



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE ECONOMIA  
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS ECONÔMICAS

PATRICK LEONARDO DA SILVA DE OLIVEIRA

O “COMPLEXO DE COMPLEXOS” ENTRE O “SER NEGRO” E O CAPITALISMO:  
APONTAMENTOS INICIAIS A PARTIR DO MARXISMO

Rio de Janeiro

2022

PATRICK LEONARDO DA SILVA DE OLIVEIRA

O “COMPLEXO DE COMPLEXOS” ENTRE O “SER NEGRO” E O CAPITALISMO:  
APONTAMENTOS INICIAIS A PARTIR DO MARXISMO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Instituto de Economia da Universidade  
Federal do Rio de Janeiro como exigência  
parcial para obtenção do título de Bacharel em  
Ciências Econômicas.

Orientador: Prof. Dr. Jaime Ernesto Winter  
Hughes León

Rio de Janeiro

2022

#### CIP - Catalogação na Publicação

O48" Oliveira, Patrick Leonardo da Silva de  
O "complexo de complexos" entre o "ser negro" e  
o capitalismo: apontamentos iniciais a partir do  
marxismo / Patrick Leonardo da Silva de Oliveira. -  
Rio de Janeiro, 2022.  
94 f.

Orientador: Jaime Ernesto Winter Hughes León.  
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto  
de Economia, Bacharel em Ciências Econômicas, 2022.

1. Racismo. 2. Marxismo. 3. Ontologia. 4.  
Intérpretes do Brasil. 5. Brasil. I. León, Jaime  
Ernesto Winter Hughes, orient. II. Título.

PATRICK LEONARDO DA SILVA DE OLIVEIRA

O “COMPLEXO DE COMPLEXOS” ENTRE O “SER NEGRO” E O CAPITALISMO:  
APONTAMENTOS INICIAIS A PARTIR DO MARXISMO

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao  
Instituto de Economia da Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do  
título de Bacharel em Ciências Econômicas.

Rio de Janeiro, 22/12/2022.

---

JAIME ERNESTO WINTER HUGHES LEÓN - Presidente

Professor Dr. do Instituto de Economia da UFRJ

---

CARLA CURTY DO NASCIMENTO MARAVILHA PEREIRA

Doutora em Economia da Indústria e da Tecnologia pela UFRJ

---

FLÁVIO FERREIRA DE MIRANDA

Professor Dr. do Instituto de Economia da UFRJ

---

MARGARITA SILVIA OLIVERA

Professora Dra. do Instituto de Economia da UFRJ

Para todos os negros dramas.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, José Carlos e Carla, porque sem vocês não seria possível escrever esta pesquisa. Muito obrigado por todo suporte emocional e material. Muito obrigado pelos aprendizados, esporros construtivos e conselhos preciosos. Muito obrigado por serem um porto seguro real e fiel, por mais que nem sempre eu expresse que seja isso que vocês signifiquem para mim. Muito obrigado por sempre fazerem isso de maneira horizontal e muito permissiva. Muito obrigado por serem meus amigos. Muito obrigado por proporcionarem isso tudo durante todos esses anos, cada um do seu jeito e manias. Pai, muito obrigado pela atenção, amor e preocupação em todos esses anos de correria, trabalho e estudo, com você aprendo muito todos os dias. Mãe, muito obrigado pelo carinho, amor e mimos durante toda minha existência, parte significativa deste trabalho só pôde ser desenvolvida a partir da sua atuação. Amo vocês.

Agradeço o papel fundamental da professora Margarita Olivera como ponta pé inicial para todas as discussões aqui presentes. Marga, sem sua dedicação, comprometimento didático e grandeza intelectual e humana (um ensino com vigor e amor, sempre olho no olho) jamais eu conseguiria sequer sair da introdução. Saiba que você sempre foi parte integrante disso tudo, uma coautora não-intencional. Muito obrigado por tudo. Aos ótimos debates das pesquisadoras do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Economia e Feminismos, muito obrigado.

Agradeço ao professor Flávio Miranda pelo gigante incentivo e crítica constante acerca dos estudos de Marx e Lukács, fundamentalmente o empenho e liderança nos grupos de estudo da Ideologia Alemã e depois da Ontologia. Sem esses estudos, com toda certeza do mundo, não existiria qualquer crítica marxista neste trabalho. Nesse sentido, devo muitos agradecimentos para as trocas realizadas com Flávio, Alexis, Ian, Daniel, Lucas e Igor no grupo da Ontologia.

Agradeço profundamente ao Laboratório de Estudos Marxistas pelo acolhimento crítico em um momento de perdição (pessoal) completa diante do parasitismo científico que é a maioria das cadeiras da Economia. Matheus Sadde, ao primeiro contato com a problemática smithiana, os desenrolares marxianos, a constante crítica ácida e ao convite para o LEMA, muito obrigado. Jaime, Maria, Carla e Wilson, aos ótimos dias de aula, extensão e militância, serei sempre muito grato. O papel de vocês na construção deste trabalho é impossível de ser dimensionado: sem o LEMA com certeza não poderia existir absolutamente nenhuma resolução desenvolvida acerca do Brasil e do problema racial, sob minha própria parte. Este trabalho é tranquilamente coletivo. Aos camaradas Diego, Jackson, Gleyse, Daniel, Pedro Brandão, Pedro Nogueira, Luise, Julia, Hellowa, Thomás, Gabriel, Lux, Sávio, muito obrigado por todas as críticas e conversas.

Agradeço aos trabalhadores técnicos e terceirizados do Instituto de Economia, sobretudo Anna Lúcia, pois contribuíram muito na minha conclusão de curso. Agradeço especialmente os professores críticos do Instituto, que mesmo sem saber estão muitíssimo presentes na resolução geral desta pesquisa: aos professores Jaime León, Maria Malta, Galeno Tinoco, Wilson Vieira, Flávio Miranda, Alexis Saludjian, Angela Ganem e Margarita Olivera, que (muito) felizmente me deram aula, muito obrigado. Aos bons estudos na Escola de Serviço Social, proporcionados pela professora Rejane Hoeveler, muito obrigado. Pelo incentivo ao estudo das controvérsias da história, desde o ensino fundamental, no Queen, agradeço ao professor de história Raphael Ferraz. Pelos debates e conversas políticas, agradeço muito aos incentivos da professora de filosofia Andreia Lima, da Faetec.

Agradeço aos meus familiares que sempre que podiam me incentivavam para o estudo e ao tempo gasto indo imprimir textos para mim (obrigado tia Kátia). Em especial, ao seu modo, Renan, muito obrigado pelo incentivo desde cedo. Agradeço aos meus irmãos, Filipe e Beatriz, por só existirem: amo vocês. Ao companheirismo da minha namorada, Millena, muito obrigado: sem você, lendo e incentivando literalmente tudo que eu escrevo, além do carinho, piadinhas e amor de sempre, com certeza muitos dias seriam em vão. Obrigado por ser minha melhor amiga. Karina e Karla, igualmente muito obrigado pelo incentivo contínuo. Ao incentivo e ajuda com folgas e caronas desde o início, agradeço demais aos amigos de trabalho: Lica, Clayton, Diogo, Sandro, Dany, Leandro, Fabiano e aos motoristas que sempre me incentivavam. Cada dia ganho serviu como horas de estudo para esta pesquisa, muito obrigado.

Agradeço também aos meus amigos, pela camaradagem fiel e contínua durante todos os dias de graduação, especialmente Jackyson, Ana e Ian. Amo vocês e agradeço muito por todas as conversas, resenhas, discussões e mesas de bar, sem vocês ser economista seria ainda mais complicado. Luana, aos longos e controversos textos que sempre envolvem desde Marx, Fanon e racismo, além da amizade de vários anos rodeada de muitas risadas e cervejas, muito obrigado. Enzo, aos dias de reitoria, aulas faltadas, conversas esquisitas e devaneios (sempre) contra os economistas, igualmente rodeado de muitas risadas e cervejas, muito obrigado. Vocês cinco são importantes demais para mim, amo muito vocês. Myllena e Gabi, aos bons dias de glória (férias e feriados), em que a certeza de excelentes risadas e felicidades explodirem era super garantida, muito obrigado. Leo, João Pedro e João Victor, aos dias de aula, café e cerveja, muito obrigado.

Agradeço, por fim, aos professores Flávio Miranda, Carla Curty e Margarita Olivera por aceitarem compor a banca de avaliação desta monografia. Em anexo, agradeço do mesmo modo ao professor Jaime León por ter me orientado com liberdade para escrita e posteriormente feito os onerosos e inteligentes apontamentos para a resolução final. Muito obrigado a todos vocês

## **Sou Negro**

Sou Negro  
meus avós foram queimados  
pelo sol da África  
minh'alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gonguês e agogôs

Contaram-me que meus avós  
vieram de Loanda  
como mercadoria de baixo preço plantaram cana pro senhor do engenho novo  
e fundaram o primeiro Maracatu.

Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi  
Era valente como quê  
Na capoeira ou na faca  
escreveu não leu  
o pau comeu  
Não foi um pai João  
humilde e manso

Mesmo vovó não foi de brincadeira  
Na guerra dos Malês  
ela se destacou

Na minh'alma ficou  
o samba  
o batuque  
o bamboleio  
e o desejo de libertação...  
– Solano Trindade.

[...] 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 preponderante desse sistema múltiplo de interações (LUKÁCS, [1986] 2013, p. 162).

Há, na *Weltanschauung* [visão de mundo] de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica (FANON, [1952] 2008, p. 103).

Quando um preto fala de Marx, a primeira reação é a seguinte: “Nós vos educamos e agora vocês se voltam contra seus benfeitores. Ingratos! Decididamente não se pode esperar nada de vocês” (FANON, [1952] 2008, p. 48).

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 (MARX, [1844] 2013, p. 157).

## RESUMO

A realidade burguesa brasileira se desdobra como a história das contradições nacionais situadas a partir e em torno do elemento negro, descompassada desumanamente nos termos racistas em prol da produção voltada para o mercado mundial. Isto é, uma estrutura racista vinculada dentro da dinâmica das leis gerais capitalistas e mediadas especificamente pelas particularidades dadas no mote do desenvolvimento capitalista brasileiro não-clássico. Uma dialética interdependente entre as relações econômicas e extraeconômicas, como o “lugar natural” desumano dos negros balizado pelo racismo em prol da estrutura social do valor e as opressões particulares colocadas pela ótica dos mecanismos de compensação econômica e política das elites nacionais. É alicerce histórico e social entre colonização capitalista e o “aparecimento do ser negro”. Nesse sentido, a partir de inquietações com a situação do “ser negro” no genocídio pandêmico, buscou-se nesta monografia, pela dialética entre universal, particular e singular, enquanto objetivo geral, estudar alguns elementos da dimensão histórico-dialética das bases sociais necessárias que constituem as relações entre o “ser negro” e o capitalismo, pretendendo entender qual o lugar dos negros e negras brasileiros no capitalismo contemporâneo. Especificamente, são analisadas as relações entre capitalismo e escravidão, capitalismo e racialização e as particularidades nacionais pelas óticas do sociólogo Clóvis Moura e da filósofa Lélia Gonzalez. Teoricamente, este estudo reside no materialismo-dialético de Marx e na crítica ontológica de Lukács. Para a discussão histórica sobre o Brasil, apoia-se no método das controvérsias para História do Pensamento Econômico, desenvolvido pelo Laboratório de Estudos Marxistas (LEMA), para apresentar as controvérsias presentes em Clóvis Moura e Lélia Gonzalez sobre o tema e as implicações culturais e estéticas. A conclusão deste trabalho é que entre “ser negro” e capitalismo há um imbricamento contínuo, múltiplo e diverso, que só pode ser absorvido como uma existência social desigual e em termos de complexos complexificados e entrelaçados ontologicamente, um “complexo de complexos”.

**Palavras-chave:** “Ser negro”; Racismo; Marxismo; Intérpretes do Brasil; Brasil.

## ABSTRACT

The Brazilian bourgeois reality unfolds as the history of national contradictions situated from and around the black element, inhumanly decomposed in racist terms in favor of production aimed at the world market. That is, a racist structure bound within the dynamics of general capitalist laws and mediated specifically by the particularities given in the mote of non-classical Brazilian capitalist development. It is an interdependent dialectic between economic and extra-economic relations, such as the inhuman "natural place" of the blacks marked by racism in favor of the social structure of value and the particular oppressions placed by the optics of the economic and political compensation mechanisms of the national elites. It is the historical and social foundation between capitalist colonization and the "emergence of the black being". In this sense, based on concerns about the situation of "Black people" in the pandemic genocide, the general objective of this monograph is to study some elements of the historical-dialectical dimension of the necessary social bases that constitute the relations between "Black people" and capitalism, aiming to understand the place of Black Brazilians in contemporary capitalism. Specifically, the relations between capitalism and slavery, capitalism and racialization, and national particularities are analyzed from the viewpoints of sociologist Clóvis Moura and philosopher Lélia Gonzalez. Theoretically, this study resides in Marx's materialist-dialectic and Lukács' ontological critique. For the historical discussion on Brazil, it relies on the method of controversies for History of Economic Thought, developed by the Laboratory of Marxist Studies (LEMA), to present the controversies present in Clóvis Moura and Lélia Gonzalez on the subject and the cultural and aesthetic implications. The conclusion of this work is that between "being black" and capitalism there is a continuous, multiple and diverse imbrication, which can only be absorbed as an unequal social existence and in terms of complexified and ontologically intertwined complexes, a "complex of complexes".

**Keywords:** "Black being "; Racism; Marxism; Interpreters of Brazil; Brazil.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Inserção da população negra no mercado de trabalho no Brasil contemporâneo....20

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

HPE – História do Pensamento Econômico

HPEB – História do Pensamento Econômico Brasileiro

IE – Instituto de Economia

LEMA – Laboratório de Estudos Marxistas

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2. ACERCA DA SITUAÇÃO ATUAL DO PROBLEMA: O CARDÁPIO NEOLIBERAL .....</b>	<b>18</b>
<b>3. MÉTODO, TEORIA E CRÍTICA .....</b>	<b>24</b>
3.1. CONTROVÉRSIAS, INTÉRPRETES DO BRASIL E RESOLUÇÃO METODOLÓGICA.....	24
<b>4. ACERCA DAS CATEGORIAS UNIVERSAIS: MARXISMO NO OLHO DO FURACÃO .....</b>	<b>28</b>
4.1. CAPITALISMO E ESCRAVIDÃO: GÊNESE E MOMENTO PREPONDERANTE .....	29
4.2. ALIENAÇÃO E IDEOLOGIA DO ESTATUTO COLONIAL: A RACIALIZAÇÃO .....	44
4.2.1. O “SER NEGRO”, OS ESTRANHAMENTOS E A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO .....	45
4.2.2. O “SER NEGRO” E OS COMPLEXOS DE DESUMANIZAÇÃO .....	54
4.3. IMPLICAÇÕES PARCIAIS ENTRE UNIVERSAL, PARTICULAR E SINGULAR .....	59
<b>5. ACERCA DAS CATEGORIAS PARTICULARES: CLÓVIS MOURA E LÉLIA GONZALEZ NO OLHO DO FURACÃO .....</b>	<b>64</b>
5.1. A DIALÉTICA RADICAL E A PRÁXIS NEGRA NA FORMAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL DO BRASIL .....	65
5.2. QUESTÃO SOCIAL, CONSCIÊNCIA NEURÓTICA E (CONTRA)CULTURA .....	72
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>86</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>88</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Inicialmente, esta pesquisa estava em busca de algumas respostas sobre alguns aspectos fenomênicos contraditórios da realidade do negro brasileiro: as relações entre a sua obliteração pela pandemia ditada pelo governo racista de Jair Bolsonaro, as transformações no mundo do trabalho em seu detrimento direto, a suposta incorporação política-empresarial de corpos negros por capitalistas vinculados, via mercado, a públicos mais jovens e a articulação teórica de certos intelectuais que orbitam em torno do movimento antirracista. Para nós, esse momento histórico exhibe formas de aparições reincidentes em relação ao negro, confluindo com as leis universais do capitalismo (percebidas aqui como possibilidades, como tendências, no desígnio marxiano). Aliás, não “para nós” no sentido de atrelarmos ao objeto sua verdade, mas sim pela investigação teórica como abstração do empirismo logicista. Ou seja, a almejada análise e crítica da penúria negra na atualidade brasileira chocou-se com seu alto e complexo grau de dificuldade e duração em relação às suas determinações sócio-históricas mais elementares de existência diante de sua interconexão com o capitalismo (inter-relações dialéticas entre universal, particular e singular).

É por esse movedor que este trabalho caminhou para um estudo acerca das *bases sociais necessárias (mas não suficientes)* entre o “ser negro” e o capitalismo, em tons de sua existência social como “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013) entre os elementos universais, as particularidades e as singularidades do ser. Estamos lidando, em última instância, com uma implicação contínua entre teoria e prática na economia, na política e na cultura brasileira.

Em outras palavras, em prol da compreensão do presente e seus entraves reificados para o sujeito negro brasileiro, a partir do espaço temporal do genocídio pandêmico e o agravamento das políticas neoliberais atuais, esta monografia pretende estudar determinadas interconexões entre as legalidades universais do capitalismo e suas respectivas correlações histórico-dialéticas com o problema do negro. Em termos categoriais específicos, as inter-relações entre o valor, a racialização e as particularidades nacionais do racismo apresentadas por Clóvis Moura e Lélia Gonzalez. Em uma pergunta geral: qual a dimensão dialética da universalidade do capitalismo com as particularidades nacionais diante do “lugar natural” dos negros e negras brasileiros<sup>1</sup>?

---

<sup>1</sup> Resgatando o “lugar natural” de Aristóteles, Gonzalez (1984, p. 232-233, grifos nossos) define o “lugar natural” do negro brasileiro como sendo “da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: *a divisão racial do espaço* (...). No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende por que o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo”.

Para negros e negras, desde a escravidão moderna, o racismo tem estado em evidência há mais de 400 anos na realidade brasileira. Porém, por conta de um estado catatônico imposto à força pela violência metódica do açoite das armas e do pensamento dominante de cada época, o estado de coisas material e idealmente racista prevalece de forma denegada nos sistemas de mediações culturais da “nação-Brasil” (GONZALEZ, 1984; MOURA, [1994] 2020a). Opondo-se ao ilusório reino cristalino da democracia racial, a dinâmica imanente do conteúdo de ser e existir do negro brasileiro regurgita, através das contradições espelhadas de forma paradoxal e estranhada do pensamento e práxis comuns que a denegam, os subsídios para a exteriorização científica esclarecedora e uma ação política ativa sobre a sua constituição.

Atualmente, assim como no decorrer desses mais de 400 anos, a situação não ocorre de maneira distinta: a realidade cotidiana dos negros e negras brasileiros exhibe com intensidade, sob máscaras e inversões, parte de seus processos sócio-históricos reiterativos que constituem as determinações de existência do negro como negro, como ser que representa em-si “a redução do corpo e do ser vivo a uma questão de aparência” (BARROS, 2019, p. 33). Em outros termos, como ser que detém um rasgo fenótipo, sanguíneo, familiar, religioso, cultural etc. particular-decisivo para suas condições de existência, práxis e nível de consciência na sociedade burguesa, um ser marcado socialmente pela sua exterioridade como ontologia do atraso<sup>2</sup>.

Para a realização da crítica do presente, não conseguimos avançar nem um palmo sem a compreensão dos resquícios e reincidências imanentes da realidade do “ser negro”, a partir de sua real inserção como ser socialmente negro na dinâmica socioeconômica, política e ideológica do escravismo moderno do capitalismo, pois a real crítica radical, que propõe-se à interpretação e à negação do estado de coisas concreto “não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado” (MARX, [1852] 2011a, p. 28). Isto é, em relação aos negros e negras brasileiros, não se pode avançar na crítica radical e supressão de interpretações indevidas sem compreender as mediações de suas limitações sócio-históricas internas e as prioridades ontológicas de sua existência. Aliás, o rigor crítico na arena da negação (em termos marxianos) ao lógico-empírico em prol da abstração isoladora, que buscar encontrar no objeto sua constituição própria, é puramente rigor crítico que reproduz os pressupostos mais básicos para compreender as legalidades reais do objeto em seu próprio espaço-tempo.

Portanto, pode-se dizer que significa um anseio teórico e político muito imperativo para se conhecer as categorias do negro enquanto negro e a composição sócio-histórica de seu lugar

---

<sup>2</sup> Há aqui um reducionismo do escopo amplo do racismo, mas o fazemos de modo proposital. É somente na seção dois do capítulo três que investigaremos as bases da racialização e seu paralelo geral entre os negros.

na sociedade brasileira em relação aos parâmetros universais prioritários. Nesse sentido, há aqui um terreno ontológico na crítica, porque é necessário negar as figurações de mundo dominantes em seu nexos com a realidade concreta, mas não apenas pela ausência ou insuficiência lógica. Por isso, nosso recorte teórico reside nos apontamentos de autores e autoras marxistas, enquanto o retalho temporal jaz no que Moura ([1994] 2020a) classifica como escravismo pleno e tardio. Apenas as digressões críticas acerca da processualidade neoliberal e as elaborações no âmbito filosófico extrapolam esses recortes, mas nos pautamos na visão metodológica marxiana de que a abstração deve sempre retornar dialeticamente para o concreto real, através de uma crítica em termos ontológicos de todos os movimentos dados, como exteriorização científica da dialética processualmente histórica do ente (em nosso caso, do ser social negro na dinâmica capitalista).

O ponto de partida e de chegada deve sempre residir nessa história, em sua dinâmica e na própria complexidade encadeada dialeticamente, ou seja, partir e voltar da totalidade social (LUKÁCS, [1984] 2018). Para uma crítica ontológica do ser e existir do negro brasileiro ontem e hoje, ou seja, crítica do realismo negro em sua totalidade existencial, “tem de ser crítica que refigura o mundo, que põe e pressupõe outra ontologia” (DUAYER, 2012, p. 40). Em outras letras, crítica ao conjunto sociossimbólico geral dos negros em sua localidade e temporalidade objetivada em si, crítica à estrutura<sup>3</sup>, crítica que engloba as ideias e as práxis que dão substância objetiva para a obliteração humano-social dos sujeitos racializados, direcionando-os para uma crítica desde o presente existente, nunca para o vácuo oblíquo. Para “liberar o homem de cor de

---

<sup>3</sup> Essa categoria – estrutura (ou base) – precisa ser tomada com o devido cuidado, porque há certa facilidade de procriar hierarquias lógico-ideais de menos ou mais importância entre outros conceitos e a esfera econômica em si (como se existisse esse complexo temporalmente apartado da coletânea de complexos presentes na totalidade social em seu conjunto), enquanto que, no essencial, consiste somente que determinadas relações de produção historicamente constituídas são formas de existência necessárias (mas não suficientes) para a manutenção de determinada organização social – como a produção alienada de mercadorias no capitalismo –, impondo-se como prioritária para formas ontologicamente condicionadas, como a forma jurídica, a política ou a estética. Portanto, o elemento base, imprimindo sua prioridade ontológica em articulação histórico-dialética com a totalidade do ser social, nos termos de Lukács ([1984] 2018), é a totalidade econômica como reprodução prática-sistêmica das determinações de ser, efetivada pela práxis imediata e cíclica do ser social, ou seja, o amparo necessário para a reprodução social da existência e consciência humana em uma dada forma de organização social (excluindo aqui decomposições lógico-causais não-reflexivas). Ou seja, não é que o econômico emana mecanicamente as demais relações, e sim que ele se põe como prioritário justamente a partir da própria totalidade social (o dinheiro, como representação do valor, precisa do processo de troca e o aparato jurídico, por exemplo). Naturalmente, o pano de fundo atende à universalidade ontológica do trabalho para o ser social, a par da particularidade histórica da centralidade do trabalho no capitalismo (Duayer, 2012). Logo, essas categoriais são relações sociais de reflexão, complexos não-mecânicos, que atuam de modo interconectado com as forças produtivas e os atos singulares com pores teleológicos condicionados às mediações particulares compostos do reino universal (Lukács, [1986] 2013). Marx gozava de fluído esclarecimento acerca dessa reflexividade ontológica da unidade social, dado que escapou das oposições lógico-hierárquicas de Hegel e Feuerbach e situou os “momentos preponderantes” (Lukács, [1984] 2018). É só assim que Marx consegue cientificamente notar o elo ontológico da estrutura econômica enquanto momento preponderante para o ser social (Lukács, [1984] 2018). Lukács ([1984] 2018), por seu turno, assinala que essa problemática da hierarquia lógica-ideal surge conectada à homogeneização lógica-formal, gnosiológica, transposta de maneira estranhada ao complexo heterogêneo-dialético dos complexos da realidade social.

si próprio” (FANON, [1952] 2008, p. 26), de sua própria alienação social calcada nos termos universais do capitalismo, restabelecendo sua humanidade, precisa-se da efetivação prática da crítica ontológica, negando objetivamente a concepção de existir e ser do “ser negro” e de sua história, como conservação em processo das determinações histórico-sociais que o desumaniza.

Essa perspectiva ontológica do marxismo acerca do quadro geral do problema entra em cena como cerne crítico que possibilita a apreensão teórica da totalidade de complexos sociais em que o negro brasileiro se insere, queira ele ou não. Portanto, repelindo ambições filológicas sobre as categorias tratadas, ressaltamos fundamentalmente a centralidade ontológica do negro enquanto ser social, ou seja, como ser objetivamente social por conta da cotidianidade humana universalmente outorgada pelo trabalho em geral<sup>4</sup>, enquanto esfera primária para a objetificação de valores de uso como objetividades supra-históricas, dado o elemento teleológico do ser social (LUKÁCS, [1984] 2018), e passível de estranhamento quando, como exemplo, a alegoria racial se torna meio efetivo de domínio social do homem pelo próprio homem de maneira estranhada, imputando uma função prática-social mesmo sendo uma falsa ontologia, pois são essas cotações dinâmico-objetivas socialmente articuladas que atribuem o campo real de possibilidades para o ser social “fazer história”<sup>5</sup>. Isto significa, assim sendo, que sem captar a “plena concretude da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 296), o âmbito investigativo passa a existir apenas no divã ou no confessionário (mero reflexo).

É por isso que a monografia inicia por um capítulo acerca de método e crítica, em que percorrerá a abordagem das controvérsias, nosso método, visando estabelecer um pano de fundo genuinamente marxista para adentrar no plano categorial dos negros em interconexão íntima com o capitalismo. Ao longo da elaboração geral dessa seção, percebemos que o corpo do texto não precisava conter algumas discussões metodológicas em que procuramos expurgar algumas falsas representações acerca do problema, inibindo uma má interpretação consequente das categoriais articuladas. Por isso, no corpo do texto exibiremos apenas a delimitação acerca do nosso método e em apêndice as questões da investigação metodológica que notamos não serem funcionais no modo de exposição. Uma digressão atual dos problemas pressupõe esse capítulo.

---

<sup>4</sup> Em relação ao elo ontológico do trabalho para o ser social, Marx ([1867] 2017, p. 255 e 261) pensa-o como uma “potência natural”, dado que, em essência, representa a capacidade necessária para manter a existência do ser enquanto gênero humano e, portanto, pressuposto para a reprodução objetiva da humanidade como ato sócio-histórico. Assim, Marx exprime o elo dialético de reflexão entre teleologia e causalidade, pelo nexo ontológico do trabalho, estipulando a base ontológica das determinações de reflexão para o ser social (Lukács, [1984] 2018).

<sup>5</sup> Em *A sagrada família* (MARX & ENGELS, [1845] 2011b, p. 111, grifos do autor), Engels diz que “a História *não é senão* a atividade do homem que persegue seus objetivos”. Marx ([1852] 2011a, p. 25), depois, qualifica que “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem 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. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”.

No terceiro capítulo, progrediremos para um nível mais elementar, em que as categorias mais gerais para os negros e negras precisam ser desbravadas por um prisma marxista, porque é apenas assim que no capítulo quatro poderemos aprofundar como as categorias mais primárias do capitalismo estão em conexão íntima com as particularidades nacionais e intersubjetivas na singularidade do ser social negro. Isto é, nas expressões de Lukács ([1986] 2013), conjecturas dialéticas da existência social pronunciadas como “complexo de complexos” reflexivos entre as formas de ser do capitalismo e o “ser negro”, em que suprimem, englobam ou promovem os novos ou os mesmos complexos tratados: é uma relação puramente dialética e contraditória em dinâmica interna, desenvolvida em termos ontológicos, de explicitação dessas formas de ser.

Nesses dois amplos capítulos investigativos, trataremos sobre a preponderância do valor e da racialização como elementos universais do capitalismo, legalidades sociais internas, dentro da dinâmica desigual e combinada entre elementos econômicos e extraeconômicos particulares da formação econômico-social brasileira. Este segundo movimento representa o quarto e último capítulo, que investigará as particularidades nacionais ao redor do negro como controvérsia-rei na interpretação do Brasil de Clóvis Moura e Lélia Gonzalez. É apenas nesse quadro geral entre termos universais e particulares que podemos concluir o modo de exposição da investigação no âmbito estético a partir dos Racionais MC's, representando uma exemplificação e interpretação do Brasil da dialética entre universal, particular e singular. Por fim, nas considerações finais, é posto uma síntese dos pontos que vimos, enfatizando os movimentos complexamente atrelados na dinâmica social entre “ser negro” e o capitalismo.

## 2. ACERCA DA SITUAÇÃO ATUAL DO PROBLEMA: O CARDÁPIO NEOLIBERAL

Privatizaram sua vida, seu trabalho,  
sua hora de amar e seu direito de pensar.  
É da empresa privada o seu passo em frente,  
seu pão e seu salário.  
E agora não contente querem  
privatizar o conhecimento,  
a sabedoria,  
o pensamento,  
que só à humanidade pertence.  
— Bertolt Brecht.

Os negros brasileiros se enquadram diante de uma alta encruzilhada que decididamente aprofunda as objeções de mobilização para não perecer diante do tolhimento socioeconômico, psíquico e cultural como grupo diferenciado<sup>6</sup>. Em tons curtos, o severo quadro de intensificação do sufocamento capitalista representa, pela sua autoatividade, uma realidade ainda mais penosa, vinculada ao pauperismo relativo e suas consequências diárias mais prontamente espelhadas, como o aumento da fome e da violência policial, enquanto produtos da lei geral da acumulação capitalista (MARX, [1867] 2017a) sob as leis de tendência do capitalismo brasileiro. É na crise do capitalismo contemporâneo, uma época neoliberal de contra-reforma (COUTINHO, 2012), que a realidade dos negros e negras reside na dialética reflexiva entre a ampliação da regressão na agenda de contrarreformas neoliberais (LEÓN, 2022), a guinada de um fascismo do século XXI (MELO, 2020) e um assim chamado humanismo “progressista” da burguesia (ARRUZZA *et. al.*, 2019), afluindo para uma coesão de força e consenso em prol de hegemonia neoliberal.

