

Uelber B. Silva

RACISMO E ALIENAÇÃO:
UMA APROXIMAÇÃO À BASE ONTOLÓGICA
DA TEMÁTICA RACIAL

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Estevam Alves Moreira Neto

Revisão: Mariana Alves de Andrade

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

-
- S586r Silva, Uelber B.
Racismo e alienação : uma aproximação à base ontológica da
temática racial / Uelber B. Silva. – São Paulo : Instituto Lukács,
2012.
112 p.
- Bibliografia: p. 111-112.
ISBN 978-85-65999-07-6
1. Racismo. 2. Alienação. 3. Raça. 4. Multiculturalismo.
5. Acumulação primitiva. 5. Políticas afirmativas. I. Título.

CDU: 323.14

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - NãoComercial - SemDerivados 3.0 Brasil.

Para ver uma cópia desta licença, visite creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/br/ ou envie um pedido por escrito para Creative Commons, 171 2nd Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Esta licença permite a cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela.

1ª edição: agosto de 2012

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
institutolukacs@yahoo.com.br

Uelber B. Silva

RACISMO E ALIENAÇÃO:
UMA APROXIMAÇÃO À BASE ONTOLÓGICA
DA TEMÁTICA RACIAL

1ª edição

Instituto Lukács

São Paulo, 2012

À Valdelice, Dayane e Gilmaisa!

Sumário

Apresentação	7
Introdução	9
Capítulo I: Os fundamentos do racismo moderno	16
1.1 Acumulação primitiva e escravismo	19
1.2 Diversas abordagens históricas da escravidão	27
1.2.1 A visão de Mário Maestri	28
1.2.2 O escravismo colonial na perspectiva de Octávio Ianni	32
Capítulo II: Pensamento moderno e racismo	41
2.1 Racionalidade moderna e racismo	46
2.2 O debate sobre a existência de raças e seu contraponto	57
2.2.1 A “cientificidade” da raça	60
Capítulo III: Alienação e racismo	71
3.1 Considerações iniciais	74
3.2 Lukács e os caracteres da alienação	81
3.3 O racismo como alienação	95
Considerações Finais	107
Referências Bibliográficas	111



Apresentação

Uelber Barbosa Silva trabalha com um tema extremamente interessante. Ressalto que não se trata de mais um livro sobre o racismo. Uelber tomou para si a tarefa de discutir a temática de uma forma inovadora. Para isso recorre a Georg Lukács e Marx e discute com rigor e profundidade as bases marxiana-lukacsianas do racismo como uma das expressões da alienação.

No Brasil, nós, negros, lidamos cotidianamente com situações racistas, principalmente por conta da força ideológica das teorias raciais, ainda muito presentes entre nós. Diariamente os diversos movimentos negros denunciam casos de racismo. Daí então a relevância deste estudo.

Logo no início do texto há um elemento interessante e que dá fôlego e inova a abordagem da questão racial: a crítica ao multiculturalismo e o recurso à concepção de gênero humano em contraposição à de raça. Esse percurso é realizado de forma extremamente interessante e cuidadosa, pois, sendo fiel ao tratamento imanente das obras, procura apreender a gênese do objeto em estudo.

O texto faz o percurso da gênese da alienação e do racismo, buscando seus fundamentos ontológicos. Os capítulos são muito bem organizados e articulados em torno dessa discussão.

Merece destaque a observação de que o racismo cumpriu e continua a cumprir o papel das ideologias que intervêm nos conflitos sociais no intuito de repor a ordem, assim como o reconhecimento do papel das lutas antirracistas e o golpe a estas promovido pelo multiculturalismo.

Se, como afirma o autor, as políticas afirmativas tentam humanizar o capitalismo, então poderíamos dizer que elas, assim como o racismo, também cumprem o papel das ideologias que intervêm nos

conflitos sociais no intuito de repor a ordem.

Falo deste livro como professor interessado nos estudos acerca das relações étnico-raciais e recomendo desde já sua leitura para estudantes de graduação e pós-graduação, professores da educação básica e superior, e militantes de movimentos negros. Estou certo de que o debate atual acerca das relações raciais ganha novo enfoque e impulso com a publicação deste livro.

Vitória da Conquista – BA, junho de 2012

Benedito G. Eugênio

Prof. Dr. da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Introdução

As publicações sobre a questão racial se avolumam nas editoras brasileiras. As investigações acerca da escravidão e do racismo, no Brasil e em outras partes do mundo, estão na pauta do dia dos intelectuais, acadêmicos ou não. Todo esse frenesi em torno desta problemática pode ser explicado a partir de uma série de incentivos estatais e privados, e da própria mudança que ocorre na sociedade brasileira desde a adoção generalizada de uma política de ação afirmativa – mais precisamente, com a aprovação da Lei 10.639/2003.

O fato é que o Brasil passou por um intenso debate sobre a questão racial na última década. Esse debate foi fomentado no momento em que a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, a Universidade Estadual da Bahia, a Universidade de Brasília e a Universidade Federal da Bahia construíram e aprovaram projetos de cotas para a garantia do acesso de negros e estudantes de escolas públicas aos cursos superiores, sobretudo aqueles que gozam de *status* social mais elevado (os cursos da área de saúde e as engenharias, por exemplo). Nesta ocasião, houve toda uma movimentação social que envolveu a indústria dos cursos preparatórios para o vestibular, a mídia, os movimentos de defesa da população afro-brasileira e o Estado.

A polêmica foi de tal ordem que até mesmo o movimento de defesa da população negra não se unificou em torno de uma única proposta. As ideias variavam entre a defesa das cotas e a construção de um Estatuto da Igualdade Racial e as que tomavam posição contrária. As defesas eram as mais variadas: desde a evocação da dívida histórica que a sociedade brasileira tem com os negros outrora escravizados e ainda marginalizados, até aquelas que reafirmavam a tese de que o Brasil vive uma democracia racial. Notável também é a proposta que defendia a ideia de que a política de cotas se apoiava

numa suposta divisão racial do Brasil.

Hoje, a grande maioria das Universidades brasileiras aprovou as cotas (ou ações afirmativas, como são chamadas por muitos) em sua política de acesso aos cursos superiores. Entretanto, todas as propostas estiveram centradas em uma dimensão política do problema, certamente importante no sentido do acesso social do negro à cidadania, mas não tiveram como finalidade a compreensão do racismo enquanto fenômeno atuante sobre o cotidiano vivido pelo indivíduo negro – até mesmo porque algumas delas partiam do suposto de que o racismo só existe na cabeça dos negros e daqueles que querem se promover com o discurso antirracista.

Atualmente o governo brasileiro tem incentivado as Universidades a adotarem ações afirmativas em sua política de acesso aos cursos superiores. Se as políticas afirmativas se apoiam na negação do racismo, caberia antes de tudo verificar se esse fenômeno existe, de que forma ele tem influenciado no baixo nível de escolaridade dos negros e das negras, qual o seu fundamento e como ele se desenvolveu na sociedade brasileira. Esse seria, a nosso ver, um caminho metodológico razoável a ser percorrido, mas em geral a reflexão se encontra circunscrita no acesso ao saber¹.

No plano internacional, um debate anterior à adoção das políticas afirmativas influenciou grande parte dos intelectuais e militantes dos movimentos de defesa da população negra. A Conferência Mundial Contra o Racismo, a Xenofobia, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância foi realizada com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos e promovida pela Organização das Nações Unidas. Episódio amplamente conhecido se objetivou na terceira cidade mais populosa do país do *apartheid*, Durban, na África do Sul, em 2001. A Conferência cumpria o objetivo inicial dos seus idealizadores, entretanto, causou mal-estar aos EUA e a Israel a atitude de grupos ligados à Palestina que criticaram duramente a posição “sionista” e “racista” de Israel. A Conferência não escapou dos conflitos existentes no mundo, e assim a ONU recuou e no texto final propunha uma conciliação, não isenta de crítica, numa tentativa desesperada de salvar a Conferência. Ainda assim foi consolidado o Comitê Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial e uma tendência de pensamento, o multiculturalismo.

¹ Recentemente, em 2005, Sales Augusto dos Santos organizou uma coleção (Coleção Educação Para Todos), pelo Ministério da Educação – intitulada Ações afirmativas e o combate ao racismo nas Américas –, em que problematiza o resultado das ações para a finalidade inicial de erradicação do racismo.

