Carlos Nelson; NETTO, José Paulo. (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Tradução: Maurício Santana Dias São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARINI, Ruy M**.** A Dialética da Dependência. IN: STEDILE, J.P.; TRESPADINI, R. (orgs.) **Rui Mauro Marini Vida e Obra**. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p.137-180.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Capitalismo e escravidão e a historiografia sobre a escravidão negra nas Américas. In: WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.9-23.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Capitalismo, escravidão e a economia cafeeira do brasil no longo século xix. **Sæculum – Revista de História**, *[S.l.]*, n. 29, 2013, p.289-321.

MARTINS, Caio. **Teoria dos novos movimentos sociais**: uma leitura crítica e sua influência no Brasil. 2016. 408f. Tese (Doutorado em Serviço Social). Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MARTINS, Lilian Al Chueyr Pereira; SILVA, Paulo José Carvalho; MUTARELLI, Sandra Regina Kuka. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. **Revista Memorandum 14**, abr. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2008, p. 09-24.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã.** Tradução: Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A Ideologia Alemã.** Tradução: Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **O Capital**: crítica da economia política - Livro I (o processo de produção do capital) São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Grundrisse**: Manuscritos econômicos de 1857-1858 (esboços da crítica da economia política). São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O Capital, capítulo VI inédito**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afroncentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações – Tomo I (até o século XVIII) Salvador: EDUFBA, 2009.

MELO, J. C. de. A ideologia da "new economic history". **Raízes: Revista De Ciências Sociais E Econômicas**, n. 2, v. 3), , 1983, p. 177–182.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MESZÁROS, István. **O poder da ideologia.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MOKHTAR, Gamal. Introdução Geral. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África II / África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

_____. **O marxismo e a questão racial**: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão / Carlos Moore – Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010.

_____. **Pichón**: minha vida e a Revolução Cubana. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

MOREIRA, Ramon de Novais. **Um projeto de brasil**: A ressignificação do racismo nos ditames do desenvolvimento capitalista brasileiro. 2014. 60f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Serviço Social) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2014.

MOREIRA, Ruy. Sociedade e espaço no brasil (as fases da formação espacial brasileira: hegemonias e conflitos). **Boletim Paulista De Geografia**, n. 83, 2017, p. 7–32.

MOURA, Clóvis. Escravismo, imperialismo, colonialismo e racismo. **Revista Afro-Ásia**, n. 14. São Paulo: Instituto Brasileiro de Estudos Africanos, 1983, p.124-137.

_____. **Rebeliões da Senzala**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, [1959] 1988.

_____. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988b.

_____. O racismo como arma ideológica de dominação. **Revista Princípios**, n. 34, ago./out., 1994, p. 28-38.

_____. **Dialética radical do Brasil negro.** São Paulo: Editora Anita, 1994b.

_____. **Dialética radical do Brasil negro**. 2. ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois co-edição com Anita Garibaldi, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. São Paulo: Autêntica, 2014.

_____. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 2003. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf. Acesso em: 20/09/2022.

MUSTO, Marcello. **O velho Marx**: uma biografia de seus últimos anos. São Paulo: Boitempo, 2018.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. **João Cândido**: o mestre sala dos mares. Niterói: Eduff, 2020.

NETTO, J. P. Apresentação. In: LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. "Razão, ontologia e práxis". **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 44, ano XV. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Lukács, o guerreiro sem repouso.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Introdução ao estudo do método de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NEVES, Victor. **Democracia e Revolução**: um estudo do pensamento político de Carlos Nelson Coutinho. 2016. 745f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

NIMTZ, August H. Prefácio. Marx e Engels sobre a Guerra Civil Americana: a 'concepção materialista de História' em ação. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Escritos sobre a Guerra Civil Americana.** São Paulo: Aetia Editorial e Peleja, 2020, p. 9-35.

NKRUMAH, Kwame. **Luta de classes na África.** São Paulo: Raízes da América, 2016.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Ninguém foge da própria história. In: POMPEU, Fernanda (org.). **Os efeitos psicossociais do racismo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP/ Instituto AMMA Psique e Negritude, 2008, 2008, p. 40-44.

PARRON, Tâmis. **A política da escravidão na era da liberdade**: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846. 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

PEREIRA, Luiz. **Classe operária**: situação e reprodução. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

REIS, José João. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, n. 28, , 1996, p. 14-39.

RODRIGUES, Cynthia. **Reflexões introdutórias acerca da relação entre feminismo e marxismo.** 2018. 162f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

RODRIGUES, Rian. **As transformações sociais brasileiras e as representações ideológicas no samba malandro de Wilson Baptista.** 2013. 61f. Trabalho de Conclusão Curso Especialização em Pedagogia Crítica da Educação Física) – Escola de Educação Física e Desportos, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SACHS, Érico. **Marxismo e luta de classes**: questões de estratégia e tática. Salvador: EGBA, 2010.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

SAID, I. R. Quadro cronológico das fases pluviais e glaciais da África. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I** / Metodologia e Pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p.401-416.

SANTOS, Rosenverck Estrela. **O marxismo e a questão racial**: reflexões anticapitalistas sobre a obra de Carlos Moore, 2014. Disponível em: https://silo.tips/download/o-marxismo-e-a-questao-racial-reflexoes-anticapitalistas-sobre-a-obra-de-carlos. Acesso em: 12/01/2017.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. . São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARZ, Roberto. **Cultura e política.** São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SCHUCMAN, Lia Vainer; GONÇALVES, Mônica Mendes. Racismo na família e a construção da negritude: embates e limites entre a degradação e a positivação na constituição do sujeito. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade** – UESB, n. 4, v. 2, jul./dez., 2017, p. 61-83.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA, 2018.

SILVA, Ludovico. **A mais-valia ideológica.** Florianópolis: Insular, 2017.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Histórias de operários negros.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1987.

SILVA, Uelber B. **Racismo e alienação**: uma aproximação à base ontológica da temática racial. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

SILVA, Wilson Honório da. **O mito da democracia racial**: um debate marxista sobre raça, classe e identidade. São Paulo: Sundermann, 2016.

SMITH, Sharon. Uma agenda marxista para a interseccionalidade. **Esquerda Online.** Tradução de Fernando Pureza, 2017. Disponível em: https://esquerdaonline.com.br/2017/08/10/uma-agenda-marxista-para-a-interseccionalidade/. Acesso em: 04/08/2017.

SWEEZY, Paul. Uma crítica. In: HILTON, Rodney. **A transição do feudalismo para o capitalismo.** Paz e Terra: Rio de Janeiro, 2004, p.39-69.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Revista Ensaio.** São Paulo, Ensaio, n. 17/18, 1989, p.40-64.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis.** 2. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clasco; São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

WEBER, Max. **O significado da disciplina.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 1979.

_____. **Sobre a teoria das ciências sociais**. 3. ed. Lisboa: Editora Presença, 1979b.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. Os usos e abusos da "sociedade civil". Tradução: Gabriel Landi Fazzio. **O recuo dos intelectuais**, 2016. Disponível em: https://lavrapalavra.com/2016/01/26/o-recuo-dos-intelectuais/. Acesso em: 21/07/2017.

ZINK, Liane. Entre o silêncio e o grito. In: POMPEU, Fernanda (Org.). **Os efeitos psicossociais do racismo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP/ Instituto AMMA Psique e Negritude, 2008, 2008, p. 48-52.