O genocídio pandêmico institucionalizado pelo governo miliciano, neoliberal e fascista de Jair Bolsonaro, nos termos de Melo (2020), realiza-se concomitantemente com uma aparente elevação da consciência humanista em relação às “minorias sociais” ao redor do mundo, dado muito pela dinâmica de um “poderoso processo de homogeneização cultural forçada” (LÖWY, 2015, p. 656) após a consolidação do capital no fim do edifício soviético<sup>7</sup>. Pelo véu da alienação capitalista e suas representações invertidas, a forma de manifestação desse processo se realiza de maneira dicotômica por um pretenso humanismo de certos capitalistas, ideólogos e políticos que “gerenciam” o capitalismo por supostamente incluírem os negros numa posição de concreta

<sup>6</sup> “Quando nos referimos a um *grupo diferenciado* numa sociedade de classes, temos em vista uma unidade organizacional que, por um motivo ou uma constelação de motivos ou racionalizações, é diferenciado *por* outros que, no plano da interação, compõem a sociedade. Isto é: constitui um grupo que, por uma determinada *marca*, é visto pela sociedade competitiva dentro de uma óptica especial, de aceitação ou rejeição, através de padrões de valores, *mores* e representações dos estratos superiores dessa sociedade. [...] O *grupo diferenciado*, por isso, é identificado” (MOURA, [1988] 2019, p. 148-149, grifos do autor).

<sup>7</sup> Essa relação advém, todavia, desde o fim da “Era de Ouro”. Ver, por exemplo, Hobsbawm (1995, p. 393-420) e Wood (1996).

representatividade política, na semiótica da mídia tradicional e em cargos de liderança<sup>8</sup>, dando a entender que é um movimento de pertencimento internacionalizante, escamoteando as inter-relações preponderantes do econômico (o valor) que jaz entre capitalistas no mercado mundial.

O primeiro abalo, o bolsonarismo, como um bastardo enfadonho que vira e mexe fazem parecer que não há progenitores, surgiu à margem da opção natural da autoritária e antinacional burguesia brasileira após o golpe jurídico-parlamentar de 2016 e deu conteúdo material para a guinada conservadora enormemente neoliberal (LIMA *et. al.*, 2021), dada a intensificação das tensões hobbesianas intercapitalistas para decidir o destino maior do butim neoliberal sob uma taxa de lucro decrescente (PINTO *et. al.*, 2019). A burguesia, “ausente de unidade”<sup>9</sup>, não tinha pleno controle dessas crônicas tensões, porque as muitas divergências entre si, enfatizadas pelo espírito golpista dos militares, pelo antipetismo lavajatista e por um neopentecostalismo racista, guiaram a pira socioeconômica, ética e cultural entre o golpe, como prática histórica e político-institucional do complexo plutocrático da política brasileira (LEÓN & MALTA, 2017; IANNI, 1988), e as decisões políticas a tomar, como delimitações do poder político burguês. O resultado foi a trágica vitória de Jair Bolsonaro em 2018. Para a burguesia, a taxa de lucro ascensionária precisava voltar com urgência, por isso a coação de dar continuidade ao esfacelamento do tecido socioeconômico e político do setor público pela energização do neoliberalismo.

Para os negros brasileiros, independentemente ao seu querer, as sequelas do escravismo, articuladas pelas legalidades universais capitalistas, e a reincidência racista da neurose cultural (GONZALEZ, 1984) representam a vivência do cotidiano de maneira mais penosa e espúria do que a herança positiva, também autônoma ao querer, transmitida da branquitude para todo ser atribuído como universal, como “ser branco”. Logo, a objetivação neoliberal, enriquecida pelo genocídio pandêmico, coloca-se para os negros como um “darwinismo social ultraneoliberal” (BEHRING *et. al.*, 2020, p. 119). É nesse menu que a Santa Ceia pede alvará para o canibalismo

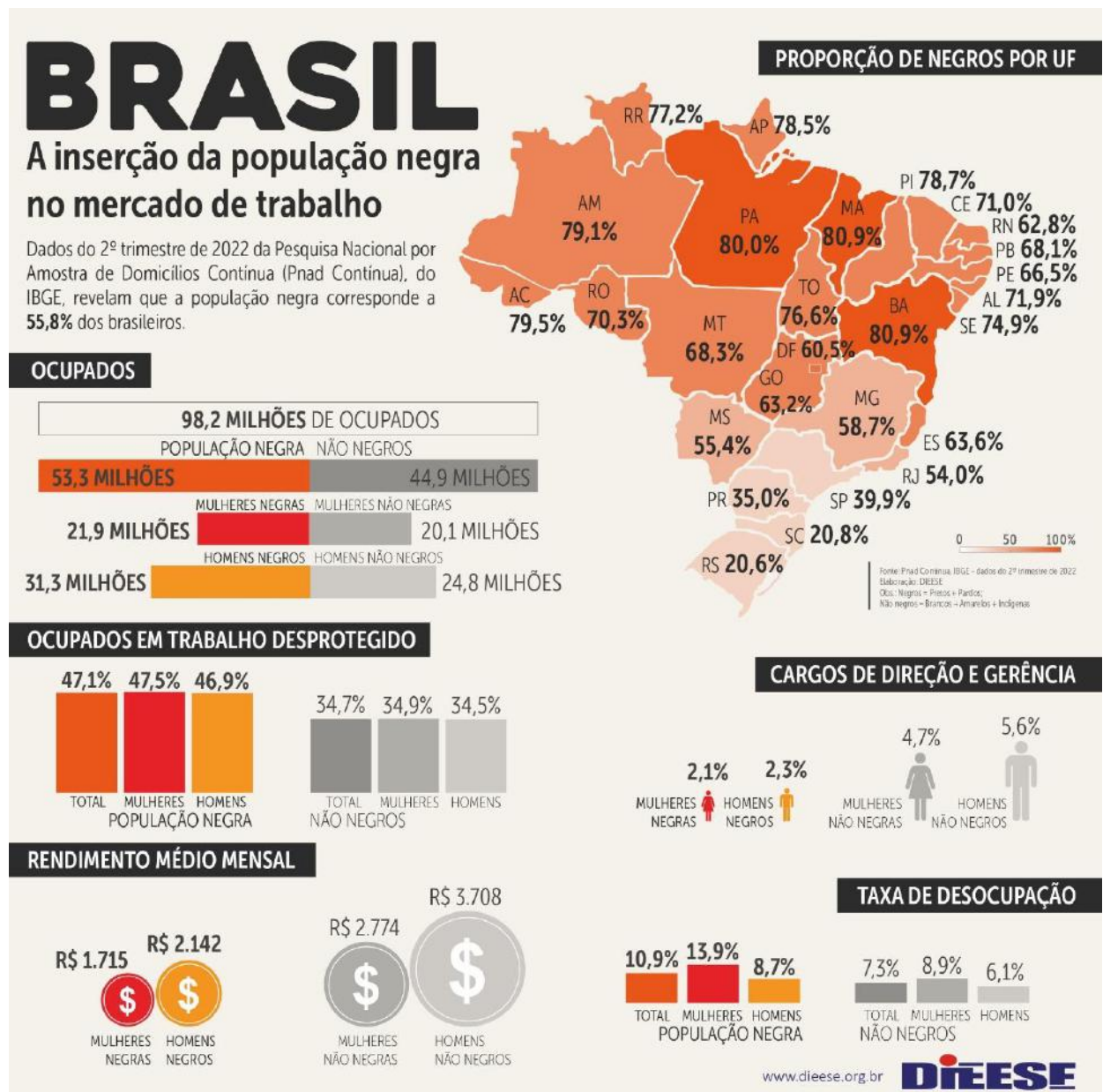
---

<sup>8</sup> Para exemplos, ver Polese (2020), Haider (2019), Carcanholo & Baruco (2009), Barros (2019, p. 77-157), Arruzza *et. al.* (2019), Manoel (2019) e Oliveira (2022).

<sup>9</sup> Num sentido de configurar um projeto uníssono em prol dos rumos eleitoreiros. As fricções de decisão entre burgueses sistematizaram um caos intra-burguês, direcionando para catarse e desmantelamento do tecido social diante da intensificação do butim: a escolha evidente da burguesia enquanto classe, pois sua reprodução social como classe dominante dentro da lógica do valor só ocorre a partir da produção de mais-valor para a acumulação de capital, enquanto uma “lei absoluta desse modo de produção” (MARX, [1867] 2017a, p. 695). Esse processo, em primeiro lugar, começou pela agitação social das ruas cooptadas em 2013 pela direita lava-jatista e a classe média neopentecostal ressentida; em segundo, pelo teatro espúrio realizado institucional e midiaticamente pelo Legislativo, Executivo, Judiciário, imperialismo estadunidense e mídia em prol do “grande acordo nacional” e da “ponte para o futuro” do ex-presidente golpista Michel Temer. Em geral, logo, segue-se a dinâmica fundamental da irracionalidade capitalista regida pela lei do valor: a anarquia, o caos, a permanência num estado caótico e a ausência de qualquer forma racional de planejamento para além da concorrência em torno da impessoalidade do mercado, das necessidades de valorização do valor e da gerência de classe do Estado burguês.

capitalista, a antropofagia pelo acréscimo da taxa de lucro organizada em torno da penúria negra e em prol da escatologia neoliberal atual, posta como ordem espontânea no aforismo hayekiano (GANEM, 2012). Essas inter-relações são realçadas pelas estatísticas contemporâneas, como o aumento do número de homicídios centrados na população negra sob a taxa de violência letal, no ano de 2019, 162% maior do que relativa a pessoas não negras (CERQUEIRA *et. al.*, 2021). Considerando o quadro da insegurança alimentar grave, durante a pandemia (2020-2022), põe-se para a população negra (sob os rendimentos intermediários) o ônus de um aumento de 60% (REDE PENSSAN, 2022). Para a inserção da população negra no mercado de trabalho realça-se os termos excludentes estruturalmente constituídos desde a escravidão, vide a figura abaixo:

**Figura 1 – Inserção da população negra no mercado de trabalho no Brasil contemporâneo**



Fonte e elaboração: Dieese (2022).

Essa dinâmica nos permite olhar melhor para o segundo abalo, o suposto “progressismo” de parte da burguesia neoliberal, pois o neoliberalismo, em sua totalidade, através da cassação de direitos constitucionais e do aumento da exploração a partir de retrocessos severos no mundo do trabalho, amplia a necessidade de alargar a capilaridade ideológica em prol de sua razão de existir (o aumento da taxa de lucro), impondo uma aparência mais cosmética, “limpinha”, diante da barbárie posta de forma escatológica, como um distópico fim da história (GANEM, 2012). Essa colocação aparentemente nova, por seu turno, detém rodagem de fusca: é parte integrante do antikeynesianismo e anticomunismo de meados do século passado (FLECK, 2022). Deve-se ressaltar, inclusive, que não temos uma conclusão acerca do que é o neoliberalismo, de modo que aqui pontuamos questões genéricas que estão delimitadas de acordo com nosso tema, isto é, o neoliberalismo como agressividade aos direitos trabalhistas em prol do aumento da taxa de lucro, ideologia que preza pelo individualismo e por políticas de caridade e identidade enquanto cerne ideológico de manipulação contemporânea etc.

Em tons gerais, sob uma “razão neoliberal” (DARDOT & LAVAL, 2016), protagoniza-se de modo conivente ao capital gradientes identitários, fixos-mecânicos, em torno da repartição sócio-histórica, mobilizando ideologicamente a forma mais latente da racialização, o racismo, como escopo identitário hipostasiado (pois detém fim em si mesmo) puramente derivado da consciência irracional e/ou da mera falta de representatividade, como sendo uma psicopatologia aleatória, um ente a-histórico perdido no espaço-tempo e com prazo para acabar por supostas mãos benevolentes (o mercado), que dizem ser possível sua extirpação social pela renovação mística de cada mente (ALMEIDA, 2021). Em bojo “progressista”, nota-se que não há história.

Esse movimento efetivo, o pseudoprogressismo da burguesia, ao acusar aleatoriamente uma estrutura societária racista sem a real exposição da vinculação dialética dos determinantes e determinados histórico-sociais do domínio objetivo e intersubjetivo dessa verificada estrutura, escamoteia pelo alta manipulação ideal os elementos sócio-históricos de vida do racismo e sua complexidade inexorável ao capitalismo. Como hostilizador ilusório do racismo e das opressões de gênero, sexo e sexualidade, esse “progressismo” preza pela negação discursiva do ostracismo socioeconômico<sup>10</sup> em que “os oprimidos”, sempre em abstrato, estão inseridos. Mas, justamente pela sua resolução mercadológica, são fiéis aos rodeios históricos da moderna questão racial<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Essa forma de renovação ideológica é própria do pensamento neoliberal, na medida em que a tríada iluminista somente poderia acontecer, dizem os neoliberais, pela espontaneidade do mercado. O processo de readaptação positiva do trabalho durante a passagem do escravismo para a mão de obra livre é um exemplo próximo, em que a ética positiva do trabalho pago estava a par da centralidade do trabalho na sociedade burguesa (Ianni, 2002).

<sup>11</sup> Buonicore (2009, p. 201-204) explica que a sistematização de um pensamento racista em termos “científicos” só ocorre a partir da “decadência ideológica da burguesia” (Lukács, [1954] 2020), diferenciando do preconceito étnico-cultural anterior em prol de um “racismo moderno”, modelado em favor ideológico ao capitalismo.

Pelo que parece, esse “progressismo” é reedição contemporânea do que Marx e Engels ([1848] 2017b) identificaram como socialismo burguês, uma pura eloquência singelamente convidativa e essencialmente parasitária: antiopressões sem ser anticapitalista, mera fraseologias.

Em geral, o neoliberalismo vem ganhando através do impulso da miséria ao trabalhador e da mistificação da realidade, atravessando até mesmo o mito da democracia racial em prol de uma meritocracia diretamente racista e explanada com ar empoderado (seja lá o que signifique isso). Entre força e consenso, há uma sólida unidade do capital, em ofensiva e crise recorrente. Não à toa, por mais que a reza de ambos seja pelo deus neoliberal, o deus-mercado apadrinhado por um intenso Estado, esse progressismo aparente é transvertido como inimigo em substância do conservador, pois surge como garantidor de um pertencimento para o sujeito oprimido e dita oposição ao universalismo relativo (o aparato cósmico-religioso da teologia conservadora posto em termos racistas e misóginos), mas que logo se sai como pertencimento abstrato, hipostasiado e mercantilizado, dado que só existe porque esse lado em aparência progressista da burguesia neoliberal o vê como ornato cosmético ideal para a acumulação de capital, via abertura de novos mercados (políticas de identidade estrategicamente localizadas), aumento da mais-valia relativa entre mais oprimidos (negros, homossexuais, mulheres, pessoas com deficiência) e redução do preço do trabalho pela velha modalidade do salário por peça (MARX, [1867] 2017a) ao “resto” (trabalhadores(as) negros(as) de aplicativo, por exemplo), ligando um pertencimento alegórico com as bulas identitárias-empresariais hipostasiadas<sup>12</sup>.

Se a primeira opção dos oprimidos é tentar se livrar daqueles que os oprimem, enquanto a segunda é deles se aproximar negando-se a si mesmos, ambas fracassam quando os oprimidos não percebem que a identidade de sua posição está medida pelo *Outro*, de modo que para ultrapassar essa condição é necessário transformar substancialmente o conteúdo dessa própria posição. Isso não significa querer se pôr no atual sistema de visibilidade reivindicando uma representatividade limitante e limitada, mas transformar radicalmente esse próprio sistema de visibilidade cuja raiz está no sistema econômico-social. É como se para o negro restasse não apenas a negação de sua posição imposta por um sistema de linguagem que o subordina – a negação que permanece em seus limites simbólicos –, como ainda é necessário negar o próprio espaço simbólico (BARROS, 2019, p. 51, grifos do autor).

É assim que o complexo dito progressista agora se revela como contradição inexorável ao bolsonarismo, integrados dialeticamente pela crise atual do capitalismo. Por um lado, a farsa se realiza como estado de coisas anêmico para a transformação social. Por outro, a tragédia se

---

<sup>12</sup> Ver Arruzza *et. al.* (2019), Wood (1996), Fraser ([2017] 2018), Ianni (1998) e, com ressalvas, por conta da falta de dialética e frequente uso da oposição fenomênica das categorias apreendidas como verdade do objeto, Polese (2020). No mais, vale apontar que “o paradoxo em questão é que o próprio fato de não haver uma identidade hipostasiada, na qual se possa fundamentar ontologicamente o *ser negro*, é o que torna possível a efetiva resistência negra a partir da implosão da estrutura sociossimbólica” (BARROS, 2019, p. 48, grifos do autor).

põe preventivamente contrária a insurgência do devir em uma articulação e impulsão autoritária que apenas superficialmente nega aquilo que o sufoca. Em geral, a cilada identitária (HAIDER, 2019), sob a violência militar e a guerra cultural bolsonarista (MELO, 2020), estabelece como prática política o pragmatismo falso-esquerdista ecleticamente imóvel e vulgar propagado pelos ideólogos burgueses e seus aparelhos privados de hegemonia<sup>13</sup>, que demonstram benevolência, mas logo despontam seu odor fétido, concebendo verdadeiras práticas antirrevolucionárias que se coadunam com o exercício de contrarreformas preventivas do neoliberalismo. É aqui que ao lado do canibalismo, esfomeado pelo lucro, perde-se a demanda por emancipação humana, pela destituição do racismo ou da alta miséria enquanto “lugar natural” do negro brasileiro articulado tão-somente pelas interconexões universais do capitalismo, restando a conformação da anomia político-democrática gerada pelo desenvolvimento capitalista aos moldes do desenvolvimento não-clássico do capitalismo brasileiro. Logo, entre farsa e tragédia, o genocídio negro jaz como soberano pela “política econômica da hecatombe neoliberal” (LEÓN, 2022).

Por certo, naturalmente, esse excursus inicial é aquém da totalidade concreta que incide em torno dos problemas atuais do “ser negro”, sobretudo nos termos de uma necessária crítica devidamente colocada às crises do capitalismo contemporâneo e suas elaborações ideológicas, propriamente colocadas entre retomada do fascismo e pretensão progressismo burguês (aqui jaz as discussões acerca da pós-modernidade, que apalpamos no apêndice). Portanto, aqui não se trata de apontamentos gerais acerca do lugar do racismo ou do “ser negro” nas crises capitalistas atuais, tampouco uma crítica que possa ser mecanicamente plasmada para os termos cotidianos de hoje em dia. Essas são questões que temos uma coleção de dúvidas e uma série de incertezas. Por isso, reside aqui a delimitação colocada em elementos que julgamos ser centrais no sentido de comporem as *bases sociais necessárias (mas não suficientes)* entre “ser negro” e capitalismo.

---

<sup>13</sup> Ver Hoeveler (2019), Fontes ([2018] 2020), Arruzza *et. al.* (2019), Manoel (2019) e Polese (2020, p. 91-96).

### 3. MÉTODO, TEORIA E CRÍTICA

Por agora, essa dupla digressão introdutória nos possibilitou apresentar parte elementar da complexidade de nosso objeto a partir de uma perspectiva marxista da questão, quer dizer, do realismo negro existente enquanto tal, bem como suas relações imediatas acerca do presente, manifestando a densidade analítica necessária para exprimir teoricamente o realismo negro pelo enquadramento da totalidade de seus complexos internos. Toda essa encruzilhada nos direciona para o elo teórico-metodológico de nosso tema, salvaguardando em absoluto as considerações filosóficas fundamentais dadas sobre o elo ontológico da crítica, na medida que a interpretação e negação da condição de ser, estar e existir do negro brasileiro, incluindo sua relação histórico-dialética com o capitalismo, precisa engendrar em sua análise da realidade subsídios conceituais que suportem a construção teórica (e prática) da crítica de fato (DUAYER, 2012), ou seja, que sejam suficientes para o escopo dinâmico-heterogêneo de reflexão entre a essência, o fenômeno e a aparência (LUKÁCS, [1984] 2018), gradientes nem-tão-expostos na introdução ou no breve excursus acerca das problemáticas do presente. Nesse sentido, o método de pesquisa é central.

Pelo próprio desenrolar da pesquisa, vale dizer que nossa investigação metodológica se viu diante de múltiplas questões profundamente importantes para uma correta resolução acerca da nossa delimitação monográfica. Isto é, chegamos às questões abordadas somente após entrar em pontos metodológicos no âmbito da filosofia da ciência, especialmente a partir da ontologia, e percorrendo a historicidade dos comunistas brasileiros vanguardistas na interpretação do ente racial e sua densidade na realidade brasileira. Porém, como indicamos na introdução, julgamos que essas questões precisam ser maturadas com melhor processualidade e por isso deixamos no apêndice para destacar a importância dos debates ali estabelecidos.

#### 3.1. CONTROVÉRSIAS, INTÉRPRETES DO BRASIL E RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

Sendo assim, pretendendo remar em oposição a leituras evolucionista e analiticamente estáticas de História do Pensamento Econômico (HPE), como de orientação schumpeteriana ou marshalliana, a abordagem das controvérsias, guiada pelo marxismo e pela dialética, elaborada e desenvolvida coletivamente por Malta *et al.* (2011; 2022) e Curty & Malta (2018) dentro do Laboratório de Estudos Marxistas (LEMA) do Instituto de Economia (IE) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), desloca a interpretação do presente concreto como presente real contido de história, de controvérsias internas, ou seja, como processualidade histórica da realidade concreta que em si conglomeram elementos para além da história das ideias e do puro reducionismo ontológico da ala econômica dominante, sintetizando como elemento central, por

um lado, o movimento sócio-histórico objetivo sobre a constituição e dinâmica do plano das ideias e, por outro, a gênese ontológica da produção da vida material. Em verdade, é preciso relembrar, esses dois polos constituintes da processualidade ideal apenas são produtos reais da própria sociabilidade complexa e totalizante da realidade concreta, da totalidade social.

Partindo da materialidade da história, como pressuposto, a abordagem das controvérsias, nosso método, expurga o individualismo metodológico e o recorte aleatório-idealista de meros elementos deslocados da totalidade, uma vez que as controvérsias teóricas, políticas, filosóficas e as condições objetivas e subjetivas do momento sócio-histórico e da vida dos autores e autoras envolvidos na totalidade social dizem em seu próprio lastro que não há problemas estritamente econômicos datados em termos mecânicos e supra-históricos, como há no verve neoclássico ou weberiano. Há, portanto, um imperativo da totalidade social dentro da própria preponderância do econômico na (re)produção da vida material, algo que determina socialmente a manifestação ideal e ideológica. Em uma simplificação geral talvez útil, a abordagem das controvérsias busca historicizar o que na sociedade capitalista aparece como elaboração natural, mas não porque o economista ou o filósofo arbitrariamente deve imputar história no objeto, mas exclusivamente porque o próprio objeto detém uma história e imanência coisal que o faz parecer supra-histórico.

É a partir da práxis e da observação de seu lugar nos ordenamentos preponderantes nas relações sociais, incluindo aqui os motes ideológicos, que é possível estudar as determinações reflexivas entre objetos que academicamente costumam se segregar em nichos de pesquisas de modo aleatório e arbitrário, enclausurando-os em vazios inúteis e meramente sofisticos. Isto é, em outros termos, a negação marxista da imposição de tipos ideais ou meros aforismos presos à esfera fenomênica ao entendimento da coisa em-si. De sorte que, então, a compreensão em-si do objeto, assim como da organização crítica de seus intérpretes, “exige a captura *imanente* da entificação examinada, ou seja, a *reprodução analítica* do discurso através de seus próprios meios e preservado em sua identidade” (CHASIN, [1995] 2009, p. 40, grifos do autor).

É aqui que se revela a distância crítico-metodológica da organização metodológica das controvérsias diante das “aventureiras” compilações lógico-formais dominantes na Economia, quase sempre guiadas por uma paralisia filosófico-científica que acoberta a essência ideológica de suas proposições. Nesse sentido, a exteriorização ideal representa produto da objetificação concreta no mundo humano-societário, de modo teleológico a partir da práxis humana cotidiana e sua integração ontológica com o trabalho, como nexos ontológico definidor da especificidade do gênero humano. Isto pois, afinal, “a processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda a realidade” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 199).

Assim, pensando no recinto da História do Pensamento Econômico Brasileiro (HPEB), nosso método de pesquisa exprime como protagonistas teóricos autores e autoras reconhecidos como intérpretes do pensamento social, político, filosófico, cultural e econômico brasileiro<sup>14</sup>. Para responder às imposições de existência do objeto deste trabalho, ou seja, a investigação das bases sociais necessárias do “ser negro” no imbricamento social entre determinações universais e particulares, essa perspectiva se coloca como chave para avançar em nossa investigação, dado seu papel inseparável à história do pensamento social brasileiro como aspecto de controvérsia genealógica em toda a história das ideias sobre o tecido social nacional (CURTY *et. al.*, 2021).

Além disso, como vanguardistas nas interpretações do Brasil como controvérsia central, seja positiva ou negativamente, as categorias de identidade nacional e nação apresentam-se como inerentes ao objeto de pesquisa Brasil, de maneira que provocam e articulam os rumos de trabalho desses autores e autoras em torno das autênticas questionações sobre o que é e o que poderia vir a ser o Brasil. Para tanto, a dinâmica e composição de classe, raça e gênero, os modos de produção, os esquemas de reprodução e as estruturas de poder interno e externo, em conjunto dialético, representam, na ótica analítica dos intérpretes do Brasil, os acionadores para interpretar e transformar o país (MALTA & BORJA, 2013).

É por isso que o sujeito negro aparece como objeto de pesquisa comum entre muitos intérpretes, representando parte nuclear de diversas tentativas de totalização da realidade que ansiavam pela transformação (radical ou não) nacional. Cobiça que apenas raras vezes atingiu nível teoricamente satisfatório, devemos dizer, perspectivando e incorporando efetivamente, na “viagem de retorno”, a dimensão de totalidade inerente diante da complexidade envolvida no realismo desumanizante dos negros brasileiros. Todavia, como vimos nas determinações sociais sobre a crítica e o método de pesquisa, essa questão perpassa por completo pelas condições e iniciativas do sujeito ao objeto, da explicitação de ser do objeto e da própria apreensão teórica das determinações de ser da totalidade do objeto, ou seja, de um ente teórico condizente ou não com a realidade enquanto tal, como momento alheio aos dogmas gnosiológicos.

Por isso, os intérpretes, cada um ao seu estilo político e metodológico, pavimentaram o solo da controvérsia sobre o elemento humano central na existência em si do Brasil: os negros afro-brasileiros sob a colonização. Para este trabalho não iremos revisitar todas as elaborações acerca dessa questão, de maneira que selecionamos resoluções especiais de autores igualmente específicos, buscando delimitar, dentro do fito monográfico, elaborações profícuas e basilares para uma primeira aproximação geral das determinações nacionais acerca do “ser negro”.

---

<sup>14</sup> Ver Ricupero (2011, p. 19-47).

Utilizaremos autores e autoras que estão enquadrados na tradição crítica do pensamento social brasileiro, teóricos que não se preocuparam meramente com a aparência coisificada ou com explicações culturalistas. Primeiro, porque trata-se de uma monografia orbitada por seus próprios perímetros naturais, como a desventura temporal de pesquisa e o sufocamento objetivo e subjetivo ao pesquisador em tempos mórbidos. Segundo, e mais importante, porque, por um lado, em um lugar-comum (mas não estático), encontram-se autores como Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Florestan Fernandes e Octavio Ianni, que diagnosticam o Brasil como ele é em si e os respectivos motivos de ser, propondo a ruptura radical para com as determinações de existir, da figuração da realidade, das questões sociais brasileiras, sobretudo a partir da ótica em torno do elemento indissociável do solo nacional: o negro<sup>15</sup>.

O pensamento moureano, em uma curta análise, parece-nos a crítica com melhor dureza teórica para a totalidade dos negros brasileiros, uma autentica crítica marxista, ontológica, uma atitude realista diante da realidade, ao mundo estranhado da escravidão colonialista do capital, colocada a partir do bojo produtivo-radical do quilombola. Terceiro, e com certeza não menos importante, porque representa uma assumida abdicação de revisitar, neste momento, por mera “obrigação acadêmica”, as teses alinhadas com o desenvolvimento capitalista em paridade com a metafísica racial, como em Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Sílvia Romero e Oliveira Viana.

Por um lado, através do método das controvérsias, retomamos a vanguarda interpretativa da ala crítica do pensamento social brasileiro em prol da pesquisa do movimento dinâmico da realidade do negro brasileiro, enquanto mote embrionário na própria linhagem do pensamento social brasileiro. Por outro, essa abordagem reivindica o marxismo, pela compreensão, da qual também somos coniventes, de que é o que consegue melhor explicar cientificamente as formas de manifestação do capitalismo, como o colonialismo e a imanente questão racial, bem como as maneiras possíveis de superá-las para além da exterioridade, ou seja, a partir da demolição concreta de suas relações sociais de produção e as formas superestruturais.

Como vimos até aqui, no marxismo não existe elaboração programática no sentido do método, ou seja, não há nenhum resultado final que antecede a própria análise da coisa em-si. O método das controvérsias, nesse sentido, urge da própria base investigativa de Marx, ao passo que se põe como método de abstrações em busca de nexos inatos, reiterativos, dentro da história das ideias. E é por isso que nos é útil dentro do entendimento da dialética entre os elementos universais, particulares e singulares, apresentados sobretudo na última parte desta monografia.

---

<sup>15</sup> Ver Ianni (2000, p. 69-71) e Paixão (2005).

#### **4. ACERCA DAS CATEGORIAS UNIVERSAIS: MARXISMO NO OLHO DO FURACÃO**

Neste terceiro capítulo buscaremos apresentar os germes mais simples para a análise do “ser negro” em geral. Isto não significa que estejamos indicando todos os complexos que compõe a universalidade do negro; pelo contrário, o artifício de abstrações isoladoras compõe o arcabouço crítico desta monografia, de modo que optamos por adentar só em dois complexos da totalidade social que o negro pertence, excluindo elos de sumária seriedade, como o Estado, por ausência de tempo e delimitação monográfica, mas podemos afirmar que os dois complexos aqui isolados correspondem ao pilar constituinte para uma crítica marxista ao racismo.

O capital e seu casamento real com a escravidão e a racialização são os entes histórico-sociais que abordaremos, pois notamos que eles representam os dois complexos mais germinais, necessariamente constitutivos (mas não suficientes), e se coadunam dialeticamente em negativa ao conjunto de existência social (corpo e pensamento) do negro, ao passo que, ao mesmo tempo, realizam seu ato de nascimento social reificado. Independente do querer dos sujeitos negros, são formas sociais dominantes que afligem seu cotidiano, porque cultivam, de modo dinâmico-contraditório, o histórico-particular universal branco-capitalista em detrimento real ao não-ser-negro na própria totalidade social.