O multiculturalismo apregoava o fim das “amplas coalizões sociais” e o início de uma era em que só restassem as “organizações e movimentos específicos” que lutassem individualmente pelos seus interesses particulares. No campo do conhecimento, o multiculturalismo prega o abandono das categorias da totalidade e da universalidade e reduz seus estudos à particularidade de grupos ditos minoritários, dentre os quais o de maior relevância é ligado às relações étnico-raciais.

O multiculturalismo foi cunhado pela Fundação Ford – FF, fundada em 1936 pelos donos da Ford Motors, que contribuíram com a proliferação de organizações sociais fragmentadas, particularistas e que reduziram sua pauta à luta pela cidadania. Como se vê, trata-se de uma tendência de base burguesa por excelência, que segue o rumo do neopositivismo emergente no período. É interessante perceber também a articulação existente entre o multiculturalismo e o contexto social no qual foi elaborado. A esse respeito, Magnoli (2009, p. 89-90) afirma que:

No fim da década de 60, a FF estava diante de um cenário de crise política que se agravou ao longo do primeiro mandato de Nixon, quando as coalizões sociais articuladas no movimento pelos direitos civis voltaram-se para a luta contra a Guerra do Vietnã. O núcleo dirigente da Fundação interpretou a radicalização dos protestos como um sintoma de funcionamento defeituoso do pluralismo político e formulou o conceito de multiculturalismo como uma ferramenta para restabelecer a normalidade nas engrenagens da democracia.

Pela redução da Ciência à Cultura como “um atributo essencial, imanente e ancestral de cada grupo” (MAGNOLI, 2009, p. 92), o multiculturalismo separa a humanidade em etnias – assemelhando-se à separação do *Homo sapiens* em quatro raças distintas, feita pela Ciência da Raça – cumprindo papel decisivo nos Estados Unidos da América com sua noção de nações dentro da nação, que serviu de base para a efetividade das políticas afirmativas ou positivas surgidas contraditoriamente no mesmo contexto da luta pelos direitos civis. A cultura passou a ser instrumento para todo tipo de preconceito racial, e o termo raça é comumente utilizado nos mais variados grupos e classes sociais.

O multiculturalismo não pode ser resumido a essa sua primeira vertente. Com o passar dos anos, ele ganhou novos significados, inclusive variando de país a país. De uma “proposta política ingênua, e leviana por partir de uma falsa consciência acerca dos problemas culturais”, e de “um estímulo à fragmentação da vida social, que leva, conseqüentemente, à desintegração nacional, passou a ser conside-

rado uma estratégia política de integração social” (GONÇALVES e SILVA, 2006, p. 12). Entretanto, ainda com toda essa mudança no universo categorial do multiculturalismo, a “diversidade cultural” continua a ser colocada como “problema central das sociedades contemporâneas”, como se a cultura fosse o elemento decisivo para a transformação social (GONÇALVES e SILVA, 2006, p. 15). Além disso, o termo raça continua a ser utilizado, numa tentativa absurda de ressignificação daquilo que inexistente no processo social real.

O racismo moderno origina-se de condições objetivas existentes na transição do feudalismo ao capitalismo, expressando-se idealmente como falsificação do real, quando filósofos e cientistas buscaram dividir “cientificamente” a sociedade em raças, considerando também seu grau de hierarquização, influenciados pelas disputas travadas no interior da burguesia inglesa pela conservação ou não do Tráfico de Escravos e da Instituição Escravidão. Esse debate – que na ciência se originou na antropologia com a publicação, em 1684, de *Nova divisão da terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam*, de François Bernier, passando pela taxonomia biológica de Carolus Linnaeus, que funda quatro raças baseadas na geografia ou na pele, “*Americanus, Asiaticus, Africanus e Europeanus*” –, intensifica-se a partir da publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Arthur de Gobineau, entre 1835 e 1855, em que era postulada a derivação da história da “dinâmica das raças” (MAGNOLI, 2009, p. 24). As consequências dessas “experimentações científicas”, de forte base econômica, para os africanos (com o tráfico de escravos), para os povos americanos (com a colonização) e para asiáticos e africanos (com as anexações imperiais) foram devastadoras. Além do regime de *apartheid* na África do Sul, a violenta discriminação racial norte-americana, a discriminação clara-velada-clara de índios e negros na América Latina e o antisemitismo que ficou profundamente marcado no movimento da história como a pior consequência do “racismo cientificista”, por volta da Segunda Guerra Mundial.

Diferentemente do multiculturalismo e da ciência da raça, o que propomos nesta exposição é delinear fundamentos ontológico-materialistas para pensar o racismo em sua dimensão essencial. A hipótese central que nos orienta é que o racismo, particularmente aquele apoiado em preconceitos contra os indivíduos negros e mediante teorias raciais, expressa uma forma moderna de alienação efetivamente existente na realidade social em decorrência de uma base objetiva: a exploração do trabalho escravo, que impõe limites ao desenvolvimento dos indivíduos negros enquanto integrantes do gênero humano. Orienta esta hipótese o fato histórico de que

a expansão originária do capitalismo se apoiou, entre outras coisas, na escravização dos negros de países africanos para a exploração da mão de obra necessária à produção e à expansão do capital. Portanto, a modernidade acabou por gerar as condições objetivas que estabeleceram a separação entre grupos humanos não só em classes, mas também em raças. De tais condições decorreram modos de pensar e de agir, entre os quais o racismo manifesto em relações alienadas contra indivíduos que aparecem exteriormente como diferentes.

Questionamos a concepção de raça considerada separadamente de suas determinações essenciais e tão largamente utilizada no tratamento do tema, mas não deixamos de observar que o racismo é experimentado concretamente por aqueles que apresentam caracteres “raciais” diferentes dos “brancos”. Não é possível negar que sob as malhas da concepção de raça e mediante o racismo, historicamente foram construídas justificações que sujeitaram indivíduos e povos a condições de desigualdade e de pobreza com peculiaridades em tempos e lugares históricos diferentes. Também é inegável que tais preconceitos raciais penetraram a subjetividade dos indivíduos submetidos aos efeitos das condições objetivas e subjetivas das desigualdades sociais e de classe. O domínio de classes lançou mão do racismo para a exploração do homem pelo homem, reforçando sua subjugação. Embora isso não tenha ocorrido sem formas de resistência, é permeado por lutas de inúmeras variedades.

Em direção oposta à concepção de raça, recorremos à concepção de gênero humano como um resultado da gênese do ser social no salto ontológico realizado a partir do trabalho, configurada na humanização do homem que ultrapassou a pura naturalidade da espécie. Trata-se de uma apreensão de caráter ontológico preciso, pois o único pressuposto para a existência humana é que os homens precisam produzir para sobreviver (MARX, 1996b). É nesse sentido que o trabalho constitui o ato que funda a consciência dos homens e os processos de objetivação dos objetos em coisas úteis para a vida humana. A partir dele surgem os elementos objetivos e subjetivos produzidos conscientemente pelo ser social e tem início a história produzida pelos homens. Para a abordagem deste tema, realizamos uma pesquisa bibliográfica selecionando obras significativas que pudessem expressar os aspectos essenciais e históricos que o fundamentam.

A exposição aqui introduzida contém o tratamento de três aspectos na abordagem do tema pela inerência ao fenômeno do racismo: 1) a gênese da *escravidão*, em sua forma moderna, expressa

na violenta exploração em larga escala da mão de obra de nações africanas, que se articula às condições materiais criadas a partir do processo de acumulação primitiva do capital como base econômica necessária e fundamental à sociedade burguesa em sua expansão ao Novo Mundo; 2) o reforço de *teorias raciais*, configurando falsas ideologias que vigoraram no processo como produtos de objetivizações oriundas de relações sociais apoiadas na escravização do produtor da riqueza social, cuja incidência sobre a consciência dos indivíduos contribui fortemente na construção de uma subjetividade alienada e alienante – marcando a degeneração de uma tendência da ideologia burguesa – que não reconhece todos os indivíduos como membros do gênero humano, mas os distingue e os separa por classe, Estado, nação, raça, sexo, entre outros; 3) por último, que a apreensão do racismo requer uma precisa aproximação com sua constituição ontológica manifesta na alienação que se articula à exploração do homem pelo homem, em cujo processo sacrifica grupos inteiros de indivíduos, bloqueando o seu desenvolvimento no mesmo nível propiciado pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Dessa forma, portanto, o que se buscou compreender foi: o racismo é uma das expressões da moderna alienação? O que é alienação? Qual a relação entre alienação, racismo, raça e escravidão? O racismo causa impacto no cotidiano das populações negras? A política afirmativa é uma via eficaz de erradicação do racismo? Nos limites desta obra, essas questões serviram de balizamento para a apreensão do universo de mediações que configuram o racismo como expressão moderna da alienação.