Em-si, uma autêntica crítica radical deve notar que o problema do negro é simbiótico com os problemas da modernidade, ou seja, as elaborações acerca do negro precisam coexistir com estudos críticos acerca do capitalismo, uma vez que é essencialmente elemento prioritário de seus complexos de existência. Por esse motivo, este é o capítulo que melhor articula o aparato realmente crítico-radical do marxismo que delineamos na introdução e nos capítulos anteriores, além do apêndice, no tocante aos problemas aqui isolados de modo abstrato. É um capítulo para desenvolver nossa posição dialética e crítica frente ao problema, isto é, defender a perspectiva de totalidade e inter-relação histórico-dialética entre os complexos sociais aqui apresentados.

Para tanto, na primeira seção, investigaremos as interconexões dinâmicas entre bases estruturais do capitalismo e sua centralidade histórica-social em relação ao “aparecimento do ser negro”, como o valor e a violência como gênese histórica do capital (MARX, [1867] 2017a), no intuito de indicar o protagonismo do colonialismo, enquanto expansão do capital comercial, no problema da racialização colonial. (Uma observação importante para essa primeira seção: é um excursus que propositalmente não incorpora possíveis e interessantíssimas discussões acerca da reprodução ampliada do capital, do imperialismo e da dialética entre lei do valor, esquemas de reprodução, crises capitalistas, a colonização em geral e o mercado mundial. De certo modo,

esbarraremos mais ou menos em todos esses aspectos, mas conscientemente tratando os dados com uma superficialidade tênue e introdutória de sua dinâmica composição real, indo somente aos meandros de seu processo histórico de maior importância para nosso escopo: a lei do valor, a assim chamada acumulação primitiva e o ordenamento ontológico prioritário em sua relação com o racismo e à escravidão moderna.) Na segunda seção do capítulo, após expor as conexões prioritárias entre o capitalismo e a escravidão, iremos tonificar os entes da racialização, como a alienação, a ideologia e os estranhamentos para o ser social, a partir do estatuto colonial<sup>16</sup>. (É nesse sentido que ergueremos uma digressão histórica sobre a dinâmica irracionalista e odiosa ao diferente das teorias modernas das raças, para mostrar como existe uma dimensão de unidade interna com o mundo das mercadorias, estipulada nos termos do econômico e extraeconômico, em relação ao negro.) Na terceira e última seção, abriremos a primeira ordem conclusiva desta monografia, refletindo acerca dos elementos apresentados até o momento e advertindo para as suas potencialidades e limites, nos termos da relação entre universal, particular e singular.

#### 4.1. CAPITALISMO E ESCRAVIDÃO: GÊNESE E MOMENTO PREPONDERANTE

As leis da História nada têm em comum com os sistemas pedantescos. A desigualdade do ritmo, que é a lei mais geral do *processus* histórico, evidencia-se com maior vigor e complexidade nos destinos dos países atrasados. Sob o chicote das necessidades externas, a vida retardatária vê-se na contingência de avançar aos saltos. Desta lei universal da desigualdade dos ritmos decorre outra lei que, por falta de denominação apropriada, chamaremos de lei do desenvolvimento combinado, que significa aproximação das diversas etapas, combinação das fases diferenciadas, amálgama das formas arcaicas com as mais modernas (TROTSKY, [1930] 2017, p. 34).

Em termos gerais, ordinariamente, perdura a percepção equivocada de que há um lapso entre racismo e capitalismo, podendo aparecer mais usualmente como uma contrariedade não-dialética entre raça e classe, em palavras mais populares. Em termos diretos, persiste uma ideia de organicidade meramente política e jurídica, não-econômica, ou melhor, somente econômica quando se pensa em mercado de trabalho ou qualquer outro juízo acerca da esfera da circulação. Pensa-se sempre em termos economicistas: como a produção escravista estava estabelecida nos

---

<sup>16</sup> Nesse sentido, vale ressaltar que a identidade entre raça e negro não é uma universalidade ontológica do “ser negro”, e sim uma particularidade sócio-histórica antinômica, cruel e desumana entre ser e não-ser imposta pelo narcísico Tudo-Ser pretensamente universal e evoluído por natureza. Por isso, há uma coletânea de gradientes racistas objetivados que atuam como alteridades metafísicas que perpassam, queiram os sujeitos ou não, por todo indivíduo étnica, cultural, social, econômica, religiosa, familiar, sanguineamente etc. afetado pela antinomia narcisista da metafísica racial surgida em seio europeu. Em outros termos, há uma enorme dimensão multicelular e multifacetada do problema metafísico das raças em relação a outros grupos, como os judeus para os nazistas, os irlandeses para os ingleses ou o Oriente em si, tal como os povos originários, para o mundo e o sujeito da modernidade, respectivamente. Estaremos a todo momento reduzindo o escopo do racismo para nosso sentido de pesquisa, de modo proposital. Para tanto, ver Santos ([2002] 2005) e Lukács ([1954] 2020, p. 577-621).

parâmetros tecnicistas (lucro, distribuição e produtividade) ou como atualmente (e aqui nunca se sabe explicar qual a razão) os negros ainda perduram, nos termos economicistas postos, nos andares debaixo da sociedade. Há propriamente uma interdição fenomênica acerca do ponto de toque dessas contextualizações, que, dependendo da teoria, apenas reproduz tecnicamente essas disparidades postas: não há nenhum questionamento acerca da formação dessas relações sociais de produção estabelecidas nesses entes contraditórios entre capitalismo, escravidão e racismo. Ponha uma justaposição idealista entre “externalidades” e “variáveis exógenas” que o problema se encontra resolvido (TOMICH, 2011). Perdura algo muito recalcado: o medo da contradição.

Se para Chico Science “o medo dá origem ao mal”, devemos apontar que aqui o medo paira sobre a forma fenomênica em que a unidade do real se mutila aos olhos: a contradição. Isto porque, ao se pôr como pesquisador da escravidão ou do racismo, a desigualdade societária, em seus diversos gradientes, apresenta-se como matriz geral muito explicitamente. No entanto, assim como o ovo não diz em si se veio antes ou depois da galinha, o racismo não avisa em sua aparição qual é sua gama relacional com o capitalismo. Em geral, ainda ordinariamente, segue-se a intuição “progressista” de que existe sim uma conexão, mas apenas por conta do resquício escravagista e as suas consequências diretas nos subsídios socioeconômicos e culturais, ou seja, limita-se aos meandros da própria inserção dos negros dentro da dinâmica capitalista, num tom apoliticamente naturalista e calcado em abstrações avulsas divergentes.

Essa orientação deriva primeiramente da própria gênese reificada do capitalismo, pois a permuta generalizada de mercadorias oculta a historicidade concreta, ou seja, a formação do processo histórico-social e sua articulação interna, e, em segundo recinto, da dificuldade em compreender as relações de produção escravistas como complexos especificamente distintivos mas internamente constituídas e determinadas reflexivamente para com os elementos histórico-sociais, suas legalidades sociais tendenciais, do modo de produção capitalista, posto o caráter expansionista da escravidão capitalista: os escravizados eram economicamente estabelecidos como puramente capital fixo, nos termos mais aparentes, porque capital fixo não produz valor, com o seu preço derivado dos custos de manutenção do estoque de capital (ou seja, essa relação não aparece como remuneração da força de trabalho, uma vez dada a dominação pessoal direta do escravocrata, inibindo o processo de trabalho capitalista usualmente impessoal), colocando-se relativamente independente da criação de valor e necessariamente dinamizados pela coerção extraeconômica, uma vez que “o valor do trabalho [em verdade, o preço] é absorvido pelo valor do escravo e todo o esforço deste aparece como excedente (não pago)” (TOMICH, 2011, p. 26).

Nessa toada, chega-se à cisma gnosiológica genuinamente “progressista”: a reafirmação em-si dos negros, das raças e a dignificação simbólica-representativa de seu ser, requerendo um

lugar ao sol na sociedade burguesa. Porém, ora, esse enclave já deu como verdadeiro uma não-história da constituição do negro, seja pelo lado do racismo, seja pela sua aparição ao mesmo tempo da monumental revolução capitalista, isto é, há um politicismo acrítico acerca da própria categoria de raça como forma de ser (necessariamente histórica) dos negros. É aqui que o medo da contradição dá origem ao mal gnosiológico da questão, para sermos justos com a poesia de Chico Science. Isto é, promulga-se constantemente, por vícios reducionistas no processo social de abstração, uma repartição ideal, que parte de elementos isolados e busca atingir o todo, dos processos interdependentes entre relações sociais distintas.

Em nosso caso, pensamos especificamente nas relações entre capitalismo, escravidão e racismo: processos históricos econômicos e extraeconômicos que são usualmente postos em vertigem por análises recrudescidas por métodos mecânicos ou pela mera negação ao calibre contraditório dessas relações. É apontar que se o problema aludido não é necessariamente posto teoricamente como complexos sociais que pressupõem um todo múltiplo na própria existência social, isto é, um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013), muito provavelmente o tema será colocado em tons idealistas, em análises parciais, que petrificam a realidade concreta.

Para reconstruir a escravidão dentro das relações e processos inter-relacionados e interdependentes que formam a economia mundial como um todo, é necessário ir além dessas concepções parciais e abstratas do capitalismo. Devemos, em vez disso, repensar a totalidade das relações do capital de um modo que não seja meramente inclusivo da escravidão e das diversas relações não-assalariadas, mas que também seja capaz de compreender-lhes o caráter específico (TOMICH, 2011, p. 37).

Pelo prisma metodológico, como tateamos no capítulo anterior, o idealismo a-histórico da economia política clássica, personificada de forma empolgante em Smith, inverteu a causa pela consequência da sociedade burguesa, dando uma origem plenamente supra-histórica para a forma de organização social capitalista orbitada através do trabalho abstrato (da generalizada produção social como produção de mercadorias em totalidade social), ou seja, aplicando puros preconceitos burgueses da consciência, enquanto dogmas transcendentais e naturalistas presos na esfera da circulação de mercadorias, para a concretude burguesa completamente histórica e social. Há aqui uma tradição econômico-filosófica rival da apreensão entre forma e conteúdo, do universal como elemento histórico-social, ou melhor, de compreender o escopo diferencial, o momento preponderante, entre determinações reflexivas socialmente constituídas. Marx, em aberta oposição, desde a separação dos capítulos de sua maior obra e suas provocações inversas típicas do pensamento burguês<sup>17</sup>, assinala em sua depuração filosófica-científica do capitalismo que não é o indivíduo singular ou Deus, a Crítica ou o Espírito, a Autoconsciência ou o Conceito

<sup>17</sup> Ver Benoit (1999) e Lukács ([1984] 2018, p. 321-330). Vale dizer que Marx segue nesse mote em toda sua obra.

que deram luz ao capital, mas sim o latrocínio, a expropriação, o sangue e o genocídio, dentro e fora da ordem jurídica vigente, ou melhor, entrelaçado aos meandros político-jurídicos como momentos de seu ser. Para a maioria absoluta, nas palavras de Hirszman (1964), a apropriação privada da terra em troca da carência de alimentos para os produtores significa a desapropriação de seu lugar no mundo, de seu local de sobrevivência prático-cotidiana. É aqui que o capitalista latifundiário gera o sequenciamento genético da miséria, determinação molecular da fome, não há prioridade da determinação moral ou religiosa nessa objetividade dramática e conclusiva.

Em outros termos, a matança não se solidificou a partir da personificação de idealidades ou de um contrato social, mas sim da posição preponderante dos “interesses materiais” da classe dominante, ou seja, de seu escopo existencial primário, categorial, as condições concretas para sua existência e reprodução: uma massa livre de compradores e vendedores de mercadorias, em uma generalização sistêmica da forma-mercado a partir da separação dos produtores diretos dos meios de produção da vida cotidiana-material, concebendo a emancipação sensível do jugo das corporações e guildas do feudalismo como emancipação social reificada, como uma atualização moderna, dado que agora a terra se esvaiu junto com o alimento e também a certeza de que sua vida não depende da produtividade de seu trabalho social (MARX, [1867] 2017a).

Para apreender melhor essa relação, sobretudo a sua importância diante do colonialismo e do racismo, não é possível ir além da aparência se a história do capital morrer em sua própria história superficial, meramente descritiva. Se é expurgado o restante de partes do todo múltiplo, naturalmente nada se depura de maneira científica, de modo que se perde a gama de complexos que se concatenam dialeticamente com os processos de expropriação e genocídio incutidos em si e que estão a par da própria constituição capitalista; como se a desumanização da colônia não tivesse nada a ver com a reprodução capitalista em seu modo orgânico de ser. Há, portanto, um imperativo metodológico de ordem ontológica, em sentido de depuração científica do ente, uma vez que a historicização mecânica, puramente lógico-descritiva, é incapaz de desnudar os véus.

Por parte dos que não leem Marx ou se colocam como protetores espirituais do capital, essa questão ontológica é negada previamente, destituindo a totalidade constituinte. Por parte dos marxistas que obliteram a obra em prol da desqualificação dialética, resumindo a crítica à assim chamada acumulação primitiva como simplesmente um excursus histórico de Marx, resta o socialismo pequeno-burguês ou o reformismo em sua variação modal de desenvolvimentismo nacional-trabalhista, dado que põe fora o que convém e deturpa a coisa-em-si, isto é, o capital. Isto porque, e aqui entrando de fato em nossa empreitada, não podemos desconectar as partes para retirar apenas o mais vil e explícito, ou seja, elaborar apenas uma descrição historiográfica dos acontecimentos modernos e pôr valor moral em seus desdobramentos reais, por mais que

tão-somente assim já conseguiríamos expor o dano físico (o extermínio sensível) de milhões de indivíduos racializados. Porém, não estaríamos depurando cientificamente as conexões internas entre capitalismo, escravidão e racismo, pois, se assim fizéssemos, estaríamos repetindo o que criticamos no capítulo anterior e no apêndice, sobretudo em relação aos “progressistas”, porque pelo prisma lógico-formal realizaríamos apenas uma inversão histórico-moral dos polos inatos da questão, abdicando da exposição profícua dos elementos internos ao processo de extermínio do “ser negro”, inibindo a percepção da gênese e do momento preponderante, especialmente no sentido da interdependência entre relações de produção distintas como complexos socialmente reflexivos. Isto é, leis particulares dos entes escravistas e leis universais dos entes capitalistas, imbricadas internamente em interconexão dialética que pressupõe necessariamente a dinâmica do todo: em mercado mundial, enquanto pressuposto e condição histórica do desenvolvimento molecular do capital, há reflexão entre os complexos da mercadoria, como a contradição entre valor e valor de uso, os processos econômicos, especificamente no tocante à troca e produção menos desenvolvidas, e extraeconômicos, como a violência que rebaixa o custo e aumenta o excedente não pago, do sistema escravista que nasce e vive em prol do mercado mundial.

Logo, não existe lugar legitimamente radical para quem só demoniza o anti-humanismo europeu e glorifica a liberdade formal do capitalismo, ignorando a conexão político-econômica entre os termos postos. Em geral, esse pensamento qualifica o problema como puramente falta de representatividade e inserção, pois tomam como dadas as articulações históricas capitalistas, como supra-históricas, genuinamente inscritos no nexu metodológico construtivista calcado em solo gnosiológico e na naturalização da politicidade burguesa. Em particular, abdicam até dessa irrefletida crítica ingênua e partem para a maior vulgaridade: se pôr como coveiro da história e pôr fim nela, dando continuidade ao naturalismo construtivista que os economistas políticos já cristalizaram em prol da defesa do capitalismo. Nesse sentido, para uma verdadeira crítica, as ideias precisam estar em seus lugares, mas não somente elas: precisa ser evidenciado a ordem e especificidade orgânica do ser, não no sentido de hierarquias lógicas-gnosiológicas, de prisma empírico-causal, por meros aforismos epistemológicos, e sim de preponderância ontológica, ou seja, apontar que a existente identidade entre escravidão moderna e o negro não pode ser ulterior e independente das tensões socialmente reflexivas entre mercado mundial, valor e a contradição capital-trabalho: há uma série de complexos capitalistas interconectados com os complexos de ressurreição da escravidão sob a pele negra, exclusivamente articulados internamente.

Por isso que, pelo lado histórico, retomaremos a ordem da coisa: não existe acumulação primitiva, nos termos smithianos, pois naturaliza-se como naturais relações histórico-sociais. O segredo da gênese do capital é sua violência imanente, que expurgou os elementos feudais em

esgotamento e impôs as exigências internas imprescindíveis, as bases sociais necessárias, para o capitalismo se desenvolver: troca de mercadorias, trabalhadores livres, nos termos burgueses, a equiparação abstrata do trabalho útil e das demais mercadorias pela forma-monetária etc. Uma produção socialmente posta em termos mercantis.

Não é apenas a expropriação camponesa que dá vida ao capital (mas sem ela com certeza não há capitalismo), mas sim o conjunto de genocídios concatenado com esse expurgo homicida dos produtores diretos e da (re)produção livre da vida material, pela aniquilação da propriedade coletiva pela liberdade formal (MARX, [1867] 2017a). Esse segredo o capitalista não diz em si, mas as lentes críticas de Marx a captaram. O segredo do capitalismo, portanto, não incide da mera (e inexistente, no sentido ordinário) livre iniciativa de proprietários privados que possuem capital por parcimônia, tampouco por revoluções técnicas, e sim da generalização da violência no campo e depois na radicalização desse elemento como tendência histórica, enraizada desde o matrimônio do Estado com o capital e o apadrinhamento da religião<sup>18</sup> (MARX, [1867] 2017a).

O capitalismo, como reino da divina propriedade privada amparada pelo direito positivo do Estado (MARX, [1843] 2013), desenvolve-se basicamente por um circuito reiterativo entre dinheiro, capital e mais-valor em acúmulo de capital (MARX, [1867] 2017a). Logo, em outros termos, há uma questão ontologicamente posta em relação ao capitalismo como processo social, uma depuração ontológica. De sorte que, como vimos no tópico metodológico, para a depuração científica o ponto de partida não pode ser aleatório. Marx operacionalizou a questão a partir de um prisma ontoprático, isto é, depurou abstratamente, esgotando os níveis de ser mais gerais do objeto, o capitalismo, pela sua determinação molecular, sua relação-átomo, necessariamente presente em todas as relações em seu concreto: a mercadoria. Mas, outra vez, pedimos atenção: a mercadoria nunca deve ser entendida a priori, como mero elemento primordial em isolamento, pois, inversamente, a mercadoria sempre pressupõe o todo. Marx visualizou que em seu âmago real reside a contradição entre valor e valor de uso como contradição primária da sociabilidade capitalista, mas que nunca deve ser deslocada para um vácuo supra-histórico. Pelo contrário, é aqui que, dentre um multiverso germinal de contradições, em especial a coexistência de relações

---

<sup>18</sup> O processo de expansão marítima já dilatava a preponderância da Igreja nos assuntos acerca do lucro, por mais que ainda atrelado ao mercantilismo, dado que os países envolvidos na corrida reivindicavam os novos territórios a partir de bulas papais, que ainda não estavam em processo de questionamento (WILLIAMS, [1944] 2012). O próprio direcionamento original do empreendimento marítimo-colonial português, o invasor do território que posteriormente se denominou de Brasil, foi, em maior parte, vinculado a disputas religiosas contra mulçumanos e o controle comercial de sua região, cristalizados a partir da busca por especiarias, o ouro da Guiné e a procura de um (pseudo)aliado católico conhecido como Preste João (BOXER, [1969] 2002). Em relação ao bojo capitalista, a Inglaterra, Marx ([1867] 2017a) aponta que a Reforma solapou os católicos e os jogou na selva do proletariado, contribuindo para a desarticulação de produtores diretos e a instituição das leis de arrendamento.

escravistas e capitalistas postas pelo mercado mundial, existe também o segredo para uma teoria que não se desgruda da totalidade social na hora de examinar os elos sociais entre escravidão e capitalismo. Afinal, ao mesmo tempo, mercado mundial pressupõe a mercadoria e a mercadoria pressupõe o mercado mundial (MIRANDA, 2018), como desdobramento categorial do próprio movimento do capital em geral (metamorfoseado e substantivado em muitos passos).

Há aqui uma disputa desigual e combinada entra a reprodução do capital, uma dinâmica autoativada e reiterativa estrutural de caráter mundial, e as relações menos desenvolvidas<sup>19</sup> dos complexos escravagistas. Mas, para chegarmos lá, vamos com calma. Primeiro o capital e seus rodeios: mercadoria não é definida pelo valor de uso, pois todo produto do trabalho é valor de uso, mas nem todo valor de uso é mercadoria. O conteúdo supra-histórico do valor de uso, como autoatividade humana, é diretamente coincidente com o seu lugar unilateral em relação à forma-mercadoria, porque por mais que o trabalho produza valores de uso sob a forma mercantil, não é o valor de uso o agente ativo, pois não é ontológico que a utilidade do objeto seja para virar mercadoria, apenas ocorre essa ação pelas condições dadas pela propriedade privada. Por isso, Marx “abandona” o valor de uso e aprofunda-se em volta do valor de troca, pois entende que o primeiro, sendo “apenas” o suporte material do valor de troca (o que dá amparo efetivo para as trocas mercantis), não é capaz de explicar os nexos ocultos da mercadoria (MACHADO, 2020).

Marx depura do valor de troca como a sua essência está relacionada contraditoriamente com o valor de uso. O valor de uso, como dito, é uma relação posta de modo qualitativo, que é pertencente a toda forma histórico-social, sendo realizado tão-somente no consumo do produto. Por sua vez, o valor de troca é apenas expresso de modo quantitativo, sendo perecível a diversas e constantes mudanças no espaço e tempo, porque ele é realizado apenas no processo de troca de mercadorias, que são voláteis à própria realização (MARX, [1867] 2017a). No capitalismo, o valor de uso só se realiza quando há troca, isto é, quando o valor de troca é realizado na venda ou compra da mercadoria. Com isso, só existirá essa prática na generalização da troca mercantil como “uma sequência discreta de transações individuais” (RUBIN, [1928] 1987, p. 30).

Por isso, o trabalho que causa o valor de troca é necessariamente abstrato. Em todo seu ciclo, o valor de troca é como um marido infiel para o valor de uso, pois ele atua exclusivamente orbitando a terceira forma envolvida na troca mercantil: o valor. Para abstrair qualitativamente os processos internos do valor de uso, o valor aparece como fundamento essencial: apaga-se as distinções dos valores de uso e dos tempos socialmente necessários para a produção mercantil,

---

<sup>19</sup> Aqui pensamos, pelos termos de Bonente (2014), no desenvolvimento objetivo do objeto, na complexificação e afirmação de seu ser estruturado, em sua efetivação social propriamente posta dentro de suas leis tendenciais.

deixando para o tempo dispendido o papel central na comparação de grandeza do valor (MARX, [1867] 2017a). Logo, é o trabalho abstrato a substância constituinte do valor, porque é ele quem oblitera o caráter útil do trabalho e o centra como único vetor possível da comparação mercantil. É por isso que o valor de troca é tão-somente a forma de manifestação do valor e as mercadorias detêm valor de uso e valor como contradição inexorável (MARX, [1867] 2017a).

Portanto, o valor é representado pelo valor de troca, que, por sua vez, é suprimido pela existência e realização real do valor de uso. Assim, o valor não é um elemento subjetivo, porque é um processo real-objetivo dentro de cada mercadoria, dentro da concretude capitalista. E aqui reside a contradição interna da mercadoria, em seu expurgo entre objeto útil e valor social: em seu existir “sensível-suprassensível” (MARX, [1867] 2017a, p. 146), há a metamorfose dual da mercadoria de modo qualitativo e quantitativamente, justamente pela interconexão dialética de destruição e criação no choque entre valor de uso e valor, expresso pelo valor de troca. É assim que, pela abstração geral da concretude do trabalho, o valor surge na sociedade capitalista como ente comum e regulador da troca de mercadorias, necessariamente sob a pele do dinheiro como representante sensível do valor. Logo, é o valor quem põe lógica nessa sociabilidade mercantil, quem exerce o domínio social. Se a gênese histórica do capitalismo é a violência, o valor é seu Ares. Ao dizer que “o inferno está vazio e todos os demônios estão aqui”, Shakespeare não iria esperar que “ele” é impessoal e subordina toda a realidade social capitalista: nada mais trágico.

O movimento interno dessa relação é exercida através das sequências reificadas entre as formas equivalentes e gerais do valor, postas necessariamente de maneira autonomizada, como se o dinheiro, o juro, o capital etc. não fossem obras humanas, personificando seus possuidores (RUBIN, [1928] 1987). Com isso, institui-se os véus fenomênicos das contradições internas da forma equivalente, parecendo que ela detém valor pelo véu monetário (MARX, [1867] 2017a).

Sendo assim, a mercadoria relativa passa a ter valor concreto aparentemente por conta do dinheiro, camuflando a constituição da própria mercadoria. Perde-se a dimensão do real, da magnitude do objeto, por mais que seja um produto humano-societário delimitado pelo trabalho concreto em sua razão de ser própria, ou seja, a produção e consumo de valores de uso (MARX, [1867] 2017a). E, ora, como há uma relação de nascimento produtivo e reprodutivo, em termos mercantis e orgânicos ao ser social (a reprodução da vida material em-si), associado ao trabalho dirigido desde o início para as mercadorias, é a abstração real do poder social do dinheiro, posto reificadamente em relação ao valor, como “renda” para o consumo, que sistematiza a conexão concreta do ser social com a vida mercantil (MARX, [1857-1858] 2011c). O processo de troca de mercadorias com dinheiro, portanto, camufla e atua como elo de existência do próprio valor como rei social (RUBIN, [1928] 1987).

É nesse solo demasiadamente contraditório que chegamos ao processo de transformação do dinheiro em capital, virando nosso olhar para o papel da circulação e a inauguração histórica do processo de colonização, enquanto genuína expansão do capital em sua forma mercantil. Os procedimentos investigativos de Marx acerca do tema elucidaram a ilusão do capital como mero dinheiro que gera mais dinheiro (D-D'), ou seja, o ciclo do capital, por mais que comece sendo dinheiro e termine sendo mais dinheiro, não é em-si dinheiro que gera mais dinheiro<sup>20</sup>. Os ciclos parecem depender exclusivamente de uma venda mais cara do que a anterior para efetivar maior valorização, como se a valorização monetária dos polos antitéticos fosse uma mera atribuição unilateral-quantitativa de caráter só vinculado à venda. O glaucoma reside na aparência de que o preço é o cão-guia, enquanto é tão-somente a forma de manifestação do que é suprassensível, o valor. O preço não é nada mais do que a reificação de seu interior oculto, uma carência do valor, uma possibilidade em-si, mas jamais uma concretude em-si: precisa-se de sua realização efetivada, como compra ou venda. Mesmo assim, ora, não é daqui que se tira sua valorização, pois o preço é só “uma forma ideal ou representada” (MARX, [1867] 2017, p. 170).

Isto porque, ora, não é a diferença qualitativa o momento mais importante da questão, já que o primeiro ciclo (M-D-M) é guiado pelo caráter útil das mercadorias, ou seja, o cão-guia desse ciclo é o valor de uso, enquanto o segundo ciclo (D-M-D) começa e termina na forma de valor geral, a forma-dinheiro, de modo que seu motor é o próprio valor de troca (MARX, [1867] 2017a). Assim, não há novidades na mera troca de equivalentes, pois essa posição de troca está a par da ausência qualitativa nos ciclos, ou seja, o mais-valor do valor epidermizado na forma-dinheiro (o D' do D) não acontece na esfera da circulação (mas tampouco existe expulsando-a dos ciclos da mercadoria), pois tanto o comprador quanto o vendedor estariam operando sobre tautologias de um mais-valor mútuo, que desqualificaria quantitativamente a operação (MARX, [1867] 2017a). Porém, o ciclo do D-M-D só é qualitativamente desigual na medida em que vive e resiste para realizar a existência do valor, ou seja, para ir atrás de mais-valor para transmutar-se em capital (ou seja, D-M-D' que sempre se desdobra como capital), pois caso contrário seria dinheiro atuando puramente como dinheiro, não dinheiro como capital (MARX, [1867] 2017a).

Há aqui uma súplica do capitalista, um pedido quimérico, nos tons de Rosdolsky ([1986] 2001), para um transformismo do ciclo M-D-M para D-M-D', em que seja possível a superação do “entesouramento primitivo” diante da necessidade do valor, posto sob o dinheiro, de superar

---

<sup>20</sup> “Embora forma sem-conceito [*begriffslos*] do capital,  $D' = D + d$  é apenas, ao mesmo tempo, o capital-dinheiro em sua forma realizada, como dinheiro que gerou dinheiro” (MARX, [1885] 2014, p. 128). Vale dizer que a escolha em investigarmos somente a relação do capital produtivo se deve ao fato deste ser preponderante aos demais, tonificando o cerne capitalista da produção, sob a unidade com o capital mercadoria e monetário (MARX, [1885] 2014). Esse processo é propriamente momento da circulação do capital em geral, não das mercadorias em-si.

a barreira concreta de valorização posta na esfera da circulação, isto é, na superação dos limites do valor de uso para a valorização de valor. Logo, para uma resolução direta, pode-se dizer que, para os capitalistas, o mais-valor, manifestado na expressão como mais-dinheiro (D'), é a razão de seu ser. Por isso, o capital se revela como “valor que se autovaloriza” (MARX, [1867] 2017a, p. 271), em que a mercadoria (aqui, como vimos, pelo valor de uso) se torna apenas receptáculo sensível para a universalidade do dinheiro (aqui, como também vimos, o valor de troca como forma do valor). Em solo simples do processo de circulação de capital, o valor é sujeito-de-si, trabalha para sua valorização, sob a pele do valor de uso e do véu monetário (MARX, [1885] 2014). Em terrenos mais amplos, que propriamente reside o mercado mundial e os problemas acerca da realização, ou seja, o lugar-em-si da colonização dentro da dinâmica de acumulação de capital, o valor já se coloca como dono-de-si, como ser celestial que expande suas fronteiras de modo necessariamente mundial (MIRANDA, 2018).

Por outro lado, como não advém da circulação, o mais-valor resulta da dialética própria do capital: por mais que não resulte em-si da circulação de mercadorias, o capital precisa desta para efetivar o mais-valor, como ponto de partida da troca de mercadorias. É a força de trabalho o segredo, pois é só com a efetivação do trabalho que há produção de valor pela objetivação de trabalho vivo em tons abstratos (MARX, [1867] 2017a). Isto é, “definir o trabalho vivo como o valor de uso do capital” (ROSDOLSKY, [1986] 2001, p. 169), como valor de uso da força de trabalho consumida para a valorização de valor. É só com a violência que ocorre a ruptura com o “lugar natural” da força de trabalho como “o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, [1867] 2017a, p. 242), ao avesso da alienação do trabalho como valor de uso para o capital, operacionalizado como mais-valor, dado que “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo ele suga” (MARX, [1867] 2017a, p. 307).