**CAPÍTULO I – OS FUNDAMENTOS DO
RACISMO MODERNO**



A divisão da sociedade em classes sociais é um dado da realidade que tem se tornado cada vez mais difícil de ser contestado. Embora o debate em torno do fim da classe trabalhadora² seja uma tônica em tempos recentes, o fato é que a desigualdade social se expressa com muita força, inviabilizando a eliminação de diferenças em matéria de apropriação da riqueza produzida socialmente entre indivíduos e entre nações. Até mesmo os grandes representantes do capital internacional – os grandes empresários, o Estado, a religião e a mídia – admitem o enorme fosso existente entre ricos e pobres, a divisão em classes sociais. Essa divisão é antiga, desde o fim do comunismo primitivo, quando os povos – as tribos, as gens, as confederações – socializavam a riqueza material e dividiam as tarefas cotidianas segundo as capacidades e qualidades de todos os indivíduos. Diferentemente da divisão em classes, a divisão da sociedade em raças humanas distintas, pelo menos sua expressão teórica, é bem mais recente, pois data dos tempos da colonização da América e, conseqüentemente, da África.

No período de crise do sistema social feudal, a vida na Europa tornou-se quase insuportável. De finais do século XI ao XIV, apresenta-se como principal motivo da crise a baixa produtividade provocada pelos entraves ocorridos nas relações de produção servis. O comércio – que não chegou a desaparecer – ganha um novo impulso paralelo ao crescimento e surgimento de cidades. A baixa produtividade nos feudos leva os senhores feudais a expulsarem os servos de suas terras, a aumentarem a rigidez do sistema, fazendo com que os servos pagassem mais tributos ou trabalhassem mais em suas terras. A população expulsa ou fugida dos feudos não restavam muitas alternativas para a sobrevivência. Os saques às caravanas

² O livro de André Gorz, *Adeus ao Proletariado*, deu início a um debate em torno do fim do trabalho em meio à reestruturação produtiva contemporânea. Esse debate alcançou aspectos econômicos, políticos e sociais, especialmente discutindo a centralidade do trabalho. Sobre o tema, ver LESSA, Sergio. *Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*. São Paulo: Cortez, 2007.

comerciais começam a se multiplicar e as cidades começam a crescer desordenadamente, ao passo que os saqueadores começam a preencher as fileiras dos comerciantes emergentes. Toda essa situação torna-se cada vez mais caótica, e a falta de planejamento sanitário provoca a dizimação da população das nações que ainda viviam sob certa hegemonia feudal, mesmo que em crise.

Ainda no século XIV, a baixa produtividade dos feudos se alia à superprodução artesã das cidades e ao aumento dos produtos comercializáveis. Mas uma epidemia conhecida como peste negra dizimou boa parte da população das cidades, dando um alívio ao seu crescimento desenfreado. No século XV, houve novo surto de crescimento populacional, agravado pelas revoltas de trabalhadores temporários assalariados que já se encontravam nos feudos em substituição aos servos expulsos ou fugidos, os chamados jornaleiros; devido à baixa produtividade, os feudos não conseguiam mais abastecer as cidades, ao passo que os produtos artesanais não encontravam consumidores no campo; afora isso, o excesso de atravessadores e monopolizadores do comércio com o Oriente promovia a carestia dos produtos, levando à escassez de moeda (entre os senhores feudais) e à crise do próprio comércio na Europa.

O mundo feudal já se apresentava em máxima decadência quando, em seu interior, iniciou-se o processo de nascimento do sistema de metabolismo social do capital, em sua forma capitalista. Isto é, das entranhas do feudalismo é que surge o capital, com sua força alienante avassaladora que a tudo domina, como uma relação social que marca a modernidade, desde seu estágio mais primitivo até a sua forma mais desenvolvida, ainda hoje em vigência. Entretanto, algumas condições socioeconômicas e culturais foram necessárias para que a subsunção real do trabalho ao capital se configurasse como relação social hegemônica e global. A este período transitório convencionou-se chamar de acumulação primitiva – ou originária – de capitais.

O problema do racismo é permeado por elementos conceituais como a escravidão, a divisão dos homens em raças e o preconceito racial. Aspectos, por vezes, não muito esclarecidos em suas diferenças e convergências fundamentais, dão margem a interpretações muito distintas. Neste primeiro capítulo, tendo por suposto a afirmação marxiana de que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência” (MARX e ENGELS, 2005, p. 52), iniciaremos pelo processo no qual tem lugar uma determinada forma de exploração da mão de obra escrava, na expectativa de buscar os fundamentos econômico-materiais que configuram a gênese da escravidão moderna, com vistas a delimitar os aspectos

essenciais que determinaram seu aparecimento. Tomaremos como ponto de partida sobre o escravismo moderno, basicamente, o que foi tratado por Marx em *O Capital*, no capítulo XXIV, *A assim chamada acumulação primitiva* (Livro I, Tomo II).

1.1 Acumulação primitiva e escravismo

Na análise do modo de ser do capital, Marx diz que, observado em seu estágio maduro, ele parece se processar em um círculo vicioso. A acumulação de capital é possível apenas por meio da exploração de mais-valia. Esta, por sua vez, inexistiria sem a produção capitalista, e nem é preciso dizer que sem grande quantidade de capital e de força de trabalho, disponíveis em um mercado relativamente amplo, a produção capitalista seria inviável. Ainda segundo Marx (1996b, p. 339), desse movimento, com aparência de um círculo vicioso, só se pode sair

supondo uma acumulação “primitiva” (*previous accumulation* em A. Smith) precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida.

A acumulação primitiva, portanto, é o “ponto de partida” do sistema de metabolismo social do capital. As relações estabelecidas neste período deram base à reprodução do capital e à sua elevação a modo de produção e reprodução social hegemônicos na modernidade. Marx, no entanto, investiga esse processo com o intuito de desvelar sua verdadeira natureza. Segundo ele, na economia política clássica o assunto é tratado com um véu mistificador (típico dos defensores do capital), que cobre as raízes dessa relação, apontando a burguesia como os verdadeiros produtores da riqueza social, que se dedicam a ampliar suas propriedades individuais, salvando aqueles pobres miseráveis que lançavam ralo abaixo até mesmo o que não tinham. Assim, essa fábula da acumulação primitiva contada pela economia política clássica se configura como uma analogia à estória do pecado original: neste se explica como os homens tiveram de sobreviver com o suor do seu rosto, com o seu trabalho; e naquele, como alguns desses homens não precisam mais trabalhar para viver. Contudo, vela-se a violenta expropriação que se coloca como base do processo, num ato de naturalização da propriedade privada. E quando o assunto é propriedade privada, sua defesa é o que importa, mesmo que a realidade seja distorcida ao máximo. Para Marx (1996b, p. 340), todavia, “a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma,

a violência” são os elementos que “desempenham o principal papel” no processo de nascimento do sistema sociometabólico do capital.