Há aqui, até o momento, o quadro mais geral e panorâmico dos elementos mais simples apresentados na análise marxiana acerca da relação histórico-social capital, especialmente posta por nós nos termos do mercado mundial e do imbricamento pura e internamente dinâmico dos complexos da mercadoria sob a operacionalidade social do valor. Portanto, há aqui os termos e expressões universais de uma totalidade rica em múltiplas determinações; e propriamente reside até aqui os elementos necessariamente constitutivos da “classicidade capitalista”, nas palavras de Lukács ([1984] 2018), no sentido de que os complexos econômicos e extraeconômicos que abordamos dizem respeito única e exclusivamente como leis de tendência, possibilidade gerais, da manifestação caótica da unidade dinâmica da forma de organização social capitalista. Esse

seguimento, na depuração interpelada pela crítica marxiana da economia política, permitiu para nós uma direção minimamente “suficiente” para indicar o quadro geral acerca do elo dinâmico-dialético entre universal, particular e singular, porque a tendência interna ao mercado mundial das categorias reinantes opera a reprodução capitalista, propriamente social, para a interconexão entre casos clássicos e não-clássicos: aqui reside as contradições entre capitalismo e escravidão.

Portanto, ora, somente por essa recolocação metodológica evitamos os problemas ideais que mencionamos no início desta seção, porque “o problema não é simplesmente acrescentar a escravidão a um conceito já dado e completo do capital”, dado que “tanto o caráter capitalista da escravidão quanto o caráter escravista do capitalismo emergem das relações historicamente expansivas entre as várias formas de produção e troca dentro dessa totalidade [sócio-histórica]” (TOMICH, 2011, p. 48 e 51, adendo meu)<sup>21</sup>.

Um indicativo de que a classicidade a partir dos elementos capitalistas apresentados, especificamente nos termos postos por Marx ao pesquisar o papel da violência extraeconômica como nexos internos (LUKÁCS, [1984] 2018), interage na própria existência social desigual com os termos não-clássicos (isto é, a violência agindo como agente externo, que gera novas formas sociais), possibilitando a análise localizada das particularidades postas (que, para a escravidão, não é nem de longe nosso objetivo) através da depuração abstrativa de processos mais abstratos, mais gerais. O que importa ressaltar é o caráter mundial dos elementos aparentemente externos e independentes acerca da classicidade capitalista, tal como a face pré-capitalista da escravidão.

Em outros termos, o desenvolvimento capitalista disputa constantemente com os modos de produção menos desenvolvidos do que ele, possibilitando que pela historicidade escravagista seja possível conduzir a pesquisa para os elementos essencialmente desiguais e combinados de caráter mundial da totalidade capitalista. Há, portanto, uma crítica negativa, propriamente *post festum*, colocada a partir do desenvolvimento das complexificações interligadas entre elementos impossíveis de serem singularmente isolados do início ao acabamento, como é com as relações

---

<sup>21</sup> Acreditamos, no entanto, que o próprio autor induz para uma má interpretação da situação, dado que parece não entender como momento preponderante a interconexão entre lei do valor e mercado mundial, ou seja, calço problemático na própria relação interdependente entre produção e circulação capitalista, uma vez que para ele Marx simplesmente “[...] trata a escravidão e outras relações similares como externas e contingentes à lógica do desenvolvimento formal da relação de capital. Assim fazendo, ele [Marx em *O capital*] exclui da consideração a divisão de trabalho e a relação histórica de diversas formas de mão-de-obra que se expressam por meio do mercado mundial” (TOMICH, 2011, p. 49, adendo meu). Ora, Marx não põe em nenhum momento essas relações como externas e contingentes por mero formalismo lógico, mas sim pelo próprio desenvolvimento capitalista e o método abstrativo em solo ontológico, pela própria autoatividade do valor como momento preponderante no tocante ao intercâmbio econômico, nos termos das transferências de valor, em que, pela tendência de caráter mundial, “nos países de desenvolvimento não-clássico, a forma burguesa de sociabilidade só se pode afirmar pela conquista externa. Isto é, como subproduto da expansão do capitalismo ‘clássico’” (MIRANDA, 2018, p. 212).

sociais escravistas e capitalistas, dentro do quadro da lei do valor, do mercado mundial etc. Por isso há o recurso ao “caso clássico” empregado por Marx (MIRANDA, 2018). Acontece que o quadro das leis de tendências mundiais do capital imputa uma coerção externa, posta nos termos extraeconômicos da violência colonial, para os mercados nacionais alheios, ou seja, impera uma interconexão primordial entre a concorrência entre capitais e a conexão mútua entre economia nacional e mercado mundial (MIRANDA, 2018). Ou seja, coexistem em alimentação recíproca, mas com certa ordem preponderante, uma demanda a partir das leis sociais que imperam: aqui, a lei é a morbidez do capital, isto é, eximindo qualquer moralismo agnóstico, o movimento do capital em solo mundial é posto pela “transferência intercapitalista do mais-valor” (MIRANDA, 2018, p. 214), de maneira que vivem por taxas de lucro maiores, seja no mesmo ou em diferentes ramos, colocando e pressupondo continuamente o mercado mundial (MIRANDA, 2018).

Para o conjunto da escravidão, a apropriação das maiores taxas de lucros encontra-se na própria determinação extraeconômica: os países centrais, pela violência colonial, apropriaram-se objetivamente, sob a pele dos capitais comerciais (companhias de comércio), dos trabalhos (das produtividades do trabalho), representados na aparente dicotomia entre nacional e mundial pela transferência de mais-valor para capitais nacionais. Pela ótica de Marini, Miranda (2018) indica que países postos subalternamente nessa relação de transferência de valor necessitam de mecanismos de compensação, isto é, carências de um caráter ainda mais exploratório. Para nós, resta assinalar que aqui reside os meandros múltiplos e diversos, integrados pelo capital como mercado mundial, do lugar social do escravizado: dos mecanismos de superexploração da força de trabalho, pode-se retirar daqui elementos gerais, mas não uma dedução lógica, porque, como iniciamos esta seção, na escravidão o extraeconômico, posto pela violência e o racismo, como percorreremos em seguida, tonificam essa correlação entre os mecanismos de compensação das burguesias nacionais subalternas diante das especificidades propriamente nacionais.

Para o elemento negro, inscrito como particular dessa universalidade capitalista, como mercado mundial, a dialética da coisa-em-si expurga da aparência sistematicamente sua inter-relação com o colonialismo e os constituintes internos que autorreproduzem sua dimensão de ser. O trabalho vivo, uma vez sob a pele negra, sobretudo escrava, carregava o mundo em suas costas, enquanto força motriz, mas não dizia em sua face o motivo pelo qual era átomo celestial do capitalismo em expansão, tampouco aparecia no centro capitalista como origem de lucro.

Nesse sentido, é aqui que reside realmente a dialética da necessidade da colonização e da escravidão moderna. É no âmago capitalista, o valor, que podemos achar o âmago concreto da identidade entre negro, racismo e escravidão moderna. Para a formação de um mercado, com pessoas portadoras de dinheiro que precisam comprar mercadorias, a expropriação entra como

eixo central, de maneira que para o acúmulo de capital, a partir do imanente dispêndio de capital pelas expansões comerciais, o escravismo entra em cena como igualmente protagonista. Isto é, o ressurgimento da escravidão não é um aspecto meramente moral ou racional do capitalista e sua colonização, mas sim uma necessidade real-objetiva para engendrar maior massa de força de trabalho (e, como vimos, extração de mais-valor). Essa afirmativa pode ser comprovada pelo modo de desenvolvimento da escravidão nas Américas: pelo resquício de sua ligação orgânica com a terra, o produtor rural sempre iria se direcionar para o cultivo da terra para si próprio, de maneira que as colônias precisaram da instauração do trabalho compulsório para evitar que isso ocorresse (WILLIAMS, [1944] 2012). Em outras expressões, a escravidão tinha o objetivo de centralizar uma ordem funcional e coordenada de submissão de trabalho abstrato para a ligação produtiva, ou seja, uma massa de trabalhadores à mercê da produção de mercadorias destinadas ao comércio internacional. E, note, esse processo é exatamente característico à ideia de forma de ser superior, que deglute o antigo, que Marx ([1857] 1982) identificou como sendo simbólico da forma de organização capitalista, porque é aqui que a reificação total do ser (escravo-em-si) se funde com a reificação e o fetichismo orgânicos da sociedade burguesa, já que o escravo se põe ao mundo burguês como não-ser fenomênico e tudo-ser produtivo: autonomiza-se o sujeito de seu objeto, de sua própria vida social, de seu cotidiano, sob a égide do motor da mercadoria (do valor), pois o escravo aqui é tão-somente mercadoria que gera mais mercadoria, é valor que gera mais valor (engolido pela dinâmica do capital comercial de seu espaço-tempo) e, portanto, é capital, mesmo que sua essência esteja muitíssimo camuflada em sua atividade sensível.

O negro, inicialmente, nem sequer se pôs como primeira opção do estatuto escravocrata, de modo que sua aparição negativa nesse processo ocorreu sumariamente depois da percepção da falta de mão de obra e a tentativa de trabalho compulsório dos indígenas<sup>22</sup>. O escravismo se deu como condição, não como escolha. Obviamente, dizemos isso a partir da lógica desumana e irracional do capital, dado que, como vimos, a mercadoria detém como ente regulador o valor. O capitalismo, a partir da expropriação colonial e do trabalho do escravizado, cresceu suas taxas de lucro num ritmo salutar, impactando revolucionariamente nos termos técnicos: a revolução industrial e a subsunção real do mercantilismo ao liberalismo industrial se deu pelo incremento massivo de capital pelo sangue negro (WILLIAMS, [1944] 2012). É o ciclo quase-infinito da

---

<sup>22</sup> Os povos originários não eram as melhores opções para os colonizadores, uma vez que sempre “sucumbiram rapidamente ao excesso de trabalho exigido, à alimentação insuficiente, às doenças do homem branco e à incapacidade de se adequar ao novo modo de vida. Acostumados a uma vida de liberdade, a constituição física e o temperamento dos índios não se adaptavam bem aos rigores da escravidão nas fazendas” (WILLIAMS, [1944] 2012, p. 35). O negro e sua identidade com a escravatura acontece mediante ao estabelecimento sistemático da escravidão, em que o termo originário e o branco não estavam arrolados às condições necessárias que impelia a rígida complexidade imposta pelo sistema escravagista (MOURA, [1959] 2020b).

aparência: não é a revolução industrial que dá vida ao capital, e sim o capital, pelas suas relações de produção, que dá vida ao revolucionamento técnico densamente alienante e alienado em sua totalidade social. Afinal, “a história do crescimento do tráfico escravo é basicamente a história do desenvolvimento de Liverpool” (WILLIAMS, [1944] 2012, p. 68). É o valor o responsável pela organização da vida, da ordem societária capitalista que aparentemente é o parcimonioso capitalista o responsável uno e consciente dos processos ditos.

Até o momento, seja dito, nota-se como não é o racismo o elo soberano, mas, com toda certeza, não é agente morto: a racionalização racial aparece da própria negação ao complexo de ser e existir em sua multifacetada dimensão dos seres subjugados na colonização. Ou seja, é no desenvolvimento das forças produtivas em relação aos aspectos histórico-sociais particulares do capitalismo (aqui pensamos justamente na propriedade privada e no centralismo do trabalho abstrato) que põe ânimo na racialização como uma identidade com o processo de produção de valor pelo estatuto escravagista, por mais que ainda dentro da lógica do capital comercial como “precursor” do capital industrial e a forma marcante de extração de mais-valor<sup>23</sup>. Isso se dá para além do “ser negro”, pois nesse mote o “negro” é o *Outro*. Em detalhes, iremos analisar isso na próxima seção. Por aqui, deve-se notar que “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” (WILLIAMS, [1944] 2012, p. 34).

Um aspecto interessante desse processo é que o próprio europeu branco passou pelo elo escravagista de suas próprias nações. É o que aponta Williams ([1944] 2012) ao afirmar que há um encadeamento entre trabalhadores brancos e o trabalho compulsório presente nas colônias, especificamente no sentido de serem trabalhadores expropriados na Europa ou que almejavam retomar seus valores e sentido de vida em um novo lugar. Em geral, portanto, eram pessoas que passaram pelo expurgo capitalista e saíam em busca da servidão como uma forma de negar os processos de negação de sua cotidianidade demolida. Para o capital, por mais que esse tipo de trabalho compulsório não fosse igualmente útil ao do negro (pelo aspecto moral negativamente posto em relação à escravidão e como o escravizado africano era mais produtivo), servia para controlar o exército industrial de reserva em terreno europeu e preencher a falta de mão de obra nas colônias. Esses trabalhadores brancos, primeiramente camponeses expropriados, exerciam

---

<sup>23</sup> “Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial”, indica Marx ([1867] 2017, p. 824), enquanto que “no período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época. Ele era o ‘deus estranho’ que se colocou sobre o altar, ao lado dos velhos ídolos da Europa, e que, um belo dia, lançou-os por terra com um só golpe. Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade”. Isto é, sem as colônias não existiria acumulação capitalista, não existiria algodão para os teares.

espécies de servidões por dívidas, que geralmente seriam as passagens para as colônias ou um pedaço de terra disponibilizado após determinado período de trabalho. Por outro lado, existia também os marginalizados que eram sequestrados e enviados para trabalhar compulsoriamente de maneira temporária nas fazendas de açúcar, enriquecendo os latifundiários e os capitalistas europeus (FURTADO, [1959] 2007).

O que precisa ser grifado aqui é que nesse ponto já existia uma resolução proto-racista, uma negação à diferença contida na positivação reificada de seu espaço-tempo (veremos melhor isso na seção seguinte), pois esses trabalhadores brancos jaziam como elos erráticos-produtivos, mas aos olhos do capitalista eram pessoas, ao passo que serviam durante certo tempo, enquanto o “ser negro” passava a vida toda sendo escravo e sendo considerado um não-ser (WILLIAMS, [1944] 2012). Nos dois polos, entre negros e não-negros, há a inferiorização e expurgo em prol do benefício organizacional do centro capitalista, de modo que nas colônias serviu apenas “para garantir uma economia baseada na exportação de produtos primários subordinada aos interesses do mercado mundial” (MOURA, [1959] 2020b, p. 49). É aqui que, novamente, o ente valor se desmembra e mostra sua avidez mórbida em prol de sua hecatombe valorativa mundial, pondo em cena as nuances acerca das relações capitalista mais desenvolvidas diante das colônias. É aqui que, para Marx, a relação extraeconômica surge como um grito inconfundivelmente vil:

A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não só reproduz constantemente o assalariado como assalariado, mas, em relação à acumulação do capital, produz sempre uma superpopulação relativa de assalariados. Desse modo, a lei da oferta e da demanda de trabalho é mantida em seus devidos trilhos, a oscilação dos salários é confinada em limites adequados à exploração capitalista e, por fim, é assegurada a dependência social, tão indispensável, do trabalhador em relação ao capitalista, uma relação de dependência absoluta que o economista político, em sua casa, na metrópole, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores igualmente independentes: o possuidor de mercadoria capital e o da mercadoria trabalho. Mas nas colônias essa bela fantasia se faz em pedaços (MARX, [1867] 2017a, p. 839).

Em seu próprio desenrolar, essa relação extraeconômica soa como protagonista singular, mas, em verdade, é momento externo que coloca as colônias dentro da dinâmica produtiva do centro capitalista, porque “no modo de atuação dessas interações entre relações de distribuição surgidas de maneira extraeconômica” desenvolve-se sempre “a direção de desenvolvimento da produção nela baseada”, pondo luz ao fato ontológico da produção, pois “assim continua a caber à produção o papel de momento preponderante”, indica Lukács ([1984] 2018, p. 335). Portanto, por um lado, o valor é o operador social dessa articulação social entre formas mais e menos desenvolvidas. Por outro, o imperativo-mor reside na preciosidade econômica para o capitalista, mas na hora que seu limite surge, o racismo (e a violência extraeconômica em geral) entra em

cena para coadunar positivamente o incremento do lucro<sup>24</sup>. O negro não seria suficiente sem a base escravagista incutida antes nos indígenas e na asa da classe trabalhadora branca, de modo que a percepção de que o uso dos negros como escravizados superava todas as outras tentadas (mais barato e relativa maior produtividade geral), naturalmente a mercadoria escravo-negro se sobressaiu na comparação de mercadorias como forma geral (MOURA, [1959] 2020b).

Com as diferenças raciais ficava mais fácil justificar e racionalizar a escravidão negra, arrancar uma obediência mecânica como a um boi de tração ou a um cavalo de carga, exigir aquela resignação e aquela sujeição moral e intelectual indispensáveis para a existência do trabalho escravo. Por fim, e este era o fator decisivo, o escravo negro era mais barato. O dinheiro por dez anos de serviço de um branco comprava toda a vida de um negro.

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, [1944] 2012, p. 50-51).

Com isso, podemos concluir que não há nenhum tipo de unilateralidade reinante dentro dessa problemática: sua dinâmica é inteiramente dialética, de maneira que a processualidade de sua gênese histórica obedece e se transmuta a partir da predominância de sua lei social: o valor. É na crítica do valor (e, portanto, de toda a sociedade capitalista) que reside a crítica ao estatuto escravagista e sua identidade histórico-social com o negro. É na busca pela anatomia do racismo que tombamos na anatomia do escravismo. É na busca pela anatomia do escravismo que caímos na anatomia capitalista. E, como proferiu Marx ([1859] 1982, p. 25): “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política”. Em nosso caso específico, portanto, é na anatomia da forma-reinante dessa sociedade, na prioridade ontológica, que reside a “chave da anatomia”, ainda com Marx ([1857] 1982, p. 17), do racismo. Isto é, a raiz societária é o valor capitalista em sua dinâmica racista, uma vez estabelecida sob a base humano-social genérica: o trabalho, sob a reflexividade da totalidade social deglutida por outros múltiplos complexos.

#### 4.2. ALIENAÇÃO E IDEOLOGIA DO ESTATUTO COLONIAL: A RACIALIZAÇÃO

Como vimos na seção anterior, o aspecto objetivador da lei do valor comanda as relações sociais na sociabilidade capitalista, de maneira que a gênese histórica de sua existência engloba

<sup>24</sup> Essa relação é inteiramente dialética: não há hierarquia economicista, pois a aparição de formas de consciência estancadas em nacionalismo adstringidos ou âmagos étnicos natimortos-em-si detém autonomia relativa de uma base econômica mais desenvolvida. Williams ([1944] 2012) aponta como em solo australiano a opção eugênica se pôs como prioridade no desenvolvimento capitalista, mesmo que o trabalho compulsório subiria os lucros.

o negro e a escravidão por necessidade interna aos componentes do todo social do valor. Porém, ainda reside uma ausência de crítica ao próprio problema da racialização, nos termos específicos ao “ser negro” e aos seus modos de ser como forma de alienação e ideologia do capitalismo.

#### 4.2.1. O “SER NEGRO”, OS ESTRANHAMENTOS E A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO

Para Marx e Engels ([1845-1846] 2007), as ideias dominantes de cada espaço e época são correspondentes às ideias da classe materialmente dominante, como a expressão, em ideias, das relações de produção dominantes nessa determinada sociedade.

Inicialmente, as teorias raciais (completamente modernas) detinham como finalidade a retomada reacionária e irracional do mundo feudal em detrimento ao revolucionário mundo das mercadorias, ao passo que, na prática real, seu uso efetivo na luta de classes, isto é, seu caráter político-econômico, serviu como lastro ideológico da burguesia reacionária, distanciando-se do objetivo principal de sua raiz (LUKÁCS, [1954] 2020), especialmente nos Estados Unidos. Isto porque, para o escravismo do mundo capitalista em expansão, o reacionarismo anti-humanista de personagens abjetos, como Malthus, Burke e Gobineau, pôde ressignificar de modo positivo a articulação política e ideológica burguesa, pois a solidez democrática do iluminismo burguês representava, *pari passu*, elevação humanista em solo europeu e esvanecimento da humanidade nas colônias (o papel progressista da Revolução Francesa e do humanismo iluminista significou antagonismo prático contra o racismo, em termos de classe inferior e superior, revestido pelo irracionalismo mecânico sobre desigualdades naturais entre “raças” sob uma nova roupagem). Mas, essa “cientificidade racial” só ocorre em meados do século XIX, em que o colonialismo estava em declínio. O reacionarismo mudou-se da esfera feudalista-burguesa para a burguesa-colonial em um período que, do ponto de vista da razão, o racismo, nos tons medievais-feudais, era decadente, mesmo porque a racialização prática estava posta desde o início das colônias.

Em termos gerais, essa decadência ideológica, a necessidade de esclarecer em termos “científicos” teorias racistas, estava interconectada com a decadência ideológica e política da classe burguesa como classe dominante (BUONICORE, 2009). Lukács ([1954] 2020) aponta como enclave central o surgimento das contestações de constituição revolucionária nos países capitalista centrais, especialmente as revoluções de 1848: o leão proletário rugia para o caçador capitalista, uma vez que as armas em punho dos assassinos precisavam de maior qualificação retórica e semântica (apologética), claramente opostas às investigações propriamente científicas do pensamento burguês de outrora (ajuizando aqui em específico ao materialismo burguês dos economistas políticos e em Hegel).

Por nosso turno, devemos salientar que especificamente em relação ao colonialismo (e, portanto, ao racismo), a Revolução Haitiana amedrontou de modo sólido a burguesia, pois ali o anticolonialismo era uma negação ao capitalismo e os seus pilares desumanizantes. Logo, é aqui que jaz o contexto espacial-temporal da perda de cientificidade da classe burguesa: agora, diante da coação de ideologicamente se portar em termos conservadores, precisa-se reafirmar, em termos apologéticos, a benfeitoria mercantil internacionalizante. Portanto, é propriamente pelo desenvolvimento capitalista, diante de suas problematizações políticas derivadas de suas próprias contradições, que o racismo galga para o nível de ideologia colonialista *post festum*, como propriedade capitalista inscrita na decadência do sistema escravista pelo esgotamento do progressismo burguês, necessitando de elos ideológicos proporcionais às mudanças reais, dado a determinação ontológica do pensamento social (BUNICORE, 2009).

Porém, nosso objetivo aqui é destrinchar as interconexões mais elementares em relação ao negro, ou seja, indo além da meramente teorização racial (é perigoso cair em antinomias de cunho puramente gnosiológico acerca da natureza dessas teorias, pois esse esboço de sociologia do conhecimento não é de nosso interesse, apesar de ser admirável apontar que há propriamente um intuito apologético nas teorias da decadência, perceptíveis com clareza em indivíduos como Senior, Keynes ou Friedman), buscando ir atrás das motivações histórico-sociais que sustentam esse problema e parece nos dizer estar sob o desenvolvimento humano em termos ontológicos<sup>25</sup>. Em termos mais gerais, a homogeneização relativa da história particular burguesa como história universal, talhada como mercado mundial, possibilitou ao colonizador europeu, ocasionalmente encafifado em sua particular brancura narcísica, promover-se como totalidade ontologicamente universal, não histórica-particular, de modo que olha o estrangeiro subjugado e aponta as armas da mente e de pólvora pelo prisma étnico-racial como elo singular na história da humanidade e no domínio do homem sobre o homem (FAUSTINO, 2021).

É na função prático-social da ideia identitária estabelecida através da geografia, política, economia e da religião presente (modernas), ou seja, um identitarismo e sua realização prático-real como raça e/ou identidade nacional, que coloca no mundo um falso-universal (a abstração real) no particular histórico-social (BARROS, 2021). É aqui que a processualidade identitária escamoteia o cerne verdadeiramente totalizante e universal: as mercadorias e suas contradições e o desenvolvimento desigual pelo estranhamento desde sua alma: o valor, o trabalho abstrato.

Isto porque essa negação à diferença, por sua própria práxis, demonstra-se contradição plena, dado que a complexificação real das forças produtivas e das relações sociais de produção

---

<sup>25</sup> Para ver o sentido marxiano (não-teleológico e *post festum*) de desenvolvimento, ver Bonente (2014).

capitalistas engendram autêntico eixo de procriação para maior complexificação nas formas de consciência do mundo e individuação do ser (FAUSTINO, 2021), ao mesmo tempo que nega, por carência interna de suas bases reais, como a troca (e realização) de mercadorias, o complexo plural e diverso dessa complexificação dos seres.

Já subsumido ao salto ontológico, na terminologia de Lukács ([1984] 2018), da natureza inorgânica e orgânica e rumo aos problemas do gênero humano (aqui pensamos nos aspectos e objetividades exclusivamente humano-sociais, como a estética, a religião e a supressão prática, com teor teleológico instituído pelo trabalho, das ontologias orgânicas e inorgânicas), que põe o mundo humano-social como mundo de alternativas e possibilidades que regulam e modificam a sociedade e o próprio ser humano-social; aqui, o ser social, em sua progressividade objetiva, em termos de sua totalidade econômica, engendra, ao mesmo tempo, um aumento na capacidade de produção geral, maior domínio das forças da natureza (afastamento das barreiras naturais) e, logo, uma diminuição potencial do tempo real de trabalho socialmente necessário para produzir valores de uso (portanto, aumento da capacidade humana, ainda que alienada), de modo especial pelo crescimento da produtividade pelo desenvolvimento técnico. Portanto, percorre-se por um desenvolvimento geral, uma explicitação tendencialmente mais complexificada de uma forma de ser e existir, necessariamente colocada em termos desiguais e objetivos (não-morais).

Há, assim sendo, uma *possibilidade* estabelecida de valoração das faculdades humanas propriamente em solo social, ou seja, quando afasta as barreiras naturais consegue-se engendrar maior interação humano-social e desabrochar nas relações verdadeiramente particulares do ser social. Logo, há uma condição dialeticamente reflexiva entre o enquadro da capacidade humana de apropriação (e/ou transformação) do mundo inorgânico e orgânico (e consequente progresso relativo das individuações) e o “lugar ontológico” (histórico-social) do estranhamento singular ao gênero: no mesmo ritmo, o aumento das forças produtivas agrega potencialmente o progresso do gênero, mas pode restringir as individualidades (MARX & ENGELS, [1845-1846] 2007).

É aqui o cerne: pelo caráter dinâmico-contraditório das relações sociais capitalistas, em especial no resultado global dos atos singulares (alternativas e opções, sob a totalidade social) voltados para o aumento do lucro (ou seja, nas consequências integrais da totalidade econômica na totalidade social, sob o elemento do valor), o domínio da natureza e o aumento da produção não acompanham, na concretude real, nenhuma efetividade real, por si, de desenvolvimento das faculdades humanas, porque aqui o trabalho (em termos mais cuidadosos, a mercadoria força de trabalho) existe apenas para a produção de valor, uma existência estranhada e alienada.

Em sua dimensão social mais genérica, portanto, aliena-se toda a reprodução social, uma vez que, pelo aspecto ontológico, a reprodução humano-social no capitalismo detém em-si as

contradições acerca do afastamento das barreiras naturais, isto é, o estranhamento do singular diante da universalidade do valor e o estranhar-se consigo próprio, em sua autoatividade prática-cotidiana do vetor ontológico do trabalho abstrato. É o capital, enquanto valor em valorização sistêmica e como propriamente produto social, que subsume o próprio ser social ao trabalho, ao nexo vital de sua existência particular como ser social, colocando uma centralidade puramente social em termos especificamente alienados e estranhados. Isto é, uma alienação social do mais alto grau, dada no cotidiano, para as individuações singulares (LUKÁCS, [1986] 2013).

Por isso, pode-se notar a alta disparidade estranhada entre o desenvolvimento técnico-produtivo e o humano-social na época atual em que a manipulação e os estranhamentos coevos postulam como salvadores, paladinos da inteligência e guias da beneficência, personagens teatrais como o burguês Elon Musk, que nada revelam, descobrem ou agregam para o nível de riqueza espiritual do ser social<sup>26</sup>. Em outros tons, significa “a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)” (MARX, [1844] 2004, p. 80, grifos do autor). Portanto, há um nem tão claro abismo, mas cada vez maior, entre essa unidade dinâmico-contraditória de empobrecimento do ser social, por mais que cada vez mais expulse as barreiras naturais (sempre para o valor). E em termos históricos, a lei geral de acumulação capitalista, em sua dinâmica particular, aumenta efetivamente a capacidade social de produzir riqueza geral ao mesmo tempo em que aumenta o pauperismo relativo, isto é, em sua autoatividade engendra uma forma particular tendencial de pobreza e fome, “questões sociais”, dado o afastamento do reino da carestia (NETTO, 2001).

Há aqui, por certo, um aprofundamento em termos cotidianos e especialmente subjetivos nos níveis de estranhamentos com a própria processualidade societária, já que o desdobramento de apropriação e objetivação é cada vez mais estranhado empiricamente, ou seja, aparece como negação ou limite inato para o próprio ser social: aqui, retornasse ao viés social imperativo do valor e de sua representação concreta, o dinheiro, no intuito de evidenciar como a razão de ser inata do capitalismo (a valorização do valor) é propriamente escamoteada e deturpada no vazio fenomênico da apropriação (ou ausência dela) estranhada do mundo social pelo dinheiro (uma impossibilidade concreta para a apropriação de alimento, por exemplo, por mais que seja uma carência elementar da vida humana, aparentando concretamente ser o dinheiro o problema ou

---

<sup>26</sup> Lukács ([1969] 2020, p. 125-126), em termos puramente céticos, percebia como revoluções tecnológicas dos mais altos níveis e potenciais, como a viagem lunar, encontra-se ao largo da superação do estranhamento, uma vez que são processos de transformação tecnológica recrudescidos pela tutela impessoal do valor. Afinal, ora, as pessoas não sabem exatamente (nem precisam) os meandros científicos do voo lunar, mas sabem que, a priori, essas transformações estão à margem da resolução dos problemas imediatos: não há nenhum “novo homem”.

mais geralmente a negociata política individual, como se o problema fosse apenas na circulação ou nas escolhas do indivíduo cognoscente).

Para esse problema, os entendimentos do ser social acerca das resoluções gnosiológicas pouco importam, porque as objetividades continuarão ganhando, ou seja, mesmo sabendo que a problemática emerge e perdura através da contradição suprema da mercadoria (valor e valor de uso), nada concretamente mudará em termos práticos-concretos (LUKÁCS, [1984] 2018). Para o racismo, naturalmente, a inversão fenomênica surge como um vulcão incontrollável, pois as objetividades do preconceito, em termos latentes da cotidianidade e da intersubjetividade dos negros, centralizam-se, ocultando sua processualidade e a totalidade social inscrita, como se o racismo existisse em separado do todo social.