Segundo Marx, a acumulação primitiva foi o processo no qual – por meio da violência generalizada, privada ou pública – a burguesia arrancou dos campos os pequenos camponeses e trabalhadores arrendados, no mesmo movimento em que os livrou da “prisão” das corporações, tornando-os “livres” para vender sua força de trabalho. A violência do processo foi de tal ordem que as manufaturas não produziam emprego suficiente na mesma proporção em que essa massa “livre” era impelida para os grandes centros urbanos. O resultado disso foi a grande quantidade de pessoas que tiveram de recorrer à mendicância e ao roubo como os únicos mecanismos de sobrevivência. Como se não bastasse a violenta expropriação dessa massa de homens “livres”, criada por grupos particulares ou pelo próprio Estado, os variados governos (entre os séculos XV e XVIII) aplicaram leis severas (que variavam de fortes castigos físicos até a execução, passando pela escravidão temporária ou vitalícia) contra os novos vagabundos. Vejamos este processo resumidamente pelo próprio Marx:

Assim, o povo do campo, tendo sua base fundiária expropriada à força e dela sendo expulso e transformado em vagabundos, foi enquadrado por leis grotescas e terroristas numa disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado, por meio do açoite, do ferro em brasa e da tortura [...] Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se vender voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes. A organização do processo capitalista de produção plenamente constituído quebra toda a resistência, a constante produção de uma superpopulação mantém a lei da oferta e da procura de trabalho e, portanto, o salário em trilhos adequados às necessidades de valorização do capital, e a muda coação das condições econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. Violência extra-econômica direta é ainda, é verdade, empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, o trabalhador pode ser confiado às “leis naturais da produção”, isto é, à sua dependência do capital que se origina das próprias condições de produção, e por elas é garantida e perpetuada. Outro era o caso durante a gênese histórica da produção capitalista. A burguesia nascente precisa e emprega a força do Estado para “regular” o salário, isto é, para comprimi-lo dentro dos limites convenientes à extração de mais-valia, para prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência. Esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva (MARX, 1996b, p. 358).

O período corresponde também à vigência do Absolutismo

como campo de confronto em que o processo de acumulação inicial de capitais desenvolveu, sob o comando do mercantilismo, o capitalismo comercial. Para Marx, tal processo ocorre na Europa de formas diferentes, baseadas no mesmo princípio, tendo alcançado na Inglaterra a sua forma clássica. A acumulação primitiva, entretanto, carrega consigo várias contradições que, ao invés de entravar seu processo, colaboram para o seu desenvolvimento. As relações estabelecidas neste período deram base à reprodução do capital e à sua elevação a modo de produção e reprodução social hegemônicos na modernidade.

Na Europa, sobretudo na Inglaterra, a acumulação inicial tratou de paulatinamente criar o proletário, isto é, tornar o trabalhador desprovido dos meios de produção. Como diz Marx (1996b, p. 340):

A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como “primitivo” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde.

A esse processo de transformação de produtores em trabalhadores assalariados segue, quase ao mesmo tempo, o processo de reforma protestante que possibilitou, pelo menos na Inglaterra, a expropriação dos bens da Igreja Católica, que detinha a grande maioria das propriedades feudais no período final do feudalismo. O que leva Marx (1996b, p. 347) a afirmar que “A propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade. Ao cair aquela, estas não poderiam ser mantidas”.

A Revolução Inglesa iniciada em 1640, com a Revolução Puritana, e finalizada em 1688 com a Revolução Gloriosa, entregou nas mãos da classe de capitalistas (em seu estágio embrionário), do campo e das cidades, o poder de Estado. E esse Estado será uma das alavancas para a acumulação primitiva de capitais. Portanto,

O roubo dos bens da Igreja, a fraudulenta alienação dos domínios do Estado, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpadora e executada com terrorismo inescrupuloso da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Eles conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram a base fundiária ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado livre como os pássaros (MARX, 1996b, p. 355).

Os cercamentos contribuíram não apenas a fim de converter

o trabalhador do campo em um trabalhador livre para vender no mercado a sua força de trabalho, mas possibilitaram também a criação de um mercado interno em que a produção do campo se realizava com grandes lucros para os arrendatários capitalistas. Como disse Marx:

Assim, com a expropriação de camponeses antes economicamente autônomos e sua separação de seus meios de produção, se dá no mesmo ritmo a destruição da indústria subsidiária rural, o processo de separação entre manufatura e agricultura. E somente a destruição do ofício doméstico rural pode proporcionar ao mercado interno de um país a extensão e a sólida coesão de que o modo de produção capitalista necessita (MARX, 1996b, p. 367).

Entretanto, lembra o autor:

Somente a grande indústria fornece, com as máquinas, a base constante da agricultura capitalista, expropria radicalmente a imensa maioria do povo do campo e completa a separação entre a agricultura e a indústria rural doméstica, cujas raízes – fiação e tecelagem – ela arranca. Portanto, é só ela que conquista para o capital industrial todo o mercado interno (MARX, 1996b, p. 368).

Para Marx, portanto, sob o comando político do Estado Absolutista se desenvolveu o capital comercial e o bancário, criando o proletariado como força de trabalho pronta para ser consumida de forma assalariada e abrindo as portas para o endividamento do Estado como forma de aumentar a soma de capitais que possibilitou o desenvolvimento da grande indústria.

O sistema de crédito público, isto é, das dívidas do Estado, cujas origens encontramos em Gênova e Veneza já na Idade Média, apoderou-se de toda a Europa durante o período manufatureiro. O sistema colonial com seu comércio marítimo e suas guerras comerciais serviu-lhe de estufa. Assim, ele se consolidou primeiramente na Holanda. A dívida do Estado, isto é, a alienação do Estado – se despótico, constitucional ou republicano – imprime sua marca sobre a era capitalista. A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente entra na posse coletiva dos povos modernos é sua dívida de Estado. Daí ser totalmente conseqüente a doutrina moderna de que um povo torna-se tanto mais rico quanto mais se endivida. O crédito público torna-se o credo do capital. E com o surgimento do endividamento do Estado, o lugar do pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão, é ocupado pela falta de fé na dívida do Estado (MARX, 1996b, p. 373).

É nesse processo de acumulação primitiva de capitais que a subsunção formal do trabalho ao capital cede lugar à alienada relação de subsunção real do trabalho ao capital. Para tanto, fez-se necessária a decisiva força do Estado, que conta com o trabalhador livre dos

meios de produção e de subsistência, e a proteção da “economia camponesa autônoma no campo e pela organização corporativa da cidade”, de um lado, e dos burgueses livres e donos dos meios de produção e de subsistência, de outro – estes, prontos para comprar a força de trabalho daqueles (MARX, 1996b, p. 359).

Este movimento, que contou desde seu início, com um impulso cada vez mais forte para o revolucionamento das forças produtivas do trabalho não foi exclusivamente um movimento circunscrito à economia. O Estado foi, também, fundamental para a consolidação do sistema de metabolismo social do capital, na medida em que, por exemplo, cunhou uma “legislação sobre o trabalho assalariado” que seguiu sempre no sentido da “exploração do trabalhador”. Daí Marx (1996b, p. 359) afirmar que as leis estatais que seguiam no sentido de um “Estatuto dos Trabalhadores”, desde 1349, estabelecem o valor máximo que podia ser pago em salário, inclusive com penas duras para o patrão que pagasse mais e para o empregado que recebesse valor maior, mas não se importou em estabelecer o preço mínimo do salário a ser pago. Do Estado também se originou a lei anticolizão, estendida a todos os ramos de trabalho assalariado. Toda essa situação crítica para os trabalhadores só se modifica em 1813, como afirma Marx, mas serve-nos muito bem para a comprovação de que Estado e economia (o Direito aí incluído) se relacionam reciprocamente com o objetivo único de reproduzir a propriedade privada. Tem sido assim em todas as formas da sociedade de classe, com amplo aprofundamento no modo de produção capitalista.

O processo de acumulação primitiva foi tão cruel para os trabalhadores, que até mesmo os “meios de existência independente [...] transformam-se [...] em meios de comandá-los e de extrair deles trabalho não-pago” – como é o caso de fiandeiros de linho ingleses que viram sua fonte de receita extra se transformar em propriedade de um capitalista privado (MARX, 1996b, p. 366). O capitalismo não se estabeleceu, vale ressaltar, por meio de leis. Foi um processo real no qual o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho caminhou na mesma proporção da subordinação, aviltamento e extermínio de vidas inteiras, classes inteiras, etnias inteiras.

Todo esse processo de acumulação primitiva que ocorreu no continente europeu foi possível graças à colonização das Américas e Antilhas. Entretanto, o trabalhador que na Europa se convertia em proletário, livre para vender sua força de trabalho, nas Américas e Antilhas se transformava em escravo, integrante dos meios de produção. Como afirma Marx:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva. De imediato segue a guerra comercial das nações europeias, tendo o mundo por palco. Ela é aberta pela sublevação dos Países Baixos contra a Espanha, assume proporção gigantesca na Guerra Antijacobina da Inglaterra e prossegue ainda nas Guerras do Ópio contra a China etc. (MARX, 1996b, p. 370).