Infelizmente, deve-se notar, o irracionalismo “progressista” atual, que goza horrores nas esquerdas, produto direto desses processos de estranhamentos dinâmico-contraditórios entre a progressão relativa da capacidade humana e o capitalismo, põe de volta, como resposta política ao novo fascismo, o idealismo bem-intencionado do socialismo pequeno-burguês no estilo de Sismondi<sup>27</sup>, “esquecendo-se”, contudo, de que “esse socialismo é, ao mesmo tempo, reacionário e utópico” (MARX & ENGELS, [1848] 2017b, p. 44). E em outro campo o socialismo francês no estilo da imóvel e abobalhada igualdade salarial proudhoniana. Em ambos, busca-se derrubar um prédio alto sem derrubar suas vigas, treliças e fundição. É uma impossibilidade tautológica.

Apesar dessa questão não faz parte central de nossos objetivos, aponta para algo interno ao ente ideológico e sua fundamentação materialista: pode-se apreender que essa contradição, no plano fenomênico do objeto, cinde a concretude da dimensão real histórico-dialética dessas relações histórico-sociais, possibilitando a homogeneização do todo social de modo unilateral, postulando como ontológico a processualidade social presente.

Para nós, nesse momento, o que importa notar é que esse solo de estranhamento entre o singular, particular e universal, sobretudo pela mediação histórico-cultural, expulsa o progresso do singular (obviamente em termos de individuação, não de carga moral), a sua diversidade de individualidades, pela existência das formas estranhas, isto é, pelos momentos de exteriorização que cindem estranhamente o singular do real-universal, do gênero humano (FAUSTINO, 2021). Nesse sentido, as exposições acerca do papel ativo do ser social sobre a história acalentam-nos demasiadamente, pois “eles não sabem, mas o fazem” (MARX, [1867] 2017a, p. 149). Isto é, o ser social em individual age teleologicamente, mas sob nenhuma hipótese é adequado dizer que

---

<sup>27</sup> Lukács ([1984] 2018, p. 320) aponta que, para a depuração científica, a posição de Marx acerca desse problema já revelava a primazia pelo teor objetivo de Ricardo. Löwy ([1985] 2010, p. 122), similarmente, põe luz na maior cientificidade de Ricardo, ainda que em Sismondi resida, de modo ingênuo e retrógrado, a crítica anticapitalista.

a história geral, produto da soma dos atos singulares, é teleológica (LUKÁCS, [1984] 2018). No particular, entretanto, persiste aqui uma implicação cultural, especialmente estética e ética, que culmina em neuroses basilares para o desenrolar desta pesquisa. Retomaremos esse ponto na última seção do capítulo seguinte.

Porém, podemos dizer que a implicação do desenvolvimento necessariamente desigual resulta na possibilidade de formas sociais cada vez mais ricas em termos éticos e estético sem obrigatoriamente reter igualmente esse progresso nos termos econômico-sociais (e vice-versa), vide as elaborações arquitetônicas antigas sob organizações escravagistas ou a insipiência no domínio da natureza de aldeias primitivas (aqui sempre nos termos de progresso ontológico, de afastar as barreiras naturais) sob éticas e religiosidades muito mais humanistas e totalizantes do que o domínio econômico moderno (pode-se pensar inclusive na antropofagia). Aqui, por agora, para o “ser negro”, pela reflexividade dos estranhamentos capital e racialização, posta como unidade de múltiplas determinações entre singular, universal e particular articulada como todo social, detidas pela alienação cotidiana da capitalista, essa dialética resulta na figuração sócio-histórica de particular negativo-universal (que é formal-real), como uma plena desvalorização demoníaca, promíscua e ultrapassada, sempre colocada em termos ontológicos e gnosiológicos.

Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal. Para alcançar essa posição emancipatória e, com isso, a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam energia revolucionária e autossentimento [*Selbstgefühl*]. Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que *um* estamento [*Stand*] se afirme como um estamento de toda a sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que *um* determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como o crime *notório* de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal. Para que *um* estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão. O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivo-universal da classe *burguesa*, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava (MARX, [1844] 2013, p. 160, grifos do autor).

O mal-estar capitalista, incluindo a racialização, paira acima do negro, pois é problema da própria unidade de ser, pensar, sentir, desejar e existir da modernidade capitalista (IANNI, 2004). É problema das identidades e suas formas estanques ontologicamente articuladas pelo valor. Essa relação é relativamente nítida na história da ciência e da razão, pois a negação dos iluministas à teleologia religiosa os manteve incautos quanto à transcendência supra-histórica no plano societário, do ser social e da história, estipulando uma unidade filosófica que não dava conta de desmembrar a unidade do real em suas diferenças entre natureza e ser social, de modo

que a dogmatização do presente como ontologia geral mecânico-materialista se colocou como parto especulativo-idealista (LUKÁCS, [1984] 2018).

Por outro andamento, demonstra-se como o irracionalismo racial-oportunista, altamente posto em termos conservadores e nacionalistas hipostasiados, de Hitler, Mussolini, Lombroso, Rosenberg e Plínio Salgado se desdobrou como cópia, no período imperialista, da racionalidade racial que a burguesia aplicou, através da enorme pilhagem de corpos e mentes, aos subjugados povos racializados no colonialismo (LUKÁCS, [1954] 2020). Aqui, esses doutos assassinos se tocaram que o inimigo real da classe dominante é o proletariado, por isso é importante um nexo de controle e repressão completa, especialmente aos comunistas. Os inimigos, ora, são inimigos da nação, do povo, da razão de Deus, da pátria e da família.

O genocídio de Hitler é desdobramento sistêmico das histórias de genocídio e ardor dos personagens homicidas que o capital personifica habitualmente. Talvez, com olhos mais abertos e um pouco mais de afeto à história real e suas controvérsias, a “esquerda antirracista”, que vê progresso até no bolo fecal do capital, perceba que o genocídio na Palestina e o expurgo violento no Iraque é produto de Hitlers com nomes e nacionalidades diferentes, mas com a mesma reza que colonizou e desumanizou os negros: Lyndon Johnson, G. Bush, Barack Obama, Elon Musk e demais adeptos são provas-vivas (MANOEL & BARROS, 2019).

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega um Hitler sem saber, que Hitler *vive nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele o vitupera, é por falta de lógica e, no fundo, o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, o *crime contra o homem*, não é a humilhação *do homem em si*, é o crime *contra o homem branco*, é a humilhação *do homem branco*, é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África. [...] No fundo do capitalismo, ansioso por sobreviver, há Hitler. No fundo do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler (CÉSAIRE, [1950] 2020, p. 18-19, grifos do autor).

Essa destruição da razão dos ideólogos das teorias raciais, em primeiro lugar, por conta de sua classe, anda para o reacionarismo utópico amparado pela necessidade religiosa, enquanto um aparato cósmico-religioso para uma teleologia que visa ser universal<sup>28</sup>. Essa alma irracional perdura como alma eterna da práxis desumana do estatuto colonial em sua totalidade, ainda que se mantenha revestida pela ontologia religiosa, que oculta o teor profundamente racista. Isto

---

<sup>28</sup> Nesse sentido, não queremos apontar que a necessidade religiosa advém exclusivamente da ausência ou até mesmo da parcialidade do conhecimento, como se a antítese natural da religião fosse a ciência (e vice-versa). O racismo amparado na biologia não morreu com a descoberta de sua falácia. Ao contrário, portanto, o problema da religião com o gênero humano retém particularidades dialéticas entre as forças produtivas e o afastamento das barreiras naturais, a par da prioridade ontológica do trabalho (Carli, 2015). Marx ([1844] 2013, p. 151) situou o cerne da questão ao dizer que a religião é “o ânimo de um mundo sem coração”, ou seja, é um ente humano-social estranhado, que preenche o vazio da generalidade do gênero, dada a reificação capitalista cotidiana.

porque essa alma permanecerá como imanente ao ideal de progresso, de civilização, nação e de humanidade para o sujeito, mediado pelo particular como uma neurose cultural (GONZALEZ, 1984), parametrizando avanço e pertencimento na metafísica racial (LUKÁCS, [1954] 2020).

Assim como o “ser divino” existe pela “função prático-social de determinadas formas de consciência” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 284), a raça existe do mesmíssimo modo pela sua objetivação concreta, posta irracionalmente por figurações de mundo adequadas, porque é na própria objetividade (e não no pensar) que a coisa-em-si é ontologicamente pautada, uma vez que, enquanto complexo particular, já está subsumido em diversos complexos com articulação e processualidade também particulares (como vimos, neste caso, os complexos do negro e do desenvolvimento capitalista, pela ótica da etapa colonialista sob a égide da lei do valor, estão dialeticamente tensionados, mas há uma conexão ontológica de ordem prioritária).

Em segundo lugar, como um torcedor romântico, essa alma irracional penetra firme no cientificismo vulgar junto com a panfletagem teológica dos economistas mais apologéticos ao mundo capitalista. O racismo de Darwin e sua teoria acerca da natureza orgânica se relevou de muita estima para o teor anticientífico da sociologia, filosofia e economia apartadas do real em hercúlea promoção ideológica ao capitalismo. Como apontamos, na decadência ideológica, sem poder avançar mais nos campos da filosofia e da ciência, a burguesia rompe com o humanismo em prol da tradição irracionalista, que plasma a ciência natural com social e concebe o “racismo científico” como elo de estabilização ideológica. Percebe-se como o racismo entre classes vira racismo ao negro e depois transforma-se para termos culturais, resguardando a racialização.

No lado político, a concorrência cotidiana entre os trabalhadores cresce, sobretudo no emprego, como as disputas desiguais entre ingleses e irlandeses no desenvolvimento capitalista central e a reminiscência atual com imigrantes, tendo a racialização como véu dos nexos sociais (aqui é explícito que o calibre da racialização é muito maior do que só racismo contra pessoas de pele negra), juntando-se com a lei geral de acumulação capitalista (MARX, [1867] 2017a)<sup>29</sup>. Pelo economia, causa a queda no valor da força de trabalho e dinamiza formas de consciência que asseguram justificações reformistas ou até mesmo reacionárias, pelo prisma da eticidade odiosa aos sujeitos inferiorizados (aspecto bem exemplificado pelas medidas malthusianas).

Para nós, essa digressão histórica acerca da teoria das raças é fundamental para estipular o terreno irracionalista do problema em relação ao estranhamento entre individuação e produção

---

<sup>29</sup> Há aqui uma implicação dialética entre universal, particular e singular. Por agora, abstrairemos, já que somente com o quadro mais geral, findado apenas na conclusão desta monografia, é que chegaremos lá. Mas, contra o moralismo reformista de Proudhon, Marx ([1847] 2017b, p. 103-104) já apontava para a totalidade e o momento preponderante, ainda que preso ao sistema da dialética hegeliana diante do reconhecimento do escravizado.

destrutiva e para marcar características imanentes ao realismo do negro, como o irracionalismo hierárquico na ciência burguesa em seus diversos gradientes e o asco irracional aos complexos étnicos-culturais, tido como raças, ao diferente, ocasionalmente não-branco. Em outras linhas, enfatiza-se o teor religioso e propagandístico, no sentido ideológico, do mundo capitalista em sua totalidade. É o culto da religiosidade supra-histórica (que é histórica-social) do capitalismo: nacionalismo adstringido, história particular como história universal e romantismo culturalista como identidade estanque, uma invariante eurocêntrica (BARROS, 2021). Essa alma irracional importa centralmente para o negro a partir do momento que a racialização se esvanece de teoria particular de classes dominantes aristocratas para ideologia que orquestra a visão de mundo em sentido universal, como instrumento de manutenção ideológica do capitalismo em prol do valor.

Por isso, pouco importa retomar a crítica ao problema da racialização e seu alto grau de desumanização irracionalista apenas de modo lógico-formal, pretendendo reelaborar o negativo e positivo sem a destituição real dos entes essenciais que dão substância a esse problema, isto é, ao complexo do capital sob os estranhamentos de seu cotidiano e a miséria irracional de suas figurações de mundo. Isto porque, ora, “a intuição [irracionalista] não decide acerca da verdade ou da não verdade de um fato objetivo, mas determina, por si mesma, a qualidade racial de quem formula a pergunta; aquele que não possui semelhante intuição é um homem mestiço, um bastardo” (LUKÁCS, [1954] 2020, p. 610). Portanto, uma crítica radical, tanto no eixo prático da vivência cotidiana, quanto no âmbito teórico, significa reanimar a crítica concreta ao sistema irracionalista das teorias raciais da modernidade capitalista em sua articulação com a totalidade social do ser, ou seja, em sua apresentação sócio-histórica em elos sociais dinâmicos. Em outros termos, uma crítica que pressupõe a totalidade e volta-se para ela, uma crítica ontológica.

Não é puramente causalidade que as identidades estáticas-alegóricas, utensílios com fim em si mesmo, estão em voga a partir do pretense progressismo, porque nada mais são do que adaptações de seu espaço-tempo ao mal-estar de pertencimento capitalista-neoliberal, sob uma abissal pavimentação irracional-empresarial, inserida filosoficamente na decadência ideológica e atualmente no aprofundamento pelas irracionalidades pós-modernas. Somente indicando essa ótica de conjunto é que podemos avançar para o modo de operação desumano da racialização, como tão-somente período efetivado dos complexos articulados que percorremos, isto é, como parte da totalidade social. Esses são momentos mais gerais, que necessariamente precisam ser rompidos na aproximação ao mais concreto, na “viagem de retorno”. Mas, precisamos ressaltar, relembrando as ponderações gerais do capítulo metodológico, a importância assombrosa desses passos a passos sumariamente constituintes da totalidade histórica, não como mero registro no campo historiográfico, e sim como reprodução ideal, teórica, da totalidade social concreta.

#### 4.2.2. O “SER NEGRO” E OS COMPLEXOS DE DESUMANIZAÇÃO

Para a dominação ideológica racista funcionar como sustento psicossocial do genocídio colonial em prol da expansão do poder material capitalista, como aparato de coerção e disciplina do trabalho através da violência em seus mais diversos níveis e graus, como estigma cultural e sociossimbólico intercedido pelos atributos fenotípicos a partir do diferencial étnico-racial (em relação aos não-brancos)<sup>30</sup>, os negros escravizados deveriam ser postos ontologicamente como ocos, ninfomaníacos, bestas depravadas, animais, desalmados e inteiramente ausentes de conteúdo sócio-histórico para o progresso civilizatório, no qual o eurocentrismo narcisicamente visualizava em si. O ser-civilizado, ao repelir os diferentes, recusa a interação social em prol da promiscuidade com a morte, ódio ao desigual. Para esse ser-civilizado, a alteridade do *Outro* deve ser posta como naturalmente inferior, deve ser contida materialmente pelo açoite violento das armas e do pensamento até a sua extirpação (QUIJANO, 2005).

Com isso, bem como as figuras da consciência feudalistas já expressavam a antinomia estranhada no patriarcalismo diante da mulher, na colonização, pela mórbida hierarquização em seu mais alto nível, coloca-se o “ser negro” como elo alienígena, como não-Eu, como Nada-Ser, um não-sujeito, porque “um ser não objetivo é um *não-ser*” (MARX, [1844] 2004, p. 127, grifos do autor), uma coisa irreal que não é ser por não se objetificar, algo inexistente social e historicamente, um resquício factual do atraso humano a ser eliminado pela concorrência inata da seleção natural civilizatória. Esse “não-ser que é” (BARROS, 2019, p. 25-26), parido pela *alta civilização* sob a retina hipócrita da ontologia teleológica religiosa, através de sua própria existência, age violentado pelos complexos de desumanização da estrutura socioeconômica do capital, pois aqui a necessidade religiosa surge como justificação beatificada para o genocídio.

Em outros termos, o narcisismo extremamente violento do colonizador engendrou, além da alienação oriunda das inversões e dicotomias suprassensíveis, como o fetichismo e a própria anarquia e irracionalidade da economia de mercado que tem como Senhor o valor, os gradientes ideológicos profundamente conectados até a raiz de seu *locus* e *ethos*, ou seja, espelhos de si e para si, motores e expressões ideais do que seria natural-ideal, do que seria desenvolvimento-progresso e, sobretudo, do que seria Ser e Humanidade (esvaindo-se o humanismo da tradição progressista da filosofia burguesa). Como a personagem Rosemary de Polanski, o colonizador europeu efetivamente põe ao mundo a semente do Mal, do Diabo, do Feio: o negro. Em sua

---

<sup>30</sup> Vale ressaltar, mais uma vez, que estamos abstraindo isoladamente o racismo em relação ao negro, de modo que compreendemos a dimensão da racialização para além dos muros das epidermes, bem como já apontamos anteriormente. Precisa-se necessariamente romper com essa abstração para notar a dimensão mais ampla.

ação colonial, gera o negro como não-ser socialmente rebaixado, como *inumano*, como *Outro*, incidindo-o a perseguir eternamente o mundo dos Homens (FANON, [1952] 2008). Conforme indicam Almeida (2021) e Barros (2019):

De fato, o ser branco é uma grande e insuperável contradição: só se é “branco” na medida em que se nega a própria identidade enquanto branco, que se nega ser portador de uma raça. Ser branco é atribuir identidade racial aos outros e não ter uma. *É uma raça que não tem raça*. Por isso, é irônico, mas compreensível, que alguns brancos considerem legítimo chamar de “identitários” outros grupos sociais não brancos sem se dar conta de que esse modo de lidar com a questão é um traço fundamental da sua própria identidade (ALMEIDA, 2021, p. 78, grifos nossos).

Quando o negro surge como *estrutura patológica*, como o demônio, o pecado, o mal e o sexo abundante – uma *identidade fantasmagórica* e alheia à psique branca, – é porque a relação da identidade branca já está implicada na identidade negra. Esta via de mão dupla também incide no próprio esmorecimento da identidade cultural do branco (BARROS, 2019, p. 52, grifos nossos).

Para o mundo racializado e universalizado como tal pela universalização real do capital, a forma de manifestação do real se põe centralmente como dualística e hierárquica, subsumindo os complexos de opressão de gênero, casamento, família e sexo aos complexos do colonialismo, como expansão do capital comercial para o industrial e gênese histórica de opressão colonialista e subalternidade dos seres inferiorizados, epidermizado nos elos de poder político e na vivência cotidiana (LUGONES, 2014). Essa racionalidade de supressão ao *Outro*, enquanto elemento da violência inata ao capitalismo, como vimos, gerou uma racionalidade especial para as colônias, que subsumiu a razão do narcísico Homem, do mundo branco e sua brancura, e a expandiu para uma lógica escravagista anti-Outro (leia-se: anti-não-branco, ou melhor, anti-preto), uma vez que o uso do argumento racial apertava ainda mais o tolhimento existencial aos seres deglutidos pelo escravismo, ainda que não apenas escravizados africanos (WILLIAMS, [1944] 2012).

Isto é, essa tarefa expande as diretrizes raciais precursoras, identificando arbitrariamente o negro com a raça, em prol da manutenção e expansão de seu comando pela contradição capital e trabalho, com uma gigantesca dimensão psicossocial interligada com esse retrocesso humano. Esse traço sociopsicológico, por todos os seus poros, condiciona uma alienação nas relações sociais, pois desnaturaliza o homem de sua própria natureza histórica e social, o gênero humano, como ser social (FANON, [1952] 2008). Pelo ponto de vista da aparência, da realidade em sua face externa, há negros, brancos e outras centenas de “raças”, compilando as diferenças étnicas com o estranhamento racista a partir da racialização. Pelo ponto de vista do mundo real, ou seja, pela perspectiva da luta de classes, a burguesia, a partir do momento em que se torna classe material e espiritualmente dominante, transforma o Homem – ele em si – em gênero humano.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, *como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 122, grifos do autor).

Pelo exercício do espelhamento imediato e narcísico de si, de seu tempo, local e espaço, em oposição absoluta à história e à uma ontologia geral como pressuposto de uma ontologia do ser social (LUKÁCS, [1984] 2018), o autoproclamado mundo moderno-civilizado solidifica os pilares de existência da racialização colonial e engendra misticamente a identidade entre raça e negro. Enquanto uma não-ontologia verdadeira, embora autêntica, apóstata descarada da razão e da base objetiva do ser social, o processo sócio-histórico de racialização colonial promoveu a absoluta alienação do corpo, do espírito e do estado de coisas dessemelhante ao capitalista. Essa escalada impertinente estigmatizou por completo os *Outros* como elemento nadificado, como espelho imediato de desumanidade, enquanto a mente, a racionalidade humana, como ontologia do “ser branco” (FAUSTINO, 2013)<sup>31</sup>. Pela função prático-social dessa desumanização, há uma dupla mistificação ontológica: um edifício hierárquico de prisma racial, gerando uma condição psicossocial racista, e complexos subjetivos de negação de si, manifestando-se como ansiedade e agressividade, ou melhor, um “desvio existencial” enquanto ser FANON, [1952] 2008). Para Barros (2019), a situação se põe dessa maneira porque

os caminhos barrados à ontologia colocam para o negro uma alteridade que lhes é contraposta e na qual sua referência não está localizada nos limites da *vivência* em seu próprio corpo com relação ao outro: o domínio colonial suprime de si o mundo do colonizado e, com isso, desestrutura também sua identidade. Com o branco à espreita, o mundo estruturado do negro entra em colapso.

O paradoxo é que, tendo sido estruturado o corpo positivado do negro como algo místico, não se pode fundamentá-lo ontologicamente. E é justamente isso que possibilita uma efetiva resistência. Sendo o negro sobredeterminado pelo exterior, não é escravo da ideia, mas da sua própria aparição (BARROS, 2019, p. 60 e 63, grifos do autor).

Enquanto exemplificação, nota-se que para “justificar racionalmente” a ampla morbidez sexual do colonizador, os estupros, a racialização colonial transformou as mulheres não-brancas em sadomasoquistas por natureza, como bestas sexuais e apetrechos inanimados infantilizados, espúrias e pecaminosas (LUGONES, 2014). O “ser branco”, em sua articulação particularmente

<sup>31</sup> Essa relação é própria da decadência ideológica burguesa, com o geógrafo Ratzel, segundo Buonicore (2009).

desumana, aliena-se por completo, solapando também as *Outras*, estranhando-se de qualquer universal para a metafísica racial, de maneira que, para si, a reflexão dessa metafísica concatena uma necessidade neurótica intersubjetiva que clama por um cotejo ao “diferente”, processado normalmente em expressões tão-somente fálicas e/ou objetificadas pelo prisma erótico-sexual contaminado pelo viés da violência dos estupros (FANON, [1952] 2008). O “ser negro”, no seu impedimento ontológico, gera inconscientemente um “comportamento fóbico” consigo mesmo, pois sua existência pautada pelo reconhecimento pelo outro aparece violentada, de maneira que a porta de saída para a humanidade é o mundo branco (FANON, [1952] 2008).

Note, aqui, que por mundo branco não pensamos necessariamente em termos da própria metafísica racial. Pelo contrário. É dentro da ótica puramente moderna, isto é, capitalista, que opera esses complexos desumanizantes que implodem o “ser negro”: a fobia inconsciente de negros e negras não passa de um ressentimento que pressupõe a totalidade e almeja retornar para ela, ou seja, que insere-se nas articulações cotidianas do ser, como propriamente o trabalho e a linguagem. O processo de reprodução material da vida objetiva do “ser negro” é impregnado pela necessidade real de entrar na desumanidade societária capitalista, uma vez que é “pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco” (FANON, [1952] 2008, p. 60).

Essa relação, em seu cotidiano reiterativo, bloqueia o reconhecimento verdadeiramente pautado pelo universal, estipulando uma hérnia de cerne alienado entre homem de cor e Homem e mulher de cor e Mulher. Afinal, antes mesmo de ser homem de cor e mulher de cor, precisa-se lembrar que há a interdição ontológica propriamente existente em relação ao categorial de ser. Portanto, há um abismo metafísico nessa desumanidade que ganha poder social por servir como vassalo ideológico do operador social valor, pondo ao mundo as suas leis civilizatórias.

O homem negro conformou-se como viril, forte, animalesco, o embaixador do biológico e da potência sexual identificada como bruta e exemplo prático do trabalho escravo (FANON, [1952] 2008), de maneira que situou uma ética de trabalho voltada para um “ato civilizatório”, que atribuiu a ele seu “lugar natural” de trabalhador manual. A mulher negra, em especial, tida como receptáculo de violência sexual, como não-mulher, só é Ser enquanto objeto carnavalesco para o Sempre-Ser (GONZALEZ, 1984). Há um impasse social no processo de reconhecimento dos negros e negras, pois ao ter que se reconhecer pelo outro desumanizante, “o negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica” (FANON, [1952] 2008, p. 162).

Esse ponto detém lastro na própria cotidianidade dos negros e negras, pois as hierarquias raciais prostram, de maneira negativa, negros numa maratona em prol do mundo branco, para cíclica autoafirmação e amparo de seu local mediano como homem de cor (pois quem sabe um dia Homem), e negras na última posição hierárquica do linha racial, porque a processualidade

histórica a aprisionou na posição de prostituta, mãe ou babá, um objeto para satisfazer ou para arrumar outros objetos. Para as mulheres negras, a vida capitalista cinde sua humanidade, pois condiciona uma não-tolerância a espaços do mundo branco, como indica Lélia Gonzalez:

Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da “escrava do eito” de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente a “mucama” de ontem; o mesmo poderia se dizer da vendedora ambulante, da “joaninha”, da servente ou da trocadora de ônibus de hoje e da “escrava de ganho” de ontem.

Aquele papo do “exige-se boa aparência”, dos anúncios de empregos, a gente pode traduzir por: “negra não serve”. Secretária, recepcionista de grandes empresas, balconistas de boutique elegante, comissária de bordo etc. e tal são profissões que exigem contato com o tal do público “exigente” (leia-se: racista). Afinal de contas, para a cabeça desse “público”, a trabalhadora tem que ficar “no seu lugar”: ocultada, invisível, “na cozinha”. Como considera que a negra é incapaz, inferior, não pode aceitar que ela exerça profissões “mais elevadas”, “mais dignas” (ou seja: profissões para as quais só as mulheres brancas são capazes). E estamos falando de profissões consideradas “femininas” por esse mesmo “público” (o que também revela seu machismo) (GONZALEZ, [1982] 2020a, p. 217-219).

Esse processo de compactação e naturalização ideológica da metafísica racial demonstra o poderio psicossocial da racialização e, por seu turno, indica o coração estranhado de ambos os lados da metafísica estabelecida, dado que, na realidade imediata, as correlações de forças aparecem como encadeamentos meramente racializados. Em primeiro lugar, pode-se apontar que essa aparência “aparece dessa maneira apenas para o modo imediato de espelhamento da realidade na vida cotidiana, não sendo de forma alguma a própria realidade existente em si, nem a da vida cotidiana” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 87), quer dizer, aparece como coisificação das relações afetivas, trabalhistas etc. Por essa razão que, em segundo lugar, a reflexividade ideal e formal do lugar socioeconômico, estético, cultural e ético dos negros, traz consigo, de maneira inteiramente alienada, “a síntese do que é produzido ininterruptamente pela vida cotidiana em cada ser humano”, como “o estranhamento, o ser-manipulado, a subalternidade absoluta de cada indivíduo diante de outro” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 89). Mas, como vimos, se o “ser negro” é um “não-ser que é”, dado que emerge como metafísica irracional, há um problema ontológico.

Nesse sentido, retomamos para a encruzilhada ontológica que iniciamos na introdução. Mas, agora com a perspectiva da extirpação social engendrada paralelamente com a prostração intersubjetiva e a interdição ontológica, pode-se visualizar, melhor do que antes, como há um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013) constitutivamente reflexivos para com os complexos do trabalho, do capital, do irracionalismo hierárquico-racial em seu mote ideológico e filosófico e os ditames históricos do domínio material de classe, raça e gênero que constituem essa metafísica baseada na impessoalidade do valor como refletores de estranhamentos. Isto é, com autonomia relativa, subsumindo-se ao todo social como complexo geral, os complexos que

percorremos atuam como formas de ser desse próprio complexo geral, complexificando-se em diversas dimensões e concebendo o concreto como movimento desigual e combinado.

Como componente da realidade do negro em sua totalidade, a racialização imputa, além da dinâmica de inferiorização e alienação de corpo e mente, uma dinâmica gerada nos termos da reificação, juntando o fetichismo mercantil expresso pelos corpos negros escravizados como capital fixo, enquanto aparência social capitalista objetivamente reificada como relações entre mercadorias, de tal maneira que, em sua confissão mais densa, opaca e profunda, engendra-se com o próprio fetichismo capitalista, pois surge do mesmo “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, [1867] 2017a, p. 148). Isto é, portanto, um parecer enorme acerca da relação entre reificação capitalista e a constituição histórica do “ser negro”, na medida que a identidade racial com o negro surge a par do desenvolvimento dos complexos do capital, em retroalimentação sistêmica que avança internamente em moldes mais complexificados.

Diferentemente da pretensa ontologia desenvolvida nas teorias raciais e na vulgarização gnosiológica da esquerda contemporânea, é nesse plano, histórico-dialético e ontológico, que a verdadeira gênese da questão se coloca, dado a interconexão reiterativa entre o interior do negro com as relações capitalistas em sua totalidade econômico-social existente em prol do valor. Isto porque, como também já vimos, o homem é produto social pela sua capacidade de trabalho com teor teleológico, que transforma a si e à sociedade, centralizando o mote para o nível ontológico, de modo que incide para a contradição entre capital e trabalho, já subsumido à contradição com a centralidade do trabalho abstrato como base capitalista, seja em sua forma escrava ou livre.

Em conclusão para essa tentativa de crítica ontológica da racialização, o “problema do negro” como solta da totalidade complexa do capitalismo se coloca como interdição desmedida, desnuda-se, em muitos níveis, como produto da reação psicossocial defensiva do “ser branco”, do *homo civilizing* como ser não-racializado (FANON, [1952] 2008), como reflexo cognoscente da aparência mais objetiva das inversões capitalistas. Em nível intersubjetivo, significa forma de manifestação neurótica alienada pelo dia a dia “capitalisticamente estranhado e manipulado” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 87), em que a existência do “ser negro” aliena-se à antinomia racial, querendo ou não, e à consequente castração de si em busca de um lugar efetivo-sociossimbólico, um reconhecimento de seu Ser (BARROS, 2019). O produto prático-cotidiano dessa alienação complexa e articulada em diversos outros complexos resulta nos estranhamentos ao ser social. Assim, retornar-se para o teor dialético entre universal, particular e singular e com isso podemos estipular algumas reflexões parciais sobre o alcance e o limite do caminho percorrido até aqui.