A mesma brutalidade com que se converteu o trabalhador, preso à gleba ou ao grêmio, em livre portador de força de trabalho, transformou os homens livres das Américas e Antilhas em escravos. É o que diz Marx quando afirma que

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber, pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, em fins do século XVII, são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, na mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para converter artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 1996b, p. 370).

Essa violência do sistema colonial não foi um mero acaso na história; fazia parte da lógica interna do capitalismo comercial, como alavanca para a acumulação de capitais necessários à consolidação do capitalismo industrial. As formações sociais escravistas, portanto, foram verdadeiras “alavancas” para a “concentração de capital”. As colônias produziam em grande escala para alimentar o mercado internacional em formação. Todo o “tesouro apesado fora da Europa diretamente por pilhagem, escravização e assassinato refluía à metrópole e transformava-se em capital”. E isso ocorreu com certa rapidez, pois “A Holanda, que primeiro desenvolveu plenamente o sistema colonial, atingira já em 1648 o apogeu de sua grandeza comercial” (MARX, 1996b, p. 372).

Sob o comando do capitalismo comercial – porque criado, integrado e desenvolvido por ele –, o sistema colonial foi fundamental para a acumulação primitiva de capitais. Isso porque o capitalismo comercial era o elemento de organização de todo esse processo. Como assevera Marx:

Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o “deus estranho” que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra. Proclamou a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade (MARX, 1996b, p. 373).

Não importava, portanto, a forma que a produção assumira no novo mundo. Importava sim que ela fosse radicalmente incorporada ao processo de acumulação inicial e que possibilitasse ao capitalista comercial comprar produtos baratos para vendê-los caro no mercado internacional. Segundo Marx:

Enquanto introduzia a escravidão infantil na Inglaterra, a indústria do algodão dava, ao mesmo tempo, o impulso para transformar a economia escravista dos Estados Unidos, que antes era mais ou menos patriarcal, num sistema de exploração comercial. De maneira geral, a escravidão encoberta dos trabalhadores assalariados na Europa precisava, como pedestal da escravidão *sans phrase*, do Novo Mundo (MARX, 1996b, p. 378).

O sistema colonial – embrião do sistema do capital –, contraditoriamente à forma típica do capitalismo nascente, estabeleceu – e não poderia ser de outra forma devido à situação econômica e social dos países europeus que saíram caoticamente do sistema feudal – o escravismo como forma de expropriação do sobretrabalho, numa tentativa de acelerar o processo de acumulação de capitais. Nesse sentido, o sistema colonial foi de suma importância para a consolidação do capitalismo europeu, isto é:

O sistema colonial fez amadurecer como plantas de estufa o comércio e a navegação. As “sociedades *monopolia*” (Lutero) foram alavancas poderosas da concentração de capital. As manufaturas em expansão, as colônias asseguravam mercado de escoamento e uma acumulação potenciada por meio do monopólio de mercado. O tesouro apresado fora da Europa diretamente por pilhagem, escravização e assassinato fluía à metrópole e transformava-se em capital [...] Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o “deus estranho” que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra. Proclamou a extração de mais valia como objetivo último e único da humanidade (MARX, 1996b, p. 372-373).

No processo, a organização colonial se incumbiu de converter a escravidão em uma escravidão integrada ao processo de acumulação

primitiva de capitais, além de criar o exclusivo monopólio que pudesse garantir ao capitalista comercial a compra de produtos a baixo custo nas colônias, para repassar no mercado interno europeu, nas próprias colônias ou no mercado internacional, a preços altíssimos.

A base da produção colonial de fumo, açúcar, algodão, prata, ouro e outros produtos foi o trabalho escravo. A integração do trabalho escravo ao processo de acumulação inicial se deu com a transformação da escravidão “mais ou menos patriarcal num sistema de exploração comercial”, isto é, a escravidão passou a ser determinada pela cor da pele do escravo e, desta forma, a África passou a ser fonte aparentemente inesgotável de escravos (MARX, 1996b, p. 378). Esse processo foi lucrativo de duas maneiras: primeiro, pela mão de obra que produzia ou extraía os produtos necessários para abastecimento do mercado interno europeu e colonial, bem como o mercado internacional; segundo, pela constituição de uma indústria naval do tráfico de escravos negros que ajudava a encher os cofres dos Estados Absolutistas da Europa.

A Inglaterra obteve o direito de fornecer à América espanhola, até 1743, 4.800 negros por ano. Isso proporcionava, ao mesmo tempo, um manto oficial para o contrabando britânico. Liverpool teve grande crescimento com base no comércio de escravos. Ele constitui seu método de acumulação primitiva. E até hoje a “honorabilidade” liverpoolense continuou sendo o Píndaro do comércio de escravos, o qual – compare o escrito citado do dr. Aikin de 1795 – “eleva o espírito empresarial até a paixão, forma famosos marinheiros e traz enormes somas em dinheiro”. Liverpool ocupava, em 1730, 15 navios no comércio de escravos; 1751: 53; 1760: 74; 1770: 96 e 1792: 132 (MARX, 1996b, p. 378).

Para Marx, a acumulação primitiva de capitais foi um processo no qual se desenvolveram as condições necessárias ao surgimento e desenvolvimento do capitalismo. O Absolutismo mercantilista se encarregou de libertar o trabalhador europeu da gleba e das corporações, separando-o dos meios de produção ao passo que separava a agricultura das manufaturas, saqueava os bens da igreja e entregava o Estado nas mãos do capitalista em sua fase inicial. No mesmo processo esse Absolutismo mercantilista impulsionava a criação de formações sociais escravistas nas Américas e Antilhas, enviando para a Europa ouro, prata e matérias-primas em grande quantidade, enquanto se encarregava de converter a escravidão em uma verdadeira caça aos negros africanos, estimulando o crescimento do tráfico de escravos, tão lucrativo para os Estados Absolutistas.

Enfim, na época em que ocorre a acumulação primitiva instaura-se um complexo sistema de relações comerciais e de exploração de

mão de obra por via da colonização, no qual o próprio escravismo garantia a acumulação de capitais refluindo para a metrópole e gerando seu enriquecimento. Seu processo de expansão se desdobra na manufatura, formando as bases de um modo de produção inteiramente novo, o modo de produção capitalista. Esse escravismo colonial que impulsionou o comércio e a indústria burgueses teve como marca mais profunda, a nosso ver, um processo de divisão racial da sociedade. As novas relações sociais baseadas na expropriação do trabalhador mediante a extração da mais-valia dão o suporte a novas classes sociais, mas sob o impulso do colonialismo essas classes são compostas igualmente por uma divisão racial. A divisão racial dela resultante se dá pelo fato de que o violento processo de comercialização da mão de obra escrava para as colônias americanas tem por centro o tráfico de escravos do continente africano habitado por povos e nações negras.

O continente africano, no qual o desenvolvimento das forças produtivas era mais baixo que o da Europa, tornou-se objeto de expropriação da mão de obra escrava mediante a recorrência à escravização. Uma forma antiga de dominação do homem pelo homem, em que “uma parte da sociedade é tratada pela outra como simples condição *inorgânica e natural* de sua própria reprodução” (MARX, 2011, p. 401), portanto, como qualquer outro meio inorgânico de produção, tal a terra ou o gado, resultante da conquista da terra. A primeira forma de propriedade, a tribal, já acolhia no interior da divisão do trabalho a escravidão. Esta, por sua vez, se fará presente até a última forma de propriedade da Antiguidade, a comunal, onde “continuava sendo a base da produção” (MARX e ENGELS, 2005, p. 46-48). Diferentemente da forma antiga, a peculiaridade do escravismo colonial se assentou, contudo, na “*escravidão de negros* – uma escravidão puramente industrial” (MARX, 2011, p. 168), cuja tendência subsequente é o desaparecimento, devido à necessária substituição pelo predomínio do trabalho assalariado. A divisão racial resultante da escravização de negros, enredada em complexos alienantes objetivos e subjetivos, gerou justificações ideológicas surgidas com as condições existentes, como discutiremos posteriormente.

1.2 Abordagens históricas da escravidão

Certamente, a escravidão iniciada como um sistema socioeconômico, um modo de produção na Antiguidade clássica, não desapareceu inteira e repentinamente durante o medievo.

Entretanto, a Europa ocidental viu a escravidão ser substituída pela servidão, o modo de produção feudal. Apesar de ter ocorrido em poucos países, apenas em uma parte da Europa, o feudalismo tem importância enorme na história da humanidade pelo fato de ter reunido os elementos que proporcionaram a revolução burguesa que ergueu o capitalismo e o estendeu para todo o resto do mundo, tornando-o internacional. Na transição do feudalismo ao capitalismo, o Absolutismo teve um papel decisivo na época correspondente à acumulação primitiva. Assim se expressam Maestri (1994) e Ianni (1978) em suas abordagens da escravidão, analisando-a em diferentes lugares e tempos.

Em ambos é patente a ideia de que o Absolutismo foi uma faceta política de um processo social no qual se encontravam, de um lado, o sistema feudal de produção em crise e, de outro, o sistema de capitais comercial em pleno desenvolvimento. A nobreza e o clero estiveram unidos na formação dos Estados Absolutistas na tentativa de reanimar o feudalismo e manterem, assim, sua dominação político-cultural e econômica. Entretanto, do outro lado da trincheira, as classes burguesas emergentes se integraram a essa formação política, buscando desenvolver as novas forças produtivas, que apenas davam sinais de vida.

O Absolutismo se converteu em uma zona de confronto na qual a força do capital comercial, do mercantilismo, impulsionou a criação e o aprofundamento das formações sociais escravistas das Américas e das Antilhas. E nesse movimento, o escravismo colonial, sobretudo o dos negros, determinou a acumulação primitiva de capitais, na medida em que enviou grandes quantidades de ouro, prata e matérias-primas para os países absolutistas da Europa, sendo convertidas em capital no conflituoso comércio internacional. O escravismo colonial também alimentou o tráfico de africanos escravizados, contribuindo também no envio de grandes somas de capital para os cofres do Absolutismo europeu, sobretudo o da Inglaterra.

1.2.1 A visão de Mário Maestri

O feudalismo – com relações de produção rígidas, entrou em crise entrelaçado a uma série de outras questões, como o dinamismo do comércio, o ressurgimento das cidades e a crise produtiva nos feudos – impeliu a elite feudal a buscar soluções viáveis à manutenção de suas propriedades e à estabilidade ou ao aumento de seus lucros. Para tanto, buscou-se na centralidade político-administrativa a solução, criando, assim, os Estados nacionais modernos sob o codinome de

Absolutismo.

Os homens, no entanto, não controlam a história, diz Maestri (1994), e aquilo que foi criado com o objetivo de reanimar o feudalismo em crise acabou por reunir os elementos para a sua destruição, a saber: as navegações intercontinentais que colocaram Portugal como hegemônico no comércio com as Índias Orientais e que apresentaram à Espanha um novo mundo cheio de metais preciosos; a reforma protestante, que possibilitou aos europeus terem lucros em suas transações comerciais, devido ao fim da proibição da usura; as tramas comerciais ocorridas entre Europa e as Índias Orientais, que promoveram um novo impulso ao artesanato, permitindo sua transformação em manufatura; e o processo no qual os camponeses foram sendo expulsos do campo, separados da propriedade dos meios de produção, impelidos para os grandes centros urbanos para servirem de trabalhadores livres e assalariados.

Essas transformações ocorreram sob o braço forte e centralizador do Estado Absolutista com sua política econômica mercantil. Contudo, se o sucesso do Estado Absolutista teve na política mercantil sua base, tal política não teria logrado êxito sem o tráfico generalizado de escravos africanos negros e a escravidão nas Américas. A acumulação primitiva de capitais, solo histórico do Estado absolutista, teve na escravidão e na indústria do tráfico os elementos que avultaram os capitais necessários à consolidação do capitalismo industrial, uma vez que seu embrião, o capitalismo comercial, já seguia paralelamente o que havia restado das relações de produção feudais.

Egípcios, sumérios, babilônios, assírios, hindus, persas, hebreus, cretenses, fenícios, gregos, macedônios e romanos formam os primeiros impérios que disputaram hegemonia na região dos grandes rios (Nilo, Eufrates, Tigre e Ganges), do mar Mediterrâneo, da península Itálica e do nordeste da África. Deles o mais longo e extenso foi o romano, mas não se pode deixar de lado o legado de todos os outros impérios: a matemática, a geometria, a álgebra, o sistema de pesos e medidas, a astronomia, os grandes palácios com jardins internos e as pirâmides, a filosofia, a democracia etc. são elementos desenvolvidos nos impérios pré-romanos. Algo assemelhava todos esses impérios: a presença da escravidão.

Centenas de anos antes do nascimento da sociedade grega, a propriedade privada já havia entrado em cena, dividindo a sociedade em classes diametralmente opostas com a instauração do trabalho explorado: o trabalho escravo. O mundo mediterrâneo viveu tal

situação, denominada por Maestri (1994, p. 7) de “escravismo patriarcal”. Independentemente de sua forma, se mais branda ou mais voraz, o escravismo mediterrâneo foi a primeira forma de exploração do homem pelo homem, marcando assim a era da sociedade de classe.

Acontece que com o surgimento do mundo grego e sua hegemonia no primeiro período da Antiguidade clássica, a exploração do homem pelo homem se intensifica, a produção volta-se para o mercado – ainda que incipiente – e a “vida do cativo” torna-se “dura e monótona” (MAESTRI, 1994, p. 8). Desde o início, a história da sociedade de classe tem sido a do surgimento de um grande império, o apogeu, a crise e o declínio, dando lugar a outro império. Foi assim também com a Grécia, que cedeu lugar na história da Antiguidade clássica para os macedônios, que não resistiriam ao avanço do Império Romano. Entretanto, muda-se o lócus geográfico, o nome e a forma do Império, mas a exploração do homem pelo homem continua intacta, ou melhor, ela se intensifica e, exatamente por isso, o escravismo antigo, sob o Império Romano, vive o seu período de glória.

Ao contrário do que muitos historiadores enunciam, o Império Romano não ruuiu devido às incursões germânicas; estas representam apenas o golpe final. Segundo afirma Maestri (1994, p. 8), “A produção escravista romana entrou em crise devido à sua incapacidade de evoluir, de pequena produção rural mercantil, para grande produção mercantil”. Ou seja, as razões de seu declínio podem ser atribuídas aos limites da capacidade de produção para a comercialização dos produtos. A viticultura e a oleicultura necessitavam de trabalho especializado, de um mercado amplo que escoasse grandes quantidades e de mecanismos de transporte também especializado.

Acontece que a produtividade do trabalho escravo era demasiadamente baixa – primeiro pela resistência ao trabalho imposta pelos cativos, e segundo pela sabotagem aos instrumentos mais especializados –; por isso, a única forma de aumentar a produtividade era aumentando o número de escravos e, para tanto, aumentando também o número de soldados para a vigilância, o que requeria grandes investimentos financeiros – que o Estado escravista, carcomido pela corrupção e por seu inchaço burocrático, não tinha como arcar; o mercado também não comportava grandes quantidades – diferentemente dos dias atuais, não existia um mercado imperialista globalizado que desse conta do consumo de grandes produções; e, por fim, “O escoamento das mercadorias só era possível nas zonas servidas por meios de transporte aquáticos”.

Portanto,

incapaz de evoluir para a situação de grande produção escravista mercantil, minada pela oposição do cativo ao trabalho feitorizado, a produção escravista romana entrou, lentamente, em crise para, a seguir, dar lugar à produção feudal (MAESTRI, 1994, p. 9).

O latifúndio foi dividido “entre pequenos arrendatários livres” que “não sabotavam os instrumentos de trabalho”, “não precisavam ser vigiados e “reproduziam a força de trabalho”, evitando que o senhor gastasse com a “compra de cativos” (MAESTRI, 1994, p. 9). Tal foi a situação, que os escravos passaram a pressionar os senhores para tornarem-se também arrendatários, o que – de certa forma e em certa medida – “acelerou a transição da produção escravista para a produção feudal”. Contudo, feita a transição, “a escravidão se transformou em uma instituição secundária, num mundo feudal dominante”, mas nunca desapareceu (MAESTRI, 1994, p. 9).

Durante a Idade Média, a escravidão continuou na África e no Oriente Médio, pois na Europa feudal a principal força de trabalho era a do servo. No entanto, diz Maestri:

Compravam-se e vendiam-se cativos, sobretudo na bacia do Mediterrâneo. A luta pelo domínio da península Ibérica fortaleceu a escravidão. Em nome de deus e dos bons lucros, muçulmanos e cristãos escravizavam-se uns aos outros. No começo do século XVII, cerca de 250 mil europeus viviam como escravos na África do Norte [...] Portugal, o pequenino reino do extremo oeste europeu, contribuiria para o vigoroso renascimento do escravismo, em outras paragens do mundo, quando ele vinha retrocedendo, havia séculos, na Europa (MAESTRI, 1994, p. 10).

Portugal no século XV situava-se entre o reino de Castela (Espanha) e o oceano Atlântico. A crise do feudalismo e a peste dizimaram milhões de europeus, pela doença ou pela fome. No reino português a situação não foi diferente, e a atividade mais cabível para eles era a pesca no grande mar. Tal atividade contribuiu para o desenvolvimento de “uma incipiente, mas ativa, indústria naval” (MAESTRI, 1994, p. 10).

Portugal se fortaleceu com o surgimento da dinastia de Avis (1385) com Dom João I, após derrotar a tentativa de expansão do reino castelhano, apoiado pelo alto clero e pela alta nobreza portuguesa. No entanto, o reino português, como o resto da Europa, sofria com o “monopólio ítalo-muçulmano do comércio com o Oriente”. Nesse sentido, a conquista da cidade de Ceuta pelos portugueses

(1415) foi de suma importância, pois além do “controle do comércio do ouro sudanês”, necessário para a cunhagem de moedas e para o fortalecimento do comércio, “esperavam lucrar também muitíssimo com as trocas realizadas nessa região do Mediterrâneo” (MAESTRI, 1994, p. 12). Entretanto,

A conquista de Ceuta não rendeu os frutos esperados. A cidadela tornou-se o centro de incessantes e custosos combates entre portugueses e mulçumanos. E os comerciantes, que chegavam do interior do continente, dirigiam-se para outros portos do norte da África. Apesar do fracasso relativo do assalto a Ceuta, a Coroa lusitana continuaria investindo contra as costas marroquinas. Porém, uma outra estratégia seria desenvolvida para obter o controle do ouro sudanês (MAESTRI, 1994, p. 14).

Desejosos de “pôr fim ao monopólio mouro do comércio com as Índias” e obter de quebra o ouro sudanês, os portugueses conseguiram muito mais do que esperavam, pois o seu “grande negócio” consistira “no comércio de escravos”. Foi esta empreitada contra os africanos que permitiu “aos portugueses explorar as costas do continente negro, resistir aos ataques castelhanos, abrir uma rota para o Oriente, descobrir e colonizar uma imensa região do Novo Mundo” (MAESTRI, 1994, p. 14).

Esse processo, segundo Maestri, marca o início da nova era escravista, pois enquanto na grande maioria do continente europeu a instituição escravista chegava ao fim, na península Ibérica, sobretudo em Portugal, ela ganhava sobrevida e se expandia com toda força para o continente americano recém-colonizado por portugueses e espanhóis. Sob novas bases justificadoras, o trabalho escravo, junto ao tráfico de cativos, seria um dos motores da acumulação primitiva, gênese do sistema sociometabólico do capital.

1.2.2 O escravismo colonial na perspectiva de Octávio Ianni

Octávio Ianni, em *Escravidão e Racismo* (1978), afirma que, entre os séculos XVI e XVIII, um aparente paradoxo se estabeleceu entre a Europa e o Novo Mundo. Diz ele: “Em primeira aproximação, parece um paradoxo o fato de que na mesma época em que na Europa implantava-se o *trabalho livre*, no Novo Mundo criavam-se distintas formas de *trabalho compulsório*” (IANNI, 1978, p. 3). Mas o paradoxo é inicialmente desfeito para ser reafirmado posteriormente. Seu ponto de vista é que a acumulação primitiva foi o processo que reuniu as condições históricas de transição do feudalismo ao

capitalismo, nos seguintes termos: a centralização política de alguns países europeus (Portugal e Espanha) possibilitou as navegações que os fizeram chegar às Américas, até então continente desconhecido no além-mar.

Chegando às Américas e Antilhas, espanhóis e portugueses trataram de subordinar as populações nativas pela força das armas, destruindo verdadeiras civilizações, culturas e povos. De formas diferentes – escravidão direta dos índios na América espanhola e escambo na América portuguesa –, os europeus iniciaram um processo de extorsão de ouro, prata e matéria-prima (o pau-brasil) remetidos para a Europa, contribuindo para o domínio desses países no comércio internacional. Logo depois, o trabalho escravo se generalizou, pois com a dizimação e a resistência da população indígena nas minas das colônias espanholas e, posteriormente, nos engenhos de cana-de-açúcar na América portuguesa, uma quantidade imensa de escravos veio da África para suprir a necessidade de mão de obra nas Américas e Antilhas, em navios negreiros superlotados e em péssimas condições de higiene.

Nas colônias espanholas, a economia colonial baseava-se na exportação de matérias-primas, dependendo do mercado externo monopolizado pela metrópole através do pacto colonial. A mineração baseava-se na extração de ouro e prata e estava concentrada no México e na Bolívia. A agricultura tropical desenvolveu-se na América Central e nas Antilhas, com base no sistema de “*plantation*”, ou seja, grandes propriedades monocultoras, trabalhadas por escravos. A pecuária concentrava-se, principalmente, no México e no vice-reinado do Prata. O comércio era praticado nas grandes cidades portuárias, como Buenos Aires, Valparaíso, Cartagena e Vera Cruz.

Segundo o autor, por essa época, a sociedade colonial espanhola era formada por uma população de quase vinte milhões de habitantes, divididos em diversas classes sociais. Os brancos constituíam cerca de três milhões e trezentos mil e classificavam-se em *chapetones* e *criollos*. Os *chapetones*, perto de trezentos mil, eram os espanhóis natos que, monopolizando o poder político, dominavam os altos cargos da administração colonial. Os *criollos*, cerca de três milhões, eram descendentes de espanhóis nascidos na América e formavam a elite econômica e intelectual da colônia, à qual pertenciam os latifundiários, comerciantes, profissionais liberais e membros do baixo clero. Os mestiços, descendentes de espanhóis e índios eram cerca de cinco milhões e dedicavam-se ao pequeno comércio e ao artesanato, enquanto os índios, mais de dez milhões, constituíam a mão de obra explorada na mineração e na agricultura. Os negros,

perto de oitocentos mil, concentravam-se principalmente nas Antilhas e formavam a mão de obra escrava utilizada nas *plantations* tropicais.

Já na América portuguesa, nos primeiros momentos da colonização, Portugal se ocupou apenas da extração do pau-brasil. O carregamento dos navios era feito pelos índios, na forma de escambo, ou seja, os índios cortavam e carregavam os troncos do pau-brasil em troca de produtos que os portugueses traziam da Europa e que eram desconhecidos deste lado do mar. Cerca de trinta e dois anos depois, por uma série de questões que não será possível discutir aqui, os portugueses decidiram colonizar a costa brasileira. Para tanto, utilizaram a experiência adquirida nas ilhas da Madeira e Cabo Verde, do cultivo de cana-de-açúcar.

Para a produção da cana, no entanto, era necessária grande quantidade de mão de obra especializada. Uma vez que já se havia utilizado os índios na extração da madeira, os portugueses utilizaram a mesma força de trabalho. Porém, os índios não se adaptaram à nova rotina, pois a extração do pau-brasil era esporádica e livre, enquanto a atividade agrícola exigia disciplina, trabalho sistemático, organização e vida sedentária. Para que os índios se adequassem às novas regras, se fez necessário o aumento da vigilância, até que, por fim, a relação pacífica tornou-se conflituosa com a efetiva escravização dos indígenas. Com o aumento da resistência indígena, o alto índice de mortalidade e a intervenção da Igreja Católica forçaram os portugueses a iniciar a substituição, lenta e gradual, dos ameríndios pelos negros africanos, mão de obra já utilizada nas ilhas da Madeira e Cabo Verde.

A colonização das Américas e Antilhas estava completamente integrada ao processo de reprodução do mercantilismo, do capitalismo comercial. A violência desse processo se inicia na Europa, mas encontra condições necessárias à sua dinamização na América, Antilhas e África – seja pela força das armas apenas ou pelas armas e pela estrutura interna organizada de forma a facilitar o processo. É necessário, portanto, antes de compreendermos, em seus aspectos gerais, como se deu a integração das colônias ao processo de acumulação primitiva, entender como foi possível a retirada em massa de milhares de homens, mulheres e crianças do continente africano para comporem a mão de obra no além-mar.

Como vimos anteriormente, a escravidão não foi erradicada durante a Idade Média. Na África subsaariana, por exemplo, continuava a existir a escravidão interna e também o tráfico de escravos, sobretudo para o Oriente Médio. Essa estrutura encontrada

pelos portugueses e espanhóis – depois por holandeses, franceses e ingleses – explica o fato de haver somas cada vez maiores de escravos para construção e manutenção de uma verdadeira indústria naval de tráfico de escravos africanos. Essa empreitada era extremamente lucrativa. Primeiro, porque os escravos eram trocados nos entrepostos africanos por produtos coloniais manufaturados com baixo custo de produção, e vendidos por valores bastante elevados nas Américas e Antilhas. Segundo, devido ao fato de a conectividade entre a produção colonial e o comércio internacional exigir cada vez mais ouro, prata e matérias-primas advindas das colônias, com uma necessidade de escravos cada vez maior e com o pacto colonial (que garantia o monopólio e o exclusivo) encarregado de manter o baixo preço dos produtos.

Os europeus encontraram uma estrutura escravista montada, mas certamente a interação entre o capitalismo comercial e o tráfico de escravos para o Novo Mundo deu nova qualidade à captura e escravização de escravos na África, da mesma forma que tinha convertido a escravidão colonial, que não foi um modo de produção particular nem uma forma de trabalho secundária: foi exatamente um paradoxo e uma anomalia dentro do sistema de capital comercial. Isso foi possível devido ao fato de que, segundo afirma Ianni (1878, p. 8), “Este capital comandava o processo de acumulação sem preocupar-se com o mando do processo de produção”. Isto é, uma vez que o “dinheiro se valoriza no processo de circulação da mercadoria”, não importa ao capitalista comercial a forma como é produzida a mercadoria e sim que ele possa comprá-la barato para vendê-la caro. Segundo Ianni:

Essas reflexões indicam claramente que o que singulariza a hegemonia do capital mercantil é que ele torna autônomo, ou substantiva, o processo de circulação, subordinando o processo de produção. Tanto assim que a produção de mercadorias pode dar-se sob as mais diversas formas de organização social e técnica das relações de produção: seja nos grêmios, corporações e manufaturas, seja nas *haciendas*, *encomiendas*, fazendas, engenhos e *plantations*. [...] Nessas condições, é secundário o valor real da mercadoria, em termos de contabilidade de custos, ou o trabalho social nela cristalizado. Esse valor, seja qual for a maneira de avaliá-lo, somente tem importância para o dono da *plantation*, engenho ou outras unidades produtivas baseadas no trabalho compulsório ou em formas de cooperação simples. Para o capital mercantil, era bastante secundária a forma de produção do fumo, açúcar, algodão, prata, ouro e outros produtos. Mesmo porque, no apogeu do capital comercial, o comerciante não domina o processo produtivo, mas sim o processo de circulação (IANNI, 1978, p. 9).

Para o autor, portanto, entre os séculos XVI e XVIII, sob a hegemonia do capitalismo comercial as formas de produção que possibilitaram uma acumulação inicial de capitais pouco importavam aos comerciantes. Eles se importavam tão só em comprar barato e vender caro; exatamente por isso as administrações metropolitanas nas colônias tinham como objetivo:

[...] evitar e combater a penetração dos interesses de outras metrópoles, no espírito do exclusivismo ou monopólio característico do mercantilismo. [...] controlar a circulação do trabalhador escravo, sob todas as formas, para garantir a produção colonial e assegurar a vigência do sistema político-social cujo fundamento era o trabalho escravizado. [...] garantir a continuidade e a regularidade da exportação do excedente econômico produzido na colônia, excedente esse essencial à reprodução e ampliação do capital mercantil metropolitano (IANNI, 1978, p. 11).

A escravidão colonial tinha uma qualidade nova, pois não constituía um modo particular de produção, mas sim o fundamento de formações sociais integradas a um sistema econômico que dera início ao desenvolvimento do trabalho assalariado, pelo menos na Europa. Ianni aponta alguns motivos da inviabilidade de instauração do trabalho assalariado nos primeiros tempos das colônias. Segundo ele:

Em sua análise das condições que produziram a escravatura no Novo Mundo, Marx ressalta dois pontos. Em primeiro lugar, a disponibilidade de terras baratas ou devolutas, o que permitiria que o assalariado, em pouco tempo, pudesse abandonar a *plantation*, o engenho ou outra unidade produtiva, para tornar-se sitiante, ao menos produzindo o essencial à própria subsistência. Em segundo lugar, as metrópoles não dispunham de grandes reservas de mão de obra para encaminhar às colônias e dinamizar a produção de fumo, açúcar, prata, ouro etc. (IANNI, 1978, p. 10).

O outro fator que tornou a escravidão nas Américas e Antilhas diferente de sua forma patriarcal é o fato de ter se convertido em uma escravidão negra, uma escravização pela cor da pele. Toda a divisão social do trabalho nas colônias se realizava a partir da cor da pele, em que o escravo negro ocupava o lugar menos importante da pirâmide social. Essa nova qualidade da escravidão é tão significativa que é fácil perceber como o escravo negro foi perdendo sua história, sua cultura e sua condição de ser humano, fundamentando a elaboração de teorias justificadoras da necessidade de perpetuação dessa escravidão pela inferioridade racial do negro, escravo ou livre.

As sociedades escravistas coloniais estabeleceram uma unidade organizativa interna altamente articulada, o que possibilitou a

reprodução perfeita de seus elementos – claro que em cada colônia essa relação se deu de um modo particular. A estrutura de dominação, repressiva e universal, contava com o controle, a tortura, o direito e a religião, que justificavam a inferioridade do trabalhador escravizado e a alienação do escravo. Toda essa formação social escravista foi possível apenas sob o comando do capitalismo comercial. Na entrada no século XIX a consolidação do capitalismo industrial absolutizou a contradição entre trabalho livre e assalariado na Europa e trabalho escravo (com variadas formas) nas colônias das Américas e Antilhas. Esse processo levou as formações capitalistas industriais, em que a Inglaterra era a mais desenvolvida, a iniciarem um processo de luta contra a escravização, mantendo, no entanto, a desumanização do negro praticada em todas as esferas da vida.

O desenvolvimento das colônias e do próprio capitalismo motivou Ianni (1978, p. 17) a afirmar que o Novo Mundo esteve desde sempre integrado à economia mundial: “primeiro à mercantilista, e depois à capitalista”. Assevera o autor:

Desde o século XVI até o XIX, os movimentos, as articulações e as rearticulações, internos e externos, das formações sociais escravistas nas Américas e Antilhas são influenciados e mesmo determinados (em graus variáveis, é certo) pelas exigências da reprodução do capital europeu: primeiramente mercantil, e em seguida industrial (IANNI, 1978, p. 17).

Para o autor, portanto, o caráter das formações sociais escravistas nas colônias das Américas e Antilhas é este: “‘anômalo’ e ‘formalmente burguês’” (IANNI, 1978, p. 19). Desta forma,

O paradoxo aparente dos primeiros tempos, surgido no âmbito da acumulação primitiva e do mercantilismo, tornou-se um paradoxo real, econômica e politicamente, quando o capitalismo industrial ganha preeminência no sistema econômico mundial. A criação dos Estados nacionais nas Américas tornava interna, presente, explícita e aguda a contradição entre o trabalho escravo e o trabalho livre. Essa foi a ocasião em que – conforme as condições peculiares de