#### 4.3. IMPLICAÇÕES PARCIAIS ENTRE UNIVERSAL, PARTICULAR E SINGULAR

O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade (MARX, [1857-1858] 2011c, p. 54).

Sendo assim, ora, estamos pensando objetivamente no alcance científico, nos termos de uma depuração dos elementos existentes entre capitalismo e o “ser negro”, uma vez que é nosso objetivo. Como reafirmamos inúmeras vezes, há uma limitação própria deste trabalho em não entrar em discussões filológicas entre os autores, que poderiam resultar em matizes distintas ao tocar nesses complexos mais gerais, assim como não há observações acerca do papel de outros complexos essenciais, como o Estado. Porém, muito escrevemos e apontamos, possibilitando uma prévia parcial acerca dos alcances da totalidade apreendida até aqui e seus limites evidentes.

O processo de racialização, para horror da esquerda anticomunista e inimiga, ainda que não saiba, da emancipação humana, só pode sumir pela supressão do “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013) entre “ser negro” e capitalismo”, ou seja, entre raça e capital. Isto é, entre compartimentos coexistentes, dialeticamente ajuizados pelo todo social e dialeticamente produtos e produtores dessa própria totalidade. Logo, a crítica dessa supressão é propriamente em termos revolucionários, como necessidade de superação concreta para um projeto societário que suprima o racismo e o domínio impessoal do valor.

Esse é o alcance mais geral sobre os imbricamentos mais elementares aqui descritos, pois somente pode-se reafirmar a raça e postular críticas antirracistas verdadeiramente pautadas pela destituição do racismo se, e somente se, a crítica exercida tiver poder teórico para atingir as correlações universais e as mediações particulares entre os complexos complexificados entre “ser negro” e capitalismo. Caso contrário, não existe nenhuma demonstração acerca do coração da questão, não há, em outros tons, crítica ontológica.

Para tanto, primeiro, precisamos estipular o alcance dessas apreensões. Em geral, como dito, essa crítica só encontra meio prático na negação da totalidade social capitalista, que exige o motor revolucionário para a existência de uma forma de organização social “na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX & ENGELS, [1848] 2017b, p. 41), nos termos de uma comunidade em que “de cada um segundo capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX & ENGELS, [1875] 2012, p. 32).

Precisa-se advertir, no entanto, para escaparmos da esquerda antimarxista e das antíteses lógico-formais do atraso stalinista, que a revolução não significa automaticamente a instituição do comunismo, tampouco que este seria o paraíso. A revolução econômica é a hipótese básica da revolução da totalidade social do capital, mas nunca pode ser vista como um concatenamento lógico-causal, em que garantiria imediatamente a revolução subjetiva e, assim, a emancipação das individualidades. Isto é, do capitalismo para seu fim, há apenas uma certeza: a possibilidade

efetiva de superação do cotidiano miserável colocado em termos puramente sociais, ou seja, da “questão social” correspondente às relações de produção exploratórias da sociedade burguesa (NETTO, 2001). Precisamente, Fidel Castro disse que “uma revolução não é um mar de rosas. É uma luta de morte entre futuro e passado”<sup>32</sup>. Para Lukács,

por outro lado, levando em conta o desenvolvimento desigual, é preciso acrescentar que, em toda transformação revolucionária, os fatores objetivos e subjetivos não só são distinguíveis com exatidão, mas também – e temos aqui a base objetiva que permite distingui-los – não caminham necessariamente de modo paralelo. Ao contrário, podem apresentar, de acordo com suas complexas determinações sociais, diferentes direções, ritmos, intensidades, graus de consciência etc. Portanto, é um fato com sólida fundamentação ontológica a possibilidade de haver situações objetivamente revolucionárias, mas que permanecem sem solução correspondente na medida em que o fator subjetivo não atingiu uma maturidade adequada. Do mesmo modo, são também possíveis explosões populares às quais não correspondem momentos de crise objetiva suficientes (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 382).

Portanto, a crítica marxista não pode decretar a revolução como fim em si mesmo, senão estaríamos caindo no mesmíssimo erro que os jovens Marx e Engels criticavam nos hegelianos de esquerda de seu tempo: a errônea dogmatização fetichista da história, acudida pela resolução descuidada e equivocada dos complexos de alienação, ideologia e estranhamento do ser social, como a racialização. Para a crítica, especialmente em termos ontológicos, o problema reside na estipulação prático-teórica dos problemas atuais diante das relações capitalistas. Por isso, para a demolição concreta do racismo, deve-se atravessar as particularidades estranhadas do mundo e do sujeito capitalista, as especificidades diversas de cada particular, como o caso brasileiro, e marchar para uma forma de organização social distante das alienações do capital, percebendo que a gênese primária da questão reside no plano histórico-ontológico, ou seja, na dissolução da totalidade econômica do valor, enquanto fator ontológico prioritário, como *meio* real-efetivo para o encerramento das formas históricas dos estranhamentos capitalistas.

A revolução comunista, enquanto processo socioeconômico de transformação dinâmica objetificado, no plano societário, jamais pode impedir a luta contra as opressões sob a escusa hierárquica de que a revolução é mais importante e necessária. Isto porque, ora, uma coisa não exclui a outra: as relações singulares de opressões, enquanto particularidades prático-cotidianas epidermizadas como flagelos singulares, ou seja, como processos de estranhamentos, somente detém lastro objetivo no próprio meio social. Por um lado, essa relação não concebe que o plano individual recai como ente superior ao plano societário. Por outro, e sendo este o ponto, indica que na ontologia do ser social, a partir do pôr teleológico do trabalho imbricado reflexivamente com a sociedade, não há hierarquização lógica do lugar histórico-dialético das objetividades e

---

<sup>32</sup> Discurso público realizado em 2 jan. 1961, em Cuba, celebrando o segundo aniversário da Revolução Cubana.

subjetividades dessas opressões: o ponto de partida e de chegada permanece sendo a luta contra a prostração dos atos singulares-cotidianos, a vida cotidiana sob crítica ontológica, que só pode se materializar pela efetivação social da revolução, pela ação dos singulares, dos próprios seres sociais. Sem a precisão de que a luta, no campo do singular, perpassa pela particularidade, bem como que só existe pela sua interconexão histórico-ontológica com a universalidade humana e as particularidades sócio-históricas da sociedade (o singular é puramente elemento efetivado do universal), entoa-se retóricas pseudoradicais sem teor objetivo algum, sem a crítica ontológica do cotidiano e, acima de tudo, sem uma perspectiva materialista do mundo social.

Para os comunistas, não há luta real contra o capital sem a destituição de seu âmago de reprodução socioprodutiva: o valor. Por esse ângulo, não há efetividade concreta sem plasmar para o campo prático-cotidiano a correta resolução ontológica dos problemas desenrolados no âmbito crítico-teórico: ou seja, não há destituição do valor sem a supressão prática, tão-somente porque ela depende diretamente dos sujeitos revolucionários e a indicação teórica que o valor como agente universal precisa ser sucumbido através de sua própria totalidade, dos meandros particulares e superestruturais, como o Estado e o racismo. Isto não significa que a revolução precise necessariamente da crítica para acontecer, mas que necessariamente carece dela para os desafios prático-estruturais e dos prognósticos concretos a serem dados e decididos.

Para o “ser negro”, a luta contra o racismo, dada e sentida no campo do singular, detém o perigo de enclausurar-se, como particularização real. Mas, em verdade, representa o caminho necessário para tornar-se ser sem aspas, rumo para uma emancipação social verdadeiramente em termos humanos, porque “só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares” (FANON, [1952] 2008, p. 29). Isto é, em outros termos, a exposição mais didática acerca do limiar crítico repercutido até esse rumo: “a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, [1952] 2008, p. 28), estabelecida puramente em termos revolucionários, numa implosão societária permanentemente requerida.

A palavra de ordem deve sempre permanecer como coalizão entre o cotidiano dos oprimidos e explorados para uni-los sob a égide universal da classe: destruir o racismo para unir a classe em prol desses condicionantes do racismo, deglutidos no desenvolvimento próprio do capitalismo, pois, como vimos, a própria posição de classe e raça está interpelada pelo caráter mundial do capitalismo. Afinal, esse é o lugar necessário da revolução e os seres que a fazem, é onde os negros e negras podem abandonar o “seu” estranhamento, sair de “seu” particularismo miserável e expurgar por completo, somente como classe unida, o racismo. Por isso, ora, não é possível qualquer diretriz antecipada sobre uma teoria da revolução, porque necessariamente

precisa-se avançar nos entes particulares para compreender as especificidades e limites postos. O politicismo revolucionário transpira profunda e sistematicamente como negação teórica do próprio processo da revolução.

Em termos gerais, essas são as considerações que podemos extrair até o momento. Estão em expressões puramente revolucionárias, porque a própria dinâmica de ser dos elementos nos impele esse caráter. Por isso, deve-se sempre notar que uma ética revolucionária precisa estar sob lugar constante de uma direção crítica posta em termos materialistas e realistas, pois, caso contrário, direciona-se para o puro ceticismo intelectual, relegando para os apóstatas da ciência e agitadores midiáticos de partidos o papel de difusor revolucionário. Esse processo é simbólico do período pós-moderno e nos movimentos negros foi principalmente posto por Marcus Garvey e Arlindo Veiga dos Santos<sup>33</sup>. Por isso, reforça-se aqui a compulsão pelo rigor metodológico e científico, protegendo a teoria de moralismo conservadores ou pseudoradicais. Marx e Engels combateram essas atitudes por toda vida.

Não há sentido em destilar fraseologias antirracistas se cairmos em dogmatismos. Mais do que compreender *O capital*, precisa-se necessariamente depurar os complexos e as “chaves da anatomia” que Marx não podia visualizar em seu tempo, as especificidades e complexidades particulares das relações emergentes do desenvolvimento não-clássico, uma vez dada a crítica da economia política como ponto de partida, como alicerce à crítica das opressões em solo pura e simplesmente ontológico e revolucionário. Por isso, precisa-se andar também para o particular e o singular, porque essa dimensão mais abstrata nos relega a necessidade de apresentação dos elos particulares-nacionais que moldam a mesmice cotidiana do “ser negro”, especificamente os negros brasileiros. São propriamente esses complexos que iremos explorar em seguida.

---

<sup>33</sup> Ver, respectivamente, Manoel & Barros (2019) e Moura ([1994] 2020a, p. 252-256).

## 5. ACERCA DAS CATEGORIAS PARTICULARES: CLÓVIS MOURA E LÉLIA GONZALEZ NO OLHO DO FURACÃO

Neste último capítulo, voltaremos as delimitações metodológicas que indicamos acerca das controvérsias e dos intérpretes do Brasil, especificamente dentro das críticas desenvolvidas por Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, aqui puramente como *fio condutor*, no intuito de vislumbrar categorias que são basicamente partes desmembradas a partir das exposições que investigamos como categorias universais. Ou seja, categorias particulares socialmente reflexivas, procurando tonificar, a partir de Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, quais são as particularidades nacionais e as implicações para o singular, em termos culturais e estéticos, mais expressivas para avançar no objetivo principal: investigar o calibre dialético entre o “ser negro” e o capitalismo.

Lembremos que a reflexividade aqui interpelada anseia por uma preponderância, que, para o ser social, como vimos, é a (re)produção da vida material, mas sumariamente é articulada pela totalidade, sempre pressupõe e parte do todo. Por isso, as categorias aqui tratadas não são de modo algum menos essenciais ou menos factuais do que as expostas antes, apenas são formas de ser particulares, desenvolvidas em solo brasileiro. Os problemas aqui grifados são próprios da conclusão parcial que vimos antes, estipulados sob a reflexividade entre universal, particular e singular. Logo, os elementos controversos aqui apresentados estão estabelecidos em torno das particularidades nacionais pela ótica do “ser negro”, mas não porque os autores que delimitamos vejam os negros e negras de modo essencialista; e sim que na própria abstração depurativa, de caráter ontológico, da totalidade nacional sensível negros e negras surgem para a pesquisa como nexos fundamentais do Brasil, propriamente porque estavam postos como base (re)produtiva.

Como no capítulo três, de maneira alguma assentaremos todas as categorias de maior importância no âmbito expositivo, apesar de passear em torno de conexões fundamentais que elaboramos anteriormente, como propriamente a envoltura do valor e do mercado mundial na dinâmica de desenvolvimento colonial. Estaremos atados aos limites próprios dos dois autores que iremos protagonizar como fio condutor, mas é uma opção consciente: Clóvis Moura e Lélia Gonzalez eram teóricos e militantes articulados politicamente em prol da emancipação humana do “ser negro”. O assalto de suas teorias e posições políticas por correntes pós-modernas ou por dogmatismos antirracistas de viés reacionário é o flagelo prático com a vasta obra dos autores. Não pretendemos, portanto, nenhuma descrição metódico-sistemática acerca dos autores, visto que buscamos adentrar nas elaborações exercidas por eles sobre o “ser negro” dentro do quadro nacional. Nosso alvo é avançar no solo dialético entre relações econômicas e extraeconômicas, advertindo para as tendências e os limites interpelados do “ser negro” brasileiro.

Para isso, primeiro iremos avançar nas considerações de Clóvis Moura acerca da posição dos negros e negras na inserção colonial nos termos subalternizados diante do mercado mundial, buscando ressaltar o papel da práxis negra na formação econômico-social brasileira. Estaremos assentados especificamente na delimitação temporal colocada por Moura ([1994] 2020a) como escravidão pleno (1550-1850) e tardio (1851-1888). Em segundo, pela ótica de Lélia Gonzalez, exibiremos as tendências gerais da dialética entre as categorias universais e as particularidades das relações econômicas e extraeconômicas expostas pela crítica moureana, numa direção pura e exclusivamente visando as tendências gerais nos termos culturais e estéticos. Em outros tons, encerraremos o modo de exposição das *bases necessárias (mas não suficientes)* com os motes culturais e estéticos através da interpretação do Brasil dos Racionais MC's, apontando para os nexos inatos ao “ser negro” no singular diante das leis universais e mediações particulares.

### 5.1. A DIALÉTICA RADICAL E A PRÁXIS NEGRA NA FORMAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL DO BRASIL

“Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça” – Provérbio africano.

Como vimos no capítulo anterior, há uma prioridade ontológica da produção capitalista na escravidão moderna, assentada propriamente nas relações de violência extraeconômicas que estavam postas nos tons do genocídio e do racismo em prol da produção de valor para o centro capitalista. Por esse parecer, de maneira alguma, pode-se inferir mecanicamente que nos limites nacionais existiria certa tendência escatológica, finalística, posta de fora para dentro, isto é, que a inserção subalterna dos países colonizados já indicaria uma teleologia histórica fundamentada na dependência econômica. Em tons fatídicos da história real, pelo contrário, a realidade mostra que as interconexões econômicas e extraeconômicas nacionais se colocaram de maneira muito mais múltipla e diversa do que qualquer epopeia lógico-determinista.

Evidentemente, como também apontamos no capítulo anterior, a inserção subalternizada no mercado mundial põe a necessidade dessas economias nacionais buscarem mecanismos de compensação, nos termos de valor e medidas extraeconômicas, como a manutenção do domínio político nacional. Em outros termos, estamos apontando inicialmente o caráter dinâmico que de antemão pretende expurgar a visão economicista de certos leitores, sobretudo postos no abismo mecânico stalinista. Há, necessariamente, uma preponderância ontológica do econômico, mas de maneira alguma essa legalidade ontológica é posta em circuito de fatos ontológicos, pois “a lei só se realiza no fato” e “o fato recebe determinações e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na interseção das interações” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 338), pondo unicamente

que a lei do valor, como lei mais geral das relações capitalistas, propriamente calcada no âmbito social, só detém efetividade concreta nas realizações individuais, nos atos singulares, em suas opções dependentes das mediações particulares e da legalidade coerciva do todo social.

Portanto, não pode-se inferir sequer um palmo de crítica, sequer um diagnóstico a priori, do desenvolvimento das relações pátrias a partir da inserção subalternizada no mercado mundial como esclarecimento científico. Por certo, pode-se advertir tendências inatas à própria gênese das legalidades universais, isto é, por exemplo, inferir com razão que as contradições da formamercadoria e a operacionalidade social do valor regurgita, desde a antinomia mais básica entre valor e valor de uso, as possibilidades de crises que conectam complexos condicionados, como a política, o direito, a ética e a cultura, propriamente colocados em cenário mundial pela própria tendência autônoma do valor. É uma posição válida, mas não é pretexto algum para transposição mecânica da tendência geral como tendência nacional, apenas como parâmetro, lição.

Isto é, portanto, o indicativo de que basicamente as elaborações do capítulo anterior não são úteis para uma crítica marxista do racismo se “morrer na praia”, que não progride além das antinomias mais genéricas e caminha em solo mais concreto, direcionando corretamente o solo revolucionário, que necessariamente pressupõe as categorias universais. Nesta seção, por nosso turno, como cerne para uma crítica verdadeiramente antirracista, buscamos indicar as diretrizes mais essenciais do ponto de vista dialético entre relações econômicas e extraeconômicas.

Para o historiador comunista Clóvis Moura ([1959] 2020b), no Brasil colônia as relações sociais estavam constituídas ao redor das especificidades de um modo de produção escravista totalmente proposto e vinculado ao mercado mundial<sup>34</sup>, de maneira que sua articulação prática e ideológica se pôs em torno da violência extraeconômica como elemento fundamental para a sistematização do trabalho escravo. Isto é, uma existência social alinhada preponderantemente pela interposição ontológica do econômico, mas que somente existia pela correlação dialética com a colocação factual da coerção extraeconômica. O africano escravizado, despossuído de seu próprio ser e corpo, projetava a mercadoria em si, representando a forma mais intocável de propriedade privada no empreendimento colonial, que nem o Estado poderia intervir, porque, por um lado, essa mercadoria humana era o sustento material do excedente enviado para fora e, por outro, essa relação de subsunção completa do escravo aos elementos senhoriais assentava

---

<sup>34</sup> Gorender ([1978] 2016a) indica esse modo de produção como historicamente novo, porque sua finalidade era diametralmente oposta ao “escravismo patriarcal”, nos termos do autor, dado que o primeiro existia subsumido aos interesses materiais do mercado mundial, do valor, e o segundo estava posto para uma relação de consumo. Especificamente, vale apontar, Moura ([1959] 2020b) esteve alinhado com “o sentido da colonização” como pura expansão do capital comercial europeu, epidermizado sob o escravismo, nos termos de Prado Jr. ([1942] 2011).

o escravagista como motor central da supressão para dentro da colônia, satisfazendo a posição parasitária do Império e pondo o capitalista agrário sob tutela inglesa (MOURA, [1994] 2020a).

Em outros termos, portanto, se o desenvolvimento não-clássico de economias nacionais capitalistas acontece através da coerção extraeconômica externa (MIRANDA, 2018), a própria relação de manutenção dessa forma de ser é saturada por uma coerção extraeconômica interna, posta para a sistematização prática do trabalho escravizado, enquanto único motor possível para o acúmulo de capital, como vimos, e ainda a dominação de classe posta internamente (MOURA, [1959] 2020b). Esse movimento é desigualmente posto diante das demais economias nacionais acometidas pela coerção extraeconômica externa, indicando, como também vimos, a urgência de não depreender elaborações axiomáticas acerca das relações mais gerais em solos nacionais. Isto é, as relações sociais estadunidenses enquanto coloniais não são (nem poderiam ser) meros parâmetros para o caso brasileiro, por exemplo. Porém, existe um lastro igualmente combinado com esse âmbito desigual no desenvolvimento posto em termos mundiais, especificamente em prol da legalidade mundial do valor. Para isso, pode-se assinalar um pensamento e ação política postos em tons da conformação subalternizada das classes dominantes no cenário internacional, articulando os diversos mecanismos de compensação de dentro para fora, ou seja, executando-os pela manutenção desumana dos privilégios (FERNANDES, [1975] 2020; QUIJANO, 2005).

No caso brasileiro, a Independência apareceu como possível rearranjo socioeconômico, pois representou o adiantamento de uma “ética capitalista” das elites, criada a partir da difusão dos preceitos do liberalismo político e da própria dinâmica radical da luta de classes no período (MOURA, [1994] 2020a). O pensamento liberal no Brasil só tinha razão de ser e agir a partir das tensões da dinâmica da luta de classes em prol dos interesses das oligarquias, seja no âmbito conservador (conservação do estado de coisas colonial) ou progressistas (intelectuais brancos com a hegemonia do processo abolicionista). Depois, inclusive, a razão de ser do liberalismo no meio estamental dos “senhores” representou a razão e ação política mais hábil e objetiva em relação aos problemas acerca da substitutibilidade dos ex-escravizados em troca de imigrantes, isto é, o dilema de como conceber uma “nação” sobre os ombros dos negros e, ao mesmo tempo, substituí-los pelo imigrante assalariado (LEÓN & MALTA, 2020).

O modo de representação dinâmico de poder se transmutou como modo aparentemente universal e moderno através de um Estado nacional e seu aparato jurídico. Se a questão aparece como modernização para além da dependência colonial, na prática a implantação de um Estado nacional independente constituía a única via pela qual se poderia romper relativamente com o bloqueio à autonomia e à autorrealização dos estamentos senhorias. Essa posição é amplamente reafirmada pela relação extraeconômica de uma “forma jurídica embrionária” (TELES, 2022)

existente durante o escravismo colonial, em que os proprietários de escravos utilizam o direito positivo, epidermizado pelo Estado nacional, para articular o amadurecimento da transição para as relações de trabalho propriamente capitalistas e a formação do mercado interno. Isto é, mais uma vez, a relação imbricada entre relações econômicas e extraeconômicas, pois as tensões no comércio mundial, especificamente postas nas relações entre países centrais como Inglaterra e Holanda<sup>35</sup>, determinaram (relativamente) as medidas extraeconômicas acentuadas no âmbito político, postas especialmente nos termos da ampliação da segregação interna e dependência externa, enquanto uma “dupla articulação dependente” (FERNANDES, [1975] 2020).

O movimento das elites senhoriais não assimilou, portanto, um “pensamento nacional” capaz de se reproduzir politicamente como burguês e, tampouco, como democrata – o “jeitão” autoritário das oligarquias aflorou, naturalmente, em seu transformismo político. O escravista não se plasmou como um franco-burguês revolucionário. A inserção sociopsicológica e política do domínio do Estado concebeu a forma reificada da “nação”, pois, a partir dessa modernização arcaica, “a tutela estamental acabou sendo socialmente definida como uma sorte de equivalente histórico do ‘despotismo esclarecido’ e a única via pela qual a sociedade brasileira poderia compartilhar com segurança os avanços do ‘progresso’” (FERNANDES, [1975] 2020, p. 79).

Em outros tons, a fajuta modernização da ordem colonial serviu como dissimulação do conteúdo arcaico – e nada modificado – dessa mesma ordem social colonial em relação ao “moderno” Estado nacional. Esse Estado nasce e se desenvolve como reificação putrificada, pois sua abstrata face “moderna” colide diretamente com a substância arcaica idiossincrática da ordem colonial mantida na ordem republicana. Em uma palavra, “a sociedade civil não era tão somente o palco em que se movimentava o senhor-cidadão. Ela era literalmente, para ele, a ‘sociedade’ e a ‘nação’” (FERNANDES, [1975] 2020, p. 56). O “jeitão” golpista e autoritário das classes dominantes brasileiras (OLIVEIRA, 2012), como a própria tradição conservadora do país, detém base na ausência de devir do proprietário de escravos como homem alienado e prostado em seu domínio parasitário (MOURA, 1983; IANNI, 1988).

Todavia, até o momento, não elaboramos o papel acerca do “ser negro” em sua dinâmica coisal da produção escravista, ou seja, ainda não investigamos a importância (e preponderância) das relações econômicas escravistas, sob os negros e as extraeconômicas. Como o econômico detém uma prioridade ontológica sob as demais formas, naturalmente pode-se inferir que a base sob a qual o econômico se situa realmente irá mexer no extraeconômico, mas de modo desigual, em tons políticos, como vimos até aqui, culturais e estéticos, que veremos na seção seguinte.

---

<sup>35</sup> Para o lugar do Brasil diante do nó intercapitalista no mercado mundial, ver Furtado ([1959] 2007, p. 25-71).

Para Moura ([1994] 2020a), a particularidade desse imbricamento entre o econômicos e extraeconômico, em solo nacional, reside no momento em que a totalidade social colonial brasileira deteve o “ser negro” como o “fator de dinamização da sociedade” em um “*devoir social* e histórico [que] estava [...] perspectivado intuitiva e fragmentariamente, mas de qualquer forma *intuído*, pelo quilombola (MOURA, [1959] 2020b, p. 391 e 396, grifos do autor). Para o autor, os negros escravizados compuseram uma dialética radical sistêmica diante da contradição nuclear imposta pela dinâmica do estatuto colonial: a luta de classes entre os escravizados, enquanto mercadorias em si, e os proprietários de terras e escravos, lacaios do capital europeu (MOURA, [1994] 2020a). Isto é, uma determinação extraeconômica posta a partir da relação econômica subalternizada, nos parâmetros do mercado mundial. Esse palanque radical, pela figura do quilombola rebelde, engendrou, por um lado, a prostração da totalidade colonial, nos termos da desumanização que percorremos, e, por outro, a resistência escravista, concebendo mais do que uma busca por liberdade, e sim uma procura para voltar a ser Ser.

Por isso, o conteúdo de classes no Brasil, uma vez dada a particularidade de a produção estar posta nos termos da escravidão, realiza-se pela rivalidade do quilombola, como ente ativo e dinâmico da etapa colonial (MOURA, [1959] 2020b). Em oposição explícita às interpretações culturalistas dominantes, Moura ([1988] 2019) indica que o problema está colocado dentro da dinâmica da luta de classes estabelecida desde o processo de produção da vida como momento preponderante do ser social: o “ser negro” escravizado, em sua atitude radical, pôs nu a dialética da coisa, pois revelou a dimensão ontológica da produção para o ser social, uma vez que para retomar sua liberdade humanizada precisava-se organizar produtivamente em termos distintos, especificamente díspares do arranjo produtivo posto para o mercado mundial (MOURA, [1959] 2020b). Por outro lado, ainda dentro do âmbito ontológico, sobre as leis e os fatos ontológicos, os termos dinâmicos da luta de classes entre escravizados e proprietários preencheram o lugar de dínamo factual para o equilíbrio (ou propriamente sua ausência) da totalidade colonial como um todo, ou seja, dentro do período do escravismo pleno o “ser negro” e sua luta contínua esteve diretamente adverso ao ápice do sistema colonial, uma vez que este estava posto mundialmente dentro do maior período para o capital comercial (MOURA, [1994] 2020a). Para Moura ([1959] 2020b), ressalta-se que essa dinâmica se deu tanto no momento de auge do sistema colonial quanto no período de declínio (escravismo tardio), em que o ideário (e prática) de modernização conservadora estava colocado no conjunto geral (mundial) dos mecanismos de compensação calcados em medidas extraeconômicas que indicamos, como a conservação dos privilégios político-sociais sob o puro aumento da exploração desumanizante (maior produção de valor).

Assumindo a objetivação do negro nesse complexo real, assumimos o devir histórico do escravizado nesse período, isto é, nota-se a importância da mediação particular do *Outro* diante de uma desumanização posta para o lucro. Isto é, retomar essa perspectiva é ir contra as posturas culturalistas, que obliteram o cerne desumanizante, e vigorar o caráter dinâmico do escravizado, expurgando elaborações irreais acerca de suposta passividade ou pouca importância da dialética radical colonial. Como uma controvérsia nesse sentido, podemos indicar que Gorender ([1990] 2016b, p. 52), ao apontar uma “dicotomia abstrata” em Moura, não nos pareceu entender que a perspectiva moureana apenas indica que a importância fundamental dos escravizados rebeldes (quilombolas fugidos, em especial), como dínamo centrais diante da violência senhorial, reside na preponderância ontológica das relações sociais de produção. Ou seja, o “escravo adaptado” (GORENDER, [1990] 2016b, p. 52) não significava (e não podia significar) perigo estrutural para o sistema colonial, porque estava ajustado individualmente às relações sociais desumanas, ainda que de modo rebelde, e não afetava a indispensável manutenção dos elos extraeconômicos como subsídios de existência para o elo econômico: os próprios negros sob a égide escravista.

Procurando um economicismo determinista ao invés da compreensão da totalidade nos termos sociopsicológicos (extraeconômicos) postos em relação ao protagonismo do econômico, Gorender ([1990] 2016b, p. 169) indica que Moura “se extremou no simplismo com que expõe o modo de produção escravista no Brasil sob o prisma da resistência dos rebeldes, fazendo caso omissos das explicações segundo o materialismo histórico”. Parece-nos uma controvérsia posta distintamente entre os autores, em termos mecânicos e dialéticos, porque Gorender agencia em Moura uma destreza economicista que não existia nas relações particulares nacionais, uma vez que as elaborações moureanas acerca da resistência radical dos escravizados se colocam sempre como rito metodológico marxista que nota a interpelação sociopsicológica dos negros, dado no plano do “desvio existencial” desumanizante em relação à prioridade do econômico, tanto para o desenvolvimento da resistência localizada, como Palmares, quanto para a afirmação tímida (que assimila a ordem) ou a negação passiva do trabalho compulsório.

Pressupor que Moura não seguiu os preceitos marxianos (seja lá o que se entenda por isso), do “materialismo histórico-dialético”, é dizer tacitamente que Marx poderia conjecturar, de maneira futurística, as determinações sociais reflexivas entre universalismo capitalista sob as particularidades nacionais (aqui, brasileiras). Seria como entender a renda da terra no Brasil à luz da renda da terra inglesa como exemplo fidedigno, e não como lição histórica do modo de produção capitalista em seu desenvolvimento clássico.

Percebe-se que, para o negro, a identidade entre “questão nacional” e luta de classes se revela como elo inexorável de negação, porque a “questão nacional” do negro apenas aparece

como mundo estranhado pela desarticulação de seu modo de existir, ou seja, de suas relações de produção, de sua cultura, afetos, desejos e credos. Para o negro escravizado, a luta de classes se expressava na destituição do mundo colonial em que sua vida e seu corpo eram mercadorias, possibilitando a retomada de sua humanidade e modo de ser e existir. Em si e para si, portanto, o quilombo representou metodicamente o local de epidermização do estado de coisas rebelde e a negação constante instaurada pelo negro quilombola (PROCÓPIO, 2017). Esse movimento Moura (2001) classificou como quilombagem, como expressão do protesto radical negro. Logo, em instância psicossocial, representava o “reencontro do homem consigo mesmo” (MOURA, [1977] 2021, p. 198), ou, em termos fanonianos, a possibilidade de desalienação do “ser negro”. Em termos democráticos, assim como a Revolução Haitiana e a Comuna de Paris, os quilombos elevaram a democracia burguesa para o seu nível prático, organizando-se entre si diante da luta desumana dos colonizadores. O quilombo sempre foi o anfiteatro revolucionário deste país. Por isso que, diferentemente do “escravo adaptado”, “assimilado” ou o “passivo”, o negro rebelde representou o ente dinamizador da dialética radical do todo colonial brasileiro, de maneira que através de sua práxis revolucionária, materializada nos quilombos, especialmente no Quilombo dos Palmares, serviu como motor qualitativo das contradições internas da colônia, enquanto um estado de perturbação permanente para os “senhores” (MOURA, [1959] 2020b).

Desta forma, o negro escravo somente se reencontra como *ser*, como homem, quando tem condições de negar-se como “coisa possuída”, deixa de ser instrumento de uso e, mesmo sem elementos capazes de dar-lhe uma visão cognitiva suficiente para colocá-lo na posição de ser plenamente autoconsciente, leva-o a ser reencontrar com o próprio corpo, através de uma práxis que nega o estatuto que o desumaniza (MOURA, [1977] 2021, p. 197, grifos do autor).

Essa relação é explicitada no próprio processo de quilombagem, mesclando as relações econômicas e extraeconômicas em movimento uníssono, explicitando a necessidade de articular a resistência quilombola e a consequente contrarresistência dos bandeirantes. Em Palmares, por exemplo, Ganga Zumba, o líder palmarino antes de Zumbi, perdeu a cabeça quando vacilou por uma aliança concessiva com os colonizadores. Zumbi, por seu turno, ganhou o poder quando degolou Zumba pela sua incauta subserviência adaptada (MOURA, [1987] 2020c). Foi assim que Palmares se manteve como Palmares, ou seja, como maior quilombo da história brasileira e como maior risco efetivo para o sistema colonial nacional. Foi pela radicalidade consecutiva. Por isso, sem medir nem avaliar considerações, mas já colocando evidência em algo manifesto, é preciosamente cômico os ótimos e bem-postos personagens teatrais da atualidade que posam de antirracistas veementes e estabelecem como prática a política de Ganga Zumba. Talvez não

seja exagerado supor que Zumbi, que vive no discurso desses sujeitos, deixá-los-ia igualmente sem cabeça. Os haitianos não pouparam as tropas francesas por saberem cantar a marselhesa.

Logo, ao avesso do que diz Gorender ([1990] 2016b, p. 52 e 169), Moura não exerceu uma “dicotomia abstrata” ou “simplismo”. Apenas articulou uma atitude realista, marxista, para realizar uma crítica às relações sociais brasileiras, sempre postas como deglutidas no mercado mundial (nas legalidades gerais do valor). Se, por um lado, Moura jamais condiciona a transição e a existência do capitalismo brasileiro aos processos de resistência radical dos negros em geral (aparece constantemente na obra do autor o rito de barateamento das mercadorias e da formação do mercado interno em solo europeu), tampouco institui, por outro, mecanicamente uma relação meramente lógica-causal com o desenvolvimento clássico. Logo, a práxis negra do “ser negro” brasileiro, como ente extraeconômico, é simultaneamente central aos meandros econômicos da colonização, pois regulou relativamente o todo colonial nacional e significou a revolta escrava como centralidade na análise da formação econômico-social do país.

A reprodução capitalista e a égide da lei do valor continuam como prioridade ontológica desses processos em oscilação, mas, em setor particular residia a contradição escravizado *versus* “senhor” como relação extraeconômica central para a existência e manutenção das econômicas da totalidade colonial. Existe aqui, como desde o início buscamos direcionar, um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013) como determinações sociais reflexivas articuladas diante da totalidade social. Não há, nem poderia haver, mera emanção mecânico-economicista de leis abstratas e dogmáticas que enquadram a história em uma teleologia, ainda que seja a partir de leis sociais reveladas cientificamente. Isto é, a dinâmica real dentro do mercado mundial sob a dialética entre universal, particular e singular. Essa totalidade social múltipla e diversa incorre em mores culturais e estéticos que balizam as relações do singular como efetivação do universal mediado pelo particular, como tendências dos atos individuais situadas na concretude social interpelada entre universal e particular. Esse é o campo que iremos abordar em seguida.

## 5.2. QUESTÃO SOCIAL, CONSCIÊNCIA NEURÓTICA E (CONTRA)CULTURA

Por um lado, as determinações sociais que detém caráter universal, como a lei do valor e a racialização moderna, colocaram-se como universais pois o domínio mundial do capitalismo as imputou pela violência (aspecto extraeconômico). Antes do estabelecimento histórico-social da propriedade privada, a concepção de universal de uma comunidade indígena, por exemplo, desconhecia por completo a ideia de apropriação privada do entendimento acerca da produção de fogo pelo atrito entre pedras: aqui, o universal é genuinamente condizente com o seu lugar real, o gênero humano, porque o avanço individual não tolhia a apropriação em termos humanos

de outros singulares, como ocorre em sociedades com propriedade privada, classes etc. Não há aqui nenhum valor moral, induzindo para que o leitor pense como melhor a vida numa aldeia. Pensamos especificamente nos tons do progresso real das forças produtivas, que geram maior individuação singular e capacidade humana universal.

Por outro lado, dito isso, as determinações sociais que detém caráter particular, como a práxis negra na dimensão econômico-produtiva do sistema colonial brasileiro diante da lógica do desenvolvimento desigual e combinado posto entre subalternização no mercado mundial e mecanismos de compensação como imperativo da economia nacional (uma particularidade em termos classistas, mas que ganha calibre cultural, estético etc.), alocam-se como partes internas da forma de ser da coisa-em-si. Isto é, protela-se uma interconexão prática entre o elo geral e o específico, uma resolução alienada (aqui, estipulada nos termos de exteriorização, da colocação do ser no mundo, na transformação dialética de si e da própria natureza) no singular. Como o particularismo histórico-social da propriedade privada gerou uma cisão prática com a dimensão de conhecimento e produção universal pelo gênero humano, o que ocorre no campo do universal capitalista é a ruptura prática do singular com o gênero, aparentando (uma abstração real) que as mercadorias e o conhecimento científico não são puramente avanços dos atos individuais em seu puro resultado global (LUKÁCS, [1986] 2013), mas sim de indivíduos atomizados, pois é oculto pela propriedade privada e a impessoalidade do mercado. Não é difícil saber (e entender) que o incremento tecnológico precisa de atos singulares científicos das mais diversas ciências particulares: da geologia, indo até a química e terminando na física nuclear. Não há, portanto, uma hierarquia categorial, ontológica, mas sim uma fenomênica-alienada como abstração real.

Com isso, de antemão, evitamos um erro: congelar a dialética entre universal, particular e singular, pois entendemos que está claro que há uma implicação recíproca, contínua e objetiva nos fatos ontológicos, ou seja, nos fenômenos sociais, que autorreproduzem essa dialética em movimento inato, concebendo (e negando) ao mesmo tempo universal, particular e singular. O particularismo racista ao “ser negro”, que pressupõe o universalismo humano do ser social (aqui dado em termos particulares da racialização, como já vimos) cinde o universal e o particular dos negros, uma vez que o universal do gênero humano ganhou uma forma humana específica (o sujeito moderno) e as particularidades históricas são derivadas desse pressuposto que detém poder prático. Isto é, em outros tons, dizer que os atos singulares dos “seres negros”, enquanto efetivação ontológica do universal e particular, é inibido ideologicamente, posto em quarentena eterna pela função prática desse particularismo desumanizante. Por um lado, daqui podemos extrair que os atos singulares dos negros e negras estão à deriva (relativa) da desumanização como negação universal regulada pela relação social valor. Por outro lado, ontologicamente, os

atos singulares dos negros e negras (queira o racismo ou não) são a constituição real, concreta e prática do resultado global, nos termos do gênero humano (o verdadeiramente universal), pois é propriamente ser social como qualquer outro (em termos do gênero humano).

Essa antinomia implica que a vivência do “ser negro” perpassa necessariamente pelas imposições gerais, que por sua vez dependem da historicidade particular posta de maneira alheia ao singular (pois atos teleológicos não conduzem a história teleologicamente). Isso pronuncia que os estranhamentos de capital e racismo efetivados no singular, juntam-se com o particular da formação econômico-social nacional e deglutem os negros e negras na eutanásia cotidiana: mescla-se o “desvio existencial” com a dinâmica da lei geral de acumulação capitalista (porque universal), subsumindo os “seres negros” às legalidades do capitalismo como *formas regulares do singular*. Ou seja, os “seres negros” são “inibidos” de particularidades, como se não tivessem classe, cultura, credo, linguagem, estética etc., porque a condição de ser humano é dada como expurgada<sup>36</sup>. No limite, como vemos atualmente de maneira vigorosa, ressalta-se a própria raça: o negro é um negro, por isso sejamos gratos e orgulhosos pelo que somos. Ora, mas essa posição ressalta a própria negação de si. É um reconhecimento que passa pela negação da humanidade, do universal. Para entender esse particular sob a aparição singular, apenas o universal explica.

O motivo fundamental dessa digressão metodológica é pôr as ideias em seu lugar a partir da sua constituição categorial. Isto é, as delimitações postas no capítulo e na seção anterior são momentos da totalidade social como complexos dialeticamente articulados, interdependentes. Por essa razão, são leis de tendência para o campo do singular, que implicam acertada colocação de possibilidades e determinadas consequências

Portanto, o estado de coisas do “ser negro” é perpassado pelo intercâmbio desigual e combinado entre capitalismo e sistema escravagista, sob a necessidade objetiva dos elementos extraeconômicos, como a violência para inserção capitalista e o racismo. Em outros termos, o leitor atento percebe que estamos desde o início passeando por essa tríade humano-social de universal, particular e singular. O “ser negro” nasce pelas vias do “ser branco”, como vimos a partir dos escritos fanonianos. O “lugar natural” do “ser negro” perpassa, diante disso, por uma reflexão de determinados e determinantes sociais historicamente erguidos ao redor da dinâmica capitalista e de suas bases universais (propriedade privada, classes sociais, violência, trocas etc.) em intercâmbio com as particularidades complexificadas (colônias, desenvolvimento não-clássico, subalternização real no mercado mundial, racismo como mecanismo de subserviência geral para o sistema escravagista, práxis negra, política aristocrática etc.).

---

<sup>36</sup> Esteticamente, Nina Simone pôs essa questão em *Ain't got no, I got life* e O Rappa em *Meu mundo é o barro*.

Todavia, ainda aqui não chegamos para uma delimitação, mesmo que excursiva, acerca das determinações conjugadas com a repercussão prática-sistêmica da particularidade nacional de desenvolvimento não-clássico articulado pela tensão da luta de classes colonial. Essa posição assertiva não é meramente uma questão acadêmica, pois daí estaríamos expurgando em sumário o que estipulamos como par categorial entre objetividade e subjetividade, entre determinações estabelecidas entre universal, particular e singular com implicações verdadeiramente em termos humano-sociais, como a religião, a cultura, a estética etc. Se conseguimos delimitar de modo limitado as determinações entre capitalismo e racismo, pensamos que seja ainda mais adequado expor as tendências no campo do singular como *forma regular*, olhando exclusivamente para as particularidades nacionais.

Pois bem, dito isso, podemos dizer que a história da “questão social” brasileira se enleia com a história da escravidão brasileira (GONÇALVES, 2018). O “ser negro”, pela sua dinâmica radical na luta de classes colonial e especialmente pela centralidade do trabalho escravizado no intercâmbio mundial de valor no período que vimos no capítulo anterior, coloca-se como nexo genético da “questão social” nacional. Por “questão social” entendemos os produtos puramente sociais postos pelo capitalismo nos termos de sua autoatividade: pauperismo relativo ao mesmo tempo em que cresce a produção e o afastamento das barreiras naturais, ou seja, trata-se somente do aumento da riqueza social *pari passu* ao aumento relativo da pobreza, da fome, da violência etc. percebidas como “questões sociais” (NETTO, 2001).

Isto é, resultados da contradição fundamental do capitalismo – capital e trabalho – sob a contradição mais geral da mercadoria – valor e valor de uso – que se realiza em solo nacional a partir dos traumatismos da escravidão, operados numa relação de classes em transição do modo de produção escravista para um propriamente capitalista (pensamos aqui nas relações políticas e jurídicas, mas também na própria força de trabalho assalariada). Por isso, vale dizer, não existe nenhuma nova “questão social” no sentido nacional, apenas a própria universalidade capitalista articulada pelos calços particulares (NETTO, 2001), atuando como reflexo prático-sistêmico do desenvolvimento das contradições nacionais que sempre deteve o “ser negro” como protagonista, dirigindo as *formas regulares do singular*.

Em termos práticos, o “ser negro” alforriado da escravidão passou por um processo de tolhimento social do mais alto nível de desumanização, sendo transposto das senzalas para as favelas urbanas, engendrando uma dinâmica socioespacial de centralização dos não-brancos e despossuídos de terras, concebendo um Estado policial que apregoou leis racistas contra o “ócio dos vadios”, o uso da maconha, proibiu festas, capoeiras e os atos religiosos (NASCIMENTO, [1978] 2016). Pela Lei de Terras de 1850, o escravismo instituiu os baldrames da propriedade

privada no campo e impediu o avanço das reivindicações democráticas durante a transição dos escravizados para a condição de “exército indústria de reserva de segunda categoria” (MOURA, [1994] 2020a). Os capitalistas agrários perceberam que o controle da renda da terra representava o impedimento prático do avanço da oposição quilombola. As elites dominantes abominavam tanto a presença do negro na “modernidade e identidade brasileira” a ponto de aprofundarem o racismo almejando o desaparecimento negro, promovendo a ideologia do branqueamento com “o desejo de embranquecer” e assassinar a “própria raça e a própria cultura” (GONZALEZ, [1988] 2011, p. 15). Esse estado de coisas, como vimos, representa a gênese do “lugar natural” do “ser negro” brasileiro (GONZALEZ, 1984).

Isto é, para desagrado posicional de Gorender, o negro rebelde efetivamente era o cerne a ser controlado, a ser expurgado. Como agora a escravidão havia sido posta no lixo, ocasionada pelo próprio desenvolvimento das relações sociais capitalistas internas, precisava-se de maiores e melhores mecanismos de barragem, cada vez mais diversos e desumanizantes. Como expressa Moura ([1977] 2021), o negro escravizado precisava ser ideologicamente posto como ser dócil, como bom escravo, para depois ser posto como ingrato pela pseudolibertação, denotando um mau cidadão, um inimigo nacional.

O processo de incentivo para a imigração esteve posto como cerne dessa perspectiva, assim como as estratégias de genocídio orquestrados pelo Estado em conluio com os capitalistas proprietários de escravos (NASCIMENTO, ([1978] 2016). Pode-se notar essa dicotomia nos termos jurídicos, em que o não-ser escravizado ganhava lugar de ser quando precisava ser posto como sujeito de direito, na medida em que a resistência rebelde os colocava sob alvo constante dos tribunais. Luiz Gama exemplifica essa dicotomia ao dizer que “o escravo que mata o senhor, seja em que circunstância for, mata, sempre, em legítima defesa”. Em termos econômicos, a transição (em tons mais precisos, a explicitação dessa forma de ser) da generalização do trabalho assalariado constituiu um transplante desumanizante, em que os negros, em geral, estavam colocados como “exército industrial de reserva de segunda categoria” (MOURA, [1994] 2020a), ou melhor, uma “reserva da reserva” superexplorada (GORENDER, [1990] 2016b, p. 223), e, em particular, como uma transposição sexista das disposições paternalistas e estupradoras para as mulheres negras (GONZALEZ, 2020b). Mas, existem excepcionais obras acerca dessas relações<sup>37</sup>, de modo que voltemos para a dialética singular-particular-universal.

Posto esse quadro geral das relações mais práticas da luta de classes, podemos adentrar nos aspectos estéticos e culturais, de maneira geral, uma vez entendido que essa dimensão tão-

---

<sup>37</sup> Ver Nascimento ([1978] 2016) e Moura ([1977] 2021). Para as mulheres, ver Gonzalez (2020c, p. 158-170)

somente pode existir em correlação histórico-dialético com a ontologia do ser social e os arcos particulares descritos ao longo dessa monografia. Isto é, a cultura, política e a estética dos “seres negros” em solo nacional reside nas legalidades gerais e nas resistências particulares cultuadas na concreção real, uma vinculação ontológica com as conjecturas universais e particulares que contextualizamos mais acima.

Em termos culturais, Gonzalez (1984) adverte que o monopólio da cultura por parte das elites senhoriais, posto *pari passu* com as miscigenações pelos estupros e a própria prática cotidiana entre proprietários de escravos e a massa escravizada, constituiu uma forma específica e contínua de cultura nacional, propriamente interpelada nos termos de uma democracia racial pela aparência integracionista das culturas africanas com as indígenas e europeias. Existe uma inversão culturalista: aprecia-se uma democracia racial, integracionista pela miragem cultural, justamente porque não detém caráter genuinamente democrático. Isto é, para Gonzalez (1984), o imperativo na cultura brasileira é a “neurose cultural”, uma consciência nacional impregnada pelo racismo, que denega a si e à sua origem.

Essa forma de consciência, que nega a si, abstrai do concreto sócio-histórico e constrói realidades harmoniosas (inexistentes), correspondente ao processo de conformação reificada de uma consciência étnico-cultural neurótica, que reprime sua cultura e valores neuroticamente em troca do simbolismo dominante, indicando uma certa democracia, mas requerendo de maneira sistemática participar do mundo branco, estipulado nos termos do “desvio existencial” que nós percorremos. Para tanto, naturalmente, reprime-se, por exemplo, a própria linguagem, religião, símbolos mágicos, espirituais e formas de organização social harmoniosas em torno da relação sociometabólica entre ser social e natureza (a relação das comunidades indígenas), porque não poderia ser de outra maneira: como dissemos, o singular é a reprodução das condições concretas colocadas pela relação entre universal e particular. O âmago cultural brasileiro, portanto, surge como articulado através da democracia racial sob a égide da consciência neurótica colocada nos termos da cultura. Em outros termos, o racismo é diagnosticado como alma cultural, porque é propriamente nexos social da colônia, das particularidades econômico-sociais nacionais. Para o campo do singular, nesse mote, Fanon ([1956] 2019, p. 70-71) diz que a “mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual”, ou seja, os atos singulares, dentro da ação prático-cultural, são sistematicamente inibidos de acordo com as proposições racistas providas.

Podemos dizer que as mediações culturais para o “ser negro” singular atravessam as dicotomias existenciais, a interdição ontológica, obviamente a par das considerações acerca do momento preponderante, da carência objetiva do racismo para o empreendimento escravagista do capital. Logo, querendo ou não, o “ser negro” é atravessado pela relação sempre dicotômica

para exteriorizar cultural e esteticamente seu ser, sua sensibilidade, sua consciência. Para o negro, pode-se pôr como exteriorização revalorizada da identidade negra, geralmente posta em termos das vanguardas tradicionalistas, ou colocar os verves da agressividade com o mundo racista em explicitude estética (FANON, [1956] 2019). A negritude como válvula de escape ou como ansiedade mortífera é um exemplo estético típico. Essa implicação, nos termos de Moura ([1977] 2021, p. 322), compõe uma possibilidade de “contraculturas”: um anseio de devir do singular, um revide cultural, gestado esteticamente, aos determinados e determinantes sociais contraditórios. Isto é, uma relação politicamente posta dentro do enlace histórico-dialético de relações econômicas e extraeconômicas, cobrindo o lugar sério da estética e da cultura ao lado da política, do direito etc. (nos termos da luta de classes, do uso dessa determinada consciência).

As relações econômicas e intersubjetivas da “questão social” e a consciência de prisma neurótico aparecem singularmente nas expressões estéticas ou religiosas, entes não-mecânicos, representações exclusivamente humano-sociais de sensibilidade, desigualmente epidermizadas, exteriorizações do ser diante do universal e a mediação do particular. Em última instância, logo, para o “ser negro”, parte de si como negação capitalista-universal de ser, mas ontologicamente particular e epidermizado neurótica e desumanamente no âmbito singular.

Como tendência geral, o “ser negro” singularmente leva consigo a ambiguidade cerne de sua composição reificada como “ser”. Por isso, em sua exteriorização estética, exteriorizando artisticamente para o objeto o reconhecimento de si como sujeito, enquanto meio de objetivação teleológica, o “ser negro” necessariamente reencarna aspectos socioculturais de mediação pura e meramente prático-cotidiana, no arco de sua interdição ontológica (pensamos aqui sobretudo nos complexos de desumanização) e em seu “lugar natural” diante das especificidades da posta “questão social”. Isto porque, por um lado, ao exteriorizar o reconhecimento de si pela realidade como pensamento, isto é, onerando as agudezas subjetivas para a atitude estética, o “ser negro” pode desonerar o complexo ideológico de hierarquização reificado, ou melhor, pode imputar os preceitos subjetivos autorreproduzidos subjetivamente na literatura, na música, na obra de arte etc. como cópia antropomórfica que inibe o realismo estético. Por outro lado, ao exteriorizar o reconhecimento pela realidade como realidade, como latente denegação racista, seja de modo positivo ou negativo, o “ser negro” pode onerar esteticamente a realidade como reflexo real da manipulação capitalista reificada, explicitando a realidade racista pela estética, reproduzida nos estranhamentos singulares oriundos dos complexos de desumanização e do “desvio existencial” proporcionados pela racialização, uma vez que somente um ser humano produz estética, mas esse próprio ser humano, que é social, inibe-se em sua própria arte pelo racismo. Talvez, nesse sentido, as dúvidas pelo teor ambíguo, conforme Moura ([1994] 2020a), de Machado de Assis

acensem para essa *dicotomia regular* na estética do negro. Por nosso turno, note, não há nenhum juízo de valor, apenas explicitude da ambiguidade posta em termos estritamente neuróticos, em que no caso de Machado de Assis podemos situar a aversão do autor contra o naturalismo, sendo esta uma típica representação literária (estética) das reificações do mundo social capitalista.

Essa digressão reafirma o precipício entre universal, particular e singular, uma vez que a pluralidade multifacetada de exteriorização do ser singular, produto da própria individuação cada vez mais diversificada do ser social, cinde negativa e tendencialmente o próprio singular, põe uma muralha inquebrantável entre o progresso humano, nos termos de caminhar em direção às resoluções dos problemas universais em prol do gênero, como a desconstituição do racismo e da própria conceituação de raça. Isso pressupõe, como apontamos, uma série de investigações acerca da interconexão interdependente entre relações econômicas e extraeconômicas, postas e desenvolvidas a partir da totalidade social sob prioridades ontológicas.

A forma da unidade das elaborações estéticas do “ser negro”, por isso, procura a todo custo o vácuo de si, a negação ou valorização de seu sujeito, colocando em questão seu “lugar natural” mesmo que não pretenda. Por si, coloca-se como revolucionário ou reacionário, em linha tênue, porque a via de emancipação política ou humana passa na conservação ou negação da totalidade da universalidade capitalista, dados os pressupostos que já mencionamos. Isso não significa que o universal para o “ser negro” seja o vilão, pois sua essência é produto da práxis cotidiana dos seres humanos em relação pura e exclusivamente posta em sociedade. O ataque idealista ao universal, em prol do singular e do particular hipostasiados, afaga um pretenso pertencimento, vislumbrado como sinônimo de ser inclusivo, mas nada mais é do que a singularização idealista e forçada de um particular que só é universal pela própria dinâmica histórico-dialética repercutida a partir dos atos singulares dos homens, dos seres sociais.

Nessa cena gnosiológico-existencialista, o “ser negro” volta-se como fim em si mesmo, como identitarismo. O expurgo gnosiológico ao universal atenta até mesmo para a própria interpretação da existência em si do objeto, pois não vê inter-relações ontológicas da reprodução humana como genuinamente universal sob formas histórico-sociais particulares pela ação singular do ser social, obviamente em termos dinâmicos, coexistentes. Para negros e negras, nesse sentido, não há fim de sua alienação e estranhamento, dado que seu particular se esconde dentro de si e joga a chave fora, espelhando um ciclo de não-pertencimento e mal-estar orgânico ao irracionalismo anárquico do mundo capitalista contemporâneo.

Portanto, em terreno estritamente nacional, os limites da “contracultura” como processo efetivamente revolucionário sempre estão colocados desde seu nascimento, pois reside em solo propriamente limitante do reflexo estético diante da necessidade da tomada de consciência dos

condicionantes e condicionados sociais, econômicos, culturais etc. Existe uma impossibilidade de entender as resoluções políticas, culturais e estéticas sem o desmembramento da prioridade econômica, tampouco sem as investigações acerca da ontologia do ser social. Por isso, deve-se ressaltar a impossibilidade de compreender as dimensões universais, particulares e singulares se expurgarmos o calibre reflexivo das determinações entre categorias ontológicas do ser social. Logo, quando o “ser negro” produz uma estética cada vez mais próxima da denúncia ao todo alienadamente manipulatório do capitalismo, chega-se mais perto do entendimento, mesmo que de maneira não científica, da dimensão alienada da vida capitalista. Isto é, uma atitude realista na estética gera uma aproximação prática-relativa da vida alienada, pois é reprodução singular, em termos estéticos, da vida capitalisticamente fetichizada (DUAYER, 2015).

Como exemplo próximo e último, pode-se pensar na estética dos Racionais MC’s como aproximação mais realista da cotidianidade do “ser negro”, exteriorização rica em demonstrar as múltiplas dimensões da realidade cotidiana do ser singular negro a partir de sua autoatividade cotidiana. É aqui, com radicalidade, que explicita-se a ambiguidade do “ser negro” *pari passu* às “questões sociais”, isto é, explicitando as inter-relações objetivas da estética enquanto pura reprodução humana das vinculações ocultas dos complexos parciais interdependentes do todo social: escancarando-se violentamente as hipocrisias da megalomaniaca cidade de São Paulo, apontam as limitações elementares da justiça burguesa e o genocídio negro colocado sob peles negras singulares. Essa dimensão é percebida claramente desde *Pânico na zona sul*, em que a relação entre a *ordem policial* e a *desordem marginal* ganha mote de raça e classe.

Em *Racistas otários* avançam para a lei, para o direito burguês, as críticas práticas acerca do alvo de sempre: os negros. Por um lado, explicitam o estranhamento racista como momento preponderante, dado a antropomorfização estética (LUKÁCS, 1978), quer dizer, a reprodução do singular, das sensibilidades, para ato musical. Isto é, não poderiam expurgar o racismo ou a raça das letras, porque objetivamente a consciência age aqui em torno das legalidades racistas, conformadas pelas legalidades capitalistas. Por outro, explicitam, de maneira negativa em suas concepções, o estranhamento sexista, posto nas letras machistas de *Mulheres vulgares*. Isto é, novamente, a reprodução aos moldes antropomórficos da estética (LUKÁCS, 1978), uma vez que o próprio cercamento local, do rap da época, dirigiu para as mulheres uma reprodução posta nos termos práticos, cotidianos, explicitando, mais uma vez, os imbricamentos necessários entre a subjetividade, aqui em termos estéticos, e objetividade sob complexos parciais em unidade social (contraditória e desigual) como todo real.

Em *Homem na estrada*, avançam para uma estética ainda mais realista, pondo em ênfase o cotidiano, a vida social, no papel central da estética, as contradições de personagens típicos

em situações típicas (indo, portanto, além do singular) letradas marginalmente (em *Mano na porta do bar* isso é nítido). Pode-se dizer que nessas letras os Racionais encontravam-se com seus próprios seres humanos, entre erros e acertos, elogios ou ódios. Adiante, em *Júri Racional*, continuando o realismo crítico, indicam, sem jugo moral (mas ainda sob o explícito machismo), o funcionamento violento da selva de pedra: como Solano Trindade, em *Negros*, odeiam negros que servem como “instrumento voluntário do inimigo racista”. Aqui começa a revolução.

Mas, em *Sobrevivendo no inferno*, os Racionais encarnaram a revolução como resposta prática aos estranhamentos e alienações do cotidiano, vivenciaram o protesto em seu mais alto grau estético e prático, exprimindo uma autêntica arte crítica-realista. *Sobrevivendo no inferno* conseguiu desonerar (relativamente) os pequenos moralismos (postos sobretudo no machismo) incautos do disco *Holocausto urbano*, sobretudo em passagens infelizes e violentas acerca das mulheres em geral, impondo um realismo crítico, incluindo necessariamente, como apontamos, os estranhamentos mais práticos, como o machismo, colocado como um retrato da realidade pela própria realidade, em que o sangue, a violência, as dores e a ambiguidade do “ser negro” são características marcantes, pois propriamente são complexos reais dos múltiplos e diversos complexos parciais que compõe a totalidade social, necessariamente interpelada a partir do ato e vivência singular. Em outros termos, é uma “crônica da realidade urbana” (MANOEL, 2022) ao apontar que o racismo é um elemento principal na cotidianidade social. Com isso, cumpre a função social da arte, ou melhor, registram socialmente a humanidade do artista, como reflexo do mundo social ao seu redor (LUKÁCS, 1978). Portanto, da vida social como vida capitalista, submetido às suas leis e particularidades, como território sistematicamente hostilizador e hostil para com o “ser negro”, um verdadeiro holocausto urbano.

Para nós, é explícito que os Racionais se empenharam em delimitar que o racismo aqui é posto em termos denegados, dentro das expressões de Gonzalez (1984), propriamente por se desenvolverem criticamente a partir da música negra estadunidense embebida dos comunistas Panteras Negras, diferentemente do racismo legalista estadunidense. Isto é, ao invés de seguir sob a égide do mito da democracia racial, implodem esse prédio e indicam a centralidade do racismo em tons práticos, posto pelo genocídio policial, pelo uso das drogas, pelo desemprego. Não à toa, em *Mágico de Oz*, a epopeia juvenil é educação, moradia e família, ao mesmo tempo que suplica pela negação da polícia, da fome e das drogas. Os Racionais explicam melhor que muitos teóricos como o desejo não surge de um “inconsciente coletivo” ou de mero inconsciente existencialista calcado no Nada ou no Vazio: interpela-se a dialética entre singular, particular e universal. Logo, a crítica do rap não poderia ser no estilo da crítica literária de Baldwin, mas sim no mote de Gregório de Matos, expurgando violentamente, por palavrões, ironias e revolta,

qualquer condição de reformismo e/ou aceitação tática do genocídio cotidiano: “minha palavra vale um tiro, eu tenho muita munição”, dado que eles tinham “uma missão e não [iriam] parar”: a revolução, mesmo que teoricamente insipiente e controversa. Mas, ainda aqui, nota-se como pressupõe uma ambiguidade típica do “ser negro”: a integração ou negação ao mundo do “ser branco”, dado que esse *mundo verdadeiramente mundo* superaria o mundo comum da violência cotidiana do “ser negro”, trocaria o “ser mais um”, deixar finalmente de ser um *Rapaz comum*.

Nesse álbum entendem que as complexidades das periferias brasileiras são problemas automotivos, expurgar qualquer mecanicismo ou insipiências da multiplicidade dos indivíduos: em *Periferia é periferia* explicitam as inter-relações entre as próprias complexas pessoas que se relacionam nas favelas brasileiras, pondo em realce a ambiguidade do usuário de drogas até o assaltante e matador de aluguel, sempre sob a égide interconectada do econômico: “hora extra é necessária pro alimento”. Aqui, o “homem de paz” age para comprar uma arma e assassinar o vizinho que o assalta. São questões vigentes, especialmente nos atuais tempos mórbidos, que os Racionais há mais de duas décadas estipularam genialmente as ambiguidades do singular a partir das legalidades econômicas e extraeconômicas, amplamente postas em termos alienados (o dinheiro como dinheiro e os negros como reduto de violência para a polícia e para a periferia). *Tô ouvindo alguém me chamar* delimita-se a ser (e cumpre) uma história realista, que conta um caso singular ao mesmo tempo que expõe uma gênese estrutural, que muitos negros se encaixam e automaticamente se identificam. É a música que atingiu certa universalidade (relativa) estética e historicidade crítica-realista. Portanto, em todos os âmbitos, o teor revolucionário descrito nas letras, em geral, aparece como um imperativo de sobrevivência. Por todos os poros e mediações, *Sobrevivendo no inferno* encarna as contradições pessoais do grupo, amplificadas pelas suas potencialidades críticas, em que a própria ordenação das músicas delimita o caminho: primeiro acontece a súplica pela proteção divina (*Jorge da Capadócia*), a passagem pela gênese geral do cotidiano negro, sob o vigor do negro marginal-revolucionário (*Genesis*), a descrição realista do cotidiano além da meramente reprodução antropomórfica, dos direcionamentos políticos etc. (*Capítulo 4, Versículo 3* até *Formula mágica da paz*) e concluindo com o *Salve* para os demais marginais irem rumo para a revolução, mesmo que ainda saltitado por proposições religiosas<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Oliveira (2018, p. 19-37) situa essa articulação como um “evangelho marginal dos Racionais MC’s”. Por nosso turno, devemos apontar que a religião no Racionais é algo superior a meramente um evangelho: é a inversão da manipulação racista e civilizatória da Igreja Católica, é a audácia de descrever musicalmente, como momento de autoestima em prol da mudança prática, divindades para o negro no âmbito universal, voltadas para o ser social, pressupondo um ser humano realmente universal. Em *Salve*, Mano Brown canta que acredita “na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo, [...] um homem chamado Jesus” e que “só ele sabe a minha hora”. É a ousadia crítica, posta nos termos estético-religiosos, similar ao criticismo carnavalesco de Joãozinho Trinta.

Mas, ao mesmo tempo, apontando a correlação ambígua e não-mecânica que indicamos desde o início, *Sobrevivendo no inferno* quebrou subjetivamente os Racionais, pois o cotidiano prático cindiu o limite posto entre reforma ou revolução. Não é que eles desistiram do processo revolucionário, da emancipação periférica, mas que a vida da guerra aos seus olhos e pés cindiu sistematicamente a ambiguidade entre adentrar ou revolucionar o mundo branco. Ou seja, quer dizer que a limitação reificada do reflexo estético tensionou o avanço político da crítica, posta em termos puramente revolucionários, justamente pela ausência de crítica negativa aos reflexos entre determinados e determinantes sociais, econômicos e culturais de capitalismo e racismo, uma vez que, no limite, a situação estava posta em termos revolucionários, mas a dimensão real da crítica, o seu intuito, parecia estar limitada aos meandros representativos do mundo burguês.

O próximo disco, *Nada como um dia após o outro*, especialmente a ordem posta iniciando com *Sou + você*, indica uma revisão do teor crítico de *Sobrevivendo no inferno*, uma traição diante da denúncia revolucionária de outrora por um idealismo suplantado pelos (importantes) termos da negritude. Em última instância, as questões objetivas da vida cotidiana, plasmadas em solo subjetivo (mas somente plasmada, pois as objetividades ontológicas resguardam-se inteiras em suas propriedades mais objetivadas, mais latentes, advindas da própria realidade concreta para a estética), ocasionou a troca da revolução pelo entretenimento, a conquista da consciência pela idealista emancipação espiritual, que ainda afaga as periferias, mas na prática ganha tons unos. Cada vez mais presos na particularidade, propriamente avessos, sem saber, ao universal social, propriamente humano, encaminham os objetivos para a mesmice do negro, para a reflexão estética idealista-objetivo, negando tacitamente o realismo de outrora.

Para nós, basta ressaltar, como uma estética marxista deve sempre pontuar (DUAYER, 2015), que essa reprodução reificada no singular estético é propriamente a mesma reprodução, em termos da realidade existente em si, da realidade objetiva. Há aqui uma primazia puramente materialista, que enlaça o encadeamento entre universal, particular e singular, sob as ordens de prioridade ontológica e a ontologia do ser social. A arte atravessa as superfícies, isto é, arrisca a essência da fenomenologia de certo objeto ou ser. Em outros tons, advindo do próprio mundo social, de suas objetividades em sua totalidade, regurgita-o como um reflexo, mesmo que não pretenda (ou não consiga) dar explicação para a existência desse processo refletido, ou seja, que não consiga dar resposta científica (LUKÁCS, 1978). Há, portanto, cadeias de mediações postas na estética, em que nos Racionais é ligeiramente evidente as potencialidades e limites entregues.

O sentimento de angústia e revolta, sobrevoados *pari passu* ao “desvio existencial” do “ser negro” (a ambiguidade neurótica de ser), se pôs como nirvana em *Sobrevivendo no inferno*, porque as bases objetivas para essa reprodução estética, nos termos da “questão social” e da

ideologia dominante à época, permitiram (aqui persiste uma autonomia relativa da arte) uma verdadeira aproximação crítica com as contradições mais imediatas, as inversões estranhadas mais latentes, da vida social, pois os objetivos estavam situados diante dessa sinergia coletiva em termos revolucionários. Portanto, é impossível desassociar as objetividades históricas, sob as leis tendenciais universais e particulares, ou seja, a própria totalidade social, como os quadros da ditadura militar e do recrudescimento neoliberal em uma economia nacional jogada para o abismo na década anterior ao lançamento do disco (1997).

Em outras palavras, há uma implicação necessariamente desigual na expressão artística, desenrolada a partir da própria totalidade, posta como âmbito objetivo do processo de reflexão estética, ontologicamente interpelada pela apoio econômico, mas relativamente autônoma para críticas mais ou menos desenvolvidas do que as relações econômicas (LUKÁCS, [1984] 2018). Portanto, não é mera causalidade. Para os Racionais, há uma certa coincidência entre o período de crise vertiginosa, causando maior desgaste da “questão social” e da ambiguidade neurótica do negro, e de esperança, que escoltou a decadência (relativa) crítica, ainda que não exercendo valorização desmedida das favelas ou do “ser negro”. Aqui, os tons da segurança foram postos pelo estabelecimento do social-liberalismo lulista e na espera de melhorias na cotidianidade, de maneira que direcionou os objetivos singulares para outros motes, redirecionando a estética (e aqui fica evidente a articulação entre termos objetivos e subjetivos, entre universal, particular e singular: não há nenhum tipo de coadunação mecânica ou puramente lógica).

Por nosso turno, devemos ressaltar, não existe nenhum revisionismo da genialidade dos Racionais como autênticos e críticos intérpretes do Brasil. Mas, para nós, reside a necessidade de crítica, na medida em que contribui para explicitarmos as ambiguidades, as tendências como legalidades reais, possibilidades relativas, para as escolhas do ser social negro. É evidente, por esse prisma, as dificuldades de coesão e organização em termos propriamente revolucionários. Por isso, reafirmamos que emanar mecanicamente dogmas econômicos, filosóficos ou políticos para nichos específicos ou continuamente isolados é o mais puro aventurismo idealista, passo distante do marxismo. Por fim, devemos dizer que a vivacidade estética dos Racionais, posta essencialmente em termos crítico-realistas, ainda os possibilitou construir letras como *Mil faces de um homem leal* (Marighella) e *Negro drama*, em que reafirmam a revolução: é uma ode ao negro-periférico como geração revolucionária, posta entre o devir singular e histórico-coletivo, diretamente a partir da “visão do mundo exterior” do mundo branco. Isto é, a partir do território hostil, da condição de alvo, em que o “ser negro” sobrevive dia após dia. Em outros tons, essa dicotomia entre revolução espiritual e revolução prática explicita-se em *A vida é desafio*, uma vez que indicam que os negros e negras entram para o crime por conta das questões objetivas,

como a vil manipulação subjetiva para “pertencimento” ao mundo branco, mas põem como rito de ordem que “acreditar que sonhar sempre é preciso”; ares relativamente distante dos preceitos revolucionários de *Sobrevivendo no inferno*. Mas, sempre pontuam que a história é situada sob condições independentes do “ser negro”, restando a ruptura com a prostração cotidiana.

Nesse sentido, percebe-se a posição adequada dos termos que pressupõem a reprodução estética: uma gama de vias dialéticas entre práxis humana, sociedade, natureza e historicidade concretamente objetivada, colocada sob os complexos mais obscuros da sociedade capitalista, especificamente no campo do fetichismo (o modo obrigatoriamente coisal das relações sociais capitalistas se revela como objetivações fetichizadas, autonomizadas como coisas isoladas, mas que permanecem como formas, sob conteúdo puramente humano-social)<sup>39</sup>. Essas considerações só são cientificamente válidas, do ponto de vista marxista, a partir das inter-relações históricas e dialéticas entre objetividades e subjetividades no plano ontológico, pressupondo o todo social. Parece-nos, portanto, que os tons estéticos singulares, balizados pelo particular e universal, são corretamente destinadas como encerramento expositivo desta monografia por marcarem o que gostaríamos de indicar, como afirmamos na introdução: investigar as *bases sociais necessárias* entre “ser negro” e capitalismo, complexos articulados complexamente sob a totalidade social.

Aqui, podemos situar assuntos acerca das tendencias dessa dialética e historicidade nos termos do singular, deglutido pela particularidade como categorial cerne da estética (LUKÁCS, 1978), explicitando o “princípio materialista” (dialético e histórico) colocado nos múltiplos e diversos complexos entrelaçados e interdependentes da realidade social objetiva, como relações articuladas socialmente como “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013), unidade dos diversos complexos sociais interpelados ontologicamente. Aqui, sempre há a totalidade social, a articulação da totalidade concreta com seu pressuposto ontológico da produção, do trabalho. Há, afinal, um direcionamento ontológico contínuo neste tratamento acerca das relações entre “ser negro”, capitalismo e o racismo, interpelado pela dialética real entre universal, particular e singular. É nesse âmbito genuinamente materialista que reside as *bases sociais necessárias* que constituem a unidade social entre o “ser negro” e o capitalismo.

---

<sup>39</sup> Para essa relação entre historicidade, forma social, valor e teoria do fetichismo, ver Rubin ([1928] 1987).

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu, homem de cor, só quero uma coisa: que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer o bem ao homem, onde quer que ele se encontre. O preto não é. Não mais do que o branco (FANON, [1952] 2008, p. 190-191).

O objetivo desta monografia era revisitar delimitações marxistas acerca da historicidade dialética entre o “ser negro” e o capitalismo. Ou seja, estudar as *bases sociais necessárias (mas não suficientes)* entre os “seres negros” e o capitalismo, nos termos da sua existência social, no âmbito socialmente reflexivo entre universal, particular e singular com múltiplas determinações em unidade social contraditória e desigual, um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013). Como monografia, delimitamos criticamente determinado tema e apresentamos as bases sociais mais gerais, necessariamente participantes nas inter-relações entre os negros e negras e o capitalismo, operando essencialmente nos termos das particularidades nacionais.

Para tanto, partimos do panorama mais geral acerca da crise capitalista contemporânea, no intuito de entender o que reside por detrás das mordanças atuais postas ao redor do “ser negro” brasileiro e seu “lugar natural” subalternizado e inferiorizado. Para essa imersão, iniciamos esta monografia nos termos da delimitação crítica no eixo metodológico, estipulada a partir de nosso método, a abordagem das controvérsias, que alongamos em excursões postas como apêndice.

Em segundo momento, depois de limpar o terreno no âmbito crítico-metodológico, nos empenhamos para as delimitações que nos limitamos dentro desta monografia:

a) investigar os meandros entre capitalismo e escravidão, ressaltando as interconexões dialéticas entre desenvolvimento clássico e não-clássico como processos sociais contraditórios e reflexivamente determinados pela totalidade social desigual, sob a preponderância ontológica do econômico de maneira complexificada para com demais complexos complexificados;

b) investigar as relações histórico-desiguais acerca da racialização a partir da “teoria ontológica do desenvolvimento do ser social” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 319), isto é, em solo teórico estipulado nos termos do desenvolvimento produtivo como motor social colocado como condição de progresso humano e, evidentemente, societário, dentro do lugar de explicitação do ser, afloração das capacidades humanas. É a partir dessas exposições que chegamos ao acordo sobre a racialização como alienação e ideologia do desenvolvimento capitalista, sob os termos prático-cotidianos do racismo como estranhamento na cotidianidade burguesa, em especial pela processualidade inteiramente desumana dos seus complexos psicossociais;

c) investigar os limites e as potencialidades acerca dos estudos expostos antes, uma vez que os determinados e determinantes entre “ser negro” e capitalismo se revelam como condição

básica para uma crítica marxista sólida, mas surgem como depuração ainda longe da concretude particular-nacional, precisando dar um passo adiante para um enquadro geral acerca das *bases sociais necessárias* entre “ser negro” e capitalismo. Isto é, encaminhando a discussão para o âmbito dialético entre singular, particular e universal.

Em terceiro e último momento expositivo, interpretadas as limitações de uma análise de prisma puramente geral, passamos adiante para as investigações acerca das particularidades do Brasil, especificamente nos termos estudados por Clóvis Moura e Lélia Gonzalez. Assim, nos situamos ao estudo da formação econômico-social nas percepções moureanas de práxis negra e de neurose cultural de Lélia Gonzalez, buscando tonificar a questão a partir das considerações metodológicas dentro do marxismo. Em termos mais específicos, ressaltamos profundamente o âmbito não-mecânico e contraditório entre relações econômicas e extraeconômicas para o “ser negro” brasileiro, condicionando uma cotidianidade necessariamente colocada como um “lugar natural” desumanizante e marginalizado expresso cultural e esteticamente, dentro do campo do cotidiano-singular, por uma ambiguidade sistêmica. É nesse sentido que usamos como exemplo histórico-estético a interpretação do Brasil dos Racionais MC’s, estipulando as mediações entre os termos singulares, particulares e universais entre “ser negro” e capitalismo, especificamente em relação ao bojo brasileiro: um exame a partir da crítica ácida-marginal dos intérpretes acerca do imbricamento histórico entre as *formas regulares* do singular negro, as “questões sociais” e as interpelações (contra)culturais.

A conclusão deste trabalho é que a dimensão dialética entre “ser negro” e capitalismo é um imbricamento contínuo, múltiplo e diverso que surge como todo caótico, como todo social repartido pelo fetichismo mercantil e sua própria dinâmica de ser. Trata-se de uma existência social reflexiva e posta como um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013), dado que os complexos parciais (particulares e singulares) do “ser negro” só podem ser explicados a partir do entendimento dos complexos mais gerais (universais) do capitalismo, sob o próprio todo social como complexo geral. Como falamos várias vezes, mesmo os complexos gerais são subsumidos dialeticamente, em termos do todo social, aos complexos parciais, confluindo para uma representação caótica da totalidade social, mas ontologicamente determinada. A superação do racismo pressupõe a negação da raça, que pressupõe a negação do capitalismo. O marxismo, no seu historicismo, humanismo e na dialética, parece-nos a única via teórica capaz de situar correta e radicalmente o calibre dessas relações entre “ser negro” e capitalismo. Por isso, como agenda de pesquisa para os próximos anos, para nós, cabe dar sequência a este trabalho, deter-nos acerca dos demais complexos, como o Estado, e o lugar dos “seres negros” e do racismo na crise contemporânea, sobretudo nos termos categoriais de estranhamento, alienação e ideologia.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco?** Esboço para uma crítica à metafísica racial. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2019.
- BARROS, Douglas Rodrigues. O que é eurocentrismo?. In: **Blog da Boitempo**, 16 jun. 2021. Disponível em: [https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#\\_ftnref1](https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#_ftnref1). Acesso em: 6 out. 2022.
- BEHRING, Elaine Rossetti; CISLAGHI, Juliana Fiúza; SOUZA, Giselle. Ultraneoliberalismo e bolsonarismo: impactos sobre o orçamento público e a política social. In: BRAVO, Maria Inês Souza; MATOS, Maurílio Castro de; FREIRE, Silene de Moraes (orgs). **Políticas sociais e ultraneoliberalismo**. 1. ed. Uberlândia: Navegando Publicações, 2020, p. 103-121.
- BENOIT, Hector. Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de O Capital. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, v. 1, n. 8, p. 81-92, 1999.
- BONENTE, Bianca Imbiriba. Desenvolvimento em Marx e na teoria econômica: por uma crítica negativa do desenvolvimento capitalista. In: **Revista Marx e o Marxismo**, Niterói, v. 2, n. 3, p. 274-286, ago./dez. 2014.
- BOXER, Charles Ralph. **O império marítimo português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, [1969] 2002.
- BUONICORE, Augusto César. **Marxismo, história e revolução brasileira: encontros e desencontros**. 1. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.
- CARCANHOLO, Marcelo Dias; BARUCO, Grasiela Cristina da Cunha. Pós-modernismo e neoliberalismo: duas facetas ideológico-políticas de uma pretensa nova era. In: **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 21/22, p. 132-145, 2009.
- CARLI, Ranieri. György Lukács e a crítica à necessidade social da religião. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, v. 1, n. 41, p. 89-103, 2015.
- CERQUEIRA, Daniel *et. al.* (cord.). **Atlas da violência 2021**. 1. ed. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5141-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. São Paulo: Veneta, [1950] 2020.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1995] 2009.
- COUTINHO, Carlos Nelson. A época neoliberal: revolução passiva ou contra-reforma?. In: **Novos Rumos**, Marília, v. 49, n. 1, p. 117-126, jan./jun. 2012.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1972] 2010.

CURTY, Carla; MALTA, Maria; BORJA, Bruno. Intérpretes do Brasil: influências na origem do pensamento econômico brasileiro. *In: História Econômica & História de Empresas*, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 463-489, mai./ago. 2021.

CURTY, Carla; MALTA, Maria. Elementos metodológicos para a organização da história do pensamento econômico brasileiro: a abordagem das controvérsias. *In: XXIII Encontro Nacional de Economia Política*, jun. 2018. **Anais [...]** Niterói: Sociedade de Economia Política (SEP), jun. 2018, p. 1-25. Disponível em: <https://sep.org.br/anais/Trabalhos%20para%20o%20site/Area%201/21.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIEESE. **A inserção da população negra no mercado de trabalho**. Brasil, nov. 2022. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/infografico/2022/populacaoNegra2022.html>. Acesso em: 25 nov. 2022.

DUAYER, Juarez. Lukács e a estética marxista. *In: MIRANDA, Flávio; MONFARDINI, Rodrigo Deelpupo (orgs.). Ontologia e estética*: volume II. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015, p. 119-138.

DUAYER, Mario. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *In: Em Pauta*, v. 10, n. 29, p. 35-47, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, [1952] 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. *In: MANOEL, Jones; FAZZIO, Gabriel Landi (orgs.). Revolução africana*: uma antologia do pensamento marxista. 2. ed. São Paulo: Autonomia Literária, [1956] 2019, p. 67-82.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. *In: Revista Tecnologia e Sociedade*, Curitiba, v. 9, n. 18, p. 1-16, 2013.

FAUSTINO, Deivison Mendes. As determinações reflexivas entre capitalismo e racismo. *In: Decifra-me Enquanto te Devoro*, 2 out. 2021. 1 vídeo (136min38s). Disponível em: [https://youtu.be/GbIm62Cd\\_PA](https://youtu.be/GbIm62Cd_PA). Acesso em: 23 jun. 2022.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 6. ed. Curitiba: Kotter Editorial; São Paulo: Editora Contracorrente, [1975] 2020.

FLECK, Amaro. O que é neoliberalismo? Isto existe?. *In: Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 29, n. 59, mai./ago. 2022.

FONTES, Virgínia. Capitalismo filantrópico? – múltiplos papéis dos aparelhos privados de hegemonia empresariais. *In: Revista Marx e o Marxismo*, Niterói, v. 8, n. 14, p. 15-35, [2018] jan./jun. 2020.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *In: Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-64, [2017] set./dez. 2018.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 34. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1959] 2007.

GANEM, Angela. Hayek: da teoria do mercado como ordem espontânea ao mercado como fim da história. *In: Política & Sociedade*, v. 11, n. 22, p. 93-117, nov. 2012.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. *In: Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 514-522, set./dez. 2018.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra no Brasil. *In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c, p. 158-170.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. *In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b, p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. E a trabalhadora negra, cumé que fica?. *In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, [1982] 2020a, p. 217-219.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *In: Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, n. 1, p. 12-20, [1988] 2011.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, São Paulo, p. 223-244, 1984.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1990] 2016b.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6. ed. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, [1978] 2016a.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. 1. ed. São Paulo: Veneta, 2019.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOEVELER, Rejane Carolina. O conceito de aparelho privado de hegemonia e seus usos para a pesquisa histórica. *In: Revista Práxis e Hegemonia Popular*, v. 4, n. 5, p. 145-159, ago./dez. 2019.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. *In: Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004.

IANNI, Octavio. Neoliberalismo e nazi-fascismo. *In: Crítica Marxista*, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 112-120, 1998.

IANNI, Octavio. Raízes da anti-democracia na América Latina. *In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 17-22, abr./jun. 1988.

IANNI, Octavio. Tendências do pensamento brasileiro. *In: Tempo Social*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 55-74, nov. 2000.

IANNI, Octavio. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 5-10, jun. 2002.

LIMA, Izabelle Carvalho; ARAÚJO, Maria Laís Alves de; ASSIS, Raimundo Jucier Sousa de. Uma investigação sobre a ‘virada política’ da nova direita na região da América Latina. *In: Revista Continentes (UFRJ)*, a. 10, n. 18, p. 1-29, 2021.

LEÓN, Jaime; MALTA, Maria. Formação da sociedade de classes e a necessidade de descolonização no Brasil. *In: História Econômica & História das Empresas*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 357-392, 2020.

LEÓN, Jaime; MALTA, Maria. Um debate sobre a democracia brasileira: tradição plutocrática e perspectivas de democratização no meio de uma crise de poder e de acumulação. *In: Texto para discussão n. 017*. Rio de Janeiro: Instituto de Economia da UFRJ, jul. 2017. Disponível em: [https://www.ie.ufrj.br/images/IE/TDS/2017/TD\\_IE\\_017\\_2017\\_LEON\\_MALTA.pdf](https://www.ie.ufrj.br/images/IE/TDS/2017/TD_IE_017_2017_LEON_MALTA.pdf). Acesso em: 25 mar. 2022.

LEÓN, Jaime. Três anos de política econômica da hecatombe: a carne mais barata do mercado segue sendo a carne negra. *In: Jornal dos Economistas/Corecon-RJ*, Rio de Janeiro, n. 389, p. 5-6, jan. 2022. Disponível em: <https://www.corecon-rj.org.br/anexos/C047E7877000CB79BEFD0E183AA495E9.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2022.

LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *In: Rev. Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, n.124, p. 652-664, out./dez. 2015.

LÖWY, Michael. **Ideologia e ciência social**: elementos para uma análise marxista. 19. ed. São Paulo: Cortez, [1985] 2010.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *In: Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. 1. ed. São Paulo: Instituto Lukács, [1954] 2020.

LUKÁCS, György. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a categoria da particularidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LUKÁCS, György. O astronauta na encruzilhada da ciência e do estranhamento: entrevista concedida ao jornal *L'Unità*. *In: FORTES, Ronaldo Vielmi (org.). Essenciais são os livros não escritos*: últimas entrevistas (1966-1971). 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1969] 2020, p. 125-126.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, [1984] 2018.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1986] 2013.

MACHADO, Gustavo Henrique Lopes. A mercadoria. In: **Orientação Marxista**, 2020. 1 vídeo (156min27s). Disponível em: [https://youtu.be/1\\_FtWE\\_Os4s](https://youtu.be/1_FtWE_Os4s). Acesso em: 26 ago. 2022.

MAIORIA ABSOLUTA. Direção de Leon Hirszman. Rio de Janeiro, 1964. Disponível em: <https://youtu.be/B-iWyTrjcCY>. Acesso em: 13 out. 2022.

MALTA, Maria; BORJA, Bruno. Interpretações do Brasil: uma proposta de acesso metodológico ao pensamento econômico brasileiro. In: Revista Marx e o Marxismo, set./out. 2013, Niterói. **Anais** [...] Niterói: Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo, set./out. 2013, p. 1-11. Disponível em: <https://www.niepmarx.blog.br/MManteriores/MM2013/Trabalhos/Amc353.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2022.

MALTA, Maria *et. al.* A história do pensamento econômico brasileiro entre 1964 e 1989: um método para discussão. In: MALTA, Maria *et al.* (org.). **Ecos do desenvolvimento: uma história do pensamento econômico brasileiro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2011, p. 23-52.

MALTA, Maria *et. al.* (org). **Controvérsias do pensamento econômico brasileiro: história, desenvolvimento e revolução**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2022. Disponível em: [https://morula.com.br/wp-content/uploads/2022/06/ControversiasPensamento\\_03MAI.pdf](https://morula.com.br/wp-content/uploads/2022/06/ControversiasPensamento_03MAI.pdf). Acesso em: 5 jun. 2022.

MANOEL, Jones; BARROS, Douglas Rodrigues. Vocês querem um Hitler negro? Crítica ao Black Money. In: **Portal Lavrapalavra**, 22 jun. 2019. Disponível em: [https://lavrapalavra.com/2019/06/22/voces-querem-um-hitler-negro-critica-ao-black-money/#\\_ftnref3](https://lavrapalavra.com/2019/06/22/voces-querem-um-hitler-negro-critica-ao-black-money/#_ftnref3). Acesso em: 10 out. 2022.

MANOEL, Jones. As ilusões da representatividade: o antirracismo de mercado. In: **Jones Manoel**, 2019. 1 vídeo (11min12s). Disponível em: <https://youtu.be/qpUHnS4KMzY>. Acesso em: 10 set. 2022.

MANOEL, Jones. Sobrevivendo no inferno e a questão nacional no Brasil. In: **Jones Manoel**, 20 nov. 2022. 1 vídeo (25min46s). Disponível em: <https://youtu.be/7OIB5oXOZes>. Acesso em: 22 nov. 2022.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1845-1846] 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, [1845] 2011b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Crítica do Programa de Gotha**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1875] 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1848] 2017b.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, [1843-1844] 2013.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. 1. ed. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, [1857-1858] 2011c.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1844] 2004.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1847] 2017c.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1852] 2011a.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, [1867] 2017a.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1885] 2014.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, [1857-1859] 1982.

MELO, Demian. O bolsonarismo como fascismo do século XXI. *In*: REBUÁ, Eduardo; COSTA, Reginaldo; GOMES, Rodrigo Lima R.; CHABALGOITY, Diego (orgs.). **Neofascismos e educação**: reflexões críticas sobre o avanço conservador no Brasil. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020, p. 13-46.

MIRANDA, Flávio. **Desenvolvimento desigual e mercado mundial em Marx**. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

MOURA, Clóvis. **A quilombagem como expressão do protesto radical**. 2001. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acesso em: 19 nov. 2022.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, [1994] 2020a.

MOURA, Clóvis. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. *In*: **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, p. 124-137, 1983.

MOURA, Clóvis. **O negro, de bom escravo a mau cidadão?**. 2. ed. São Paulo: Editora Dandara, [1977] 2021.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1987] 2020c.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 6. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, [1959] 2020b.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva [1988] 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, [1978] 2016.

NETTO, José Paulo. Cinco notas a propósito da “questão social”. In: **Temporalis**, Brasília, n. 3, p. 41-49, jan./jul. 2001.

OLIVEIRA, Acauam Silvério de. O evangelho marginal dos Racionais MC's. In: RACIONAIS MC's. **Sobrevivendo no inferno**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

OLIVEIRA, Francisco de. Jeitinho e jeitão: uma tentativa de interpretação do caráter brasileiro. In: **Revista Piauí**, São Paulo, v. 7, n. 73, p. 32-34, 2012.

OLIVEIRA, Patrick. Para que e para quem serve o assim chamado progressismo de Luiza Trajano?. In: **PROBLEMATIZES/LEMA**, Rio de Janeiro, jun. 2022. Disponível em: <https://problematizes.org/2022/06/10/para-que-e-para-quem-serve-o-assim-chamado-progressismo-de-luiza-trajano-por-patrick-oliveira/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

PAIXÃO, Marcelo. Antropofagia e racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais. In: RAMOS, Sílvia; MUSUMECI, Leonarda (org.). **Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 283-322.

PINTO, Eduardo Costa *et. al.* A guerra de todos contra todos e a Lava Jato: a crise brasileira e a vitória do capitão Jair Bolsonaro. In: **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política (SEP)**, Niterói, v. 1, n. 54, p. 183-215, set./dez. 2019.

POLESE, Pablo. **Machismo, racismo, capitalismo identitário: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2020.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1942] 2011.

PROCÓPIO, Ana Paula. **O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura**. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, Colección Sur Sur. Buenos Aires, 2005, p. 117-142.

REDE PENSSAN. **II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil: II VIGISAN : relatório final**. 1. ed. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2022. Disponível em: <https://olheparaafome.com.br/wp-content/uploads/2022/06/Relatorio-II-VIGISAN-2022.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2022.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Alameda, 2011.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, [1968] 2001.

RUBIN, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. 1. ed. São Paulo: Polis, [1928] 1987.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. 1. ed. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, [2002] 2005.

TELES, Gabriela Caramuru. Direito e marxismo no Brasil: escravismo colonial e a relação jurídica embrionária. *In: Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 14, n. 1, p. 60-80, abr. 2022.

TOMICH, Dale W. **Pelo prisma da escravidão**: trabalho, capital e economia mundial. 1. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 2011.

TROTSKY, Leon. **A história da Revolução Russa**. Brasília: Senado Federal, [1930] 2017. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/530450/A\\_historia\\_revolucao\\_russa-v.1.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/530450/A_historia_revolucao_russa-v.1.pdf). Acesso em: 30 nov. 2022.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1944] 2012.

WOOD, Ellen Meiksins. Em defesa da História: o marxismo e a agenda pós-moderna. *In: Crítica Marxista*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 118-127, 1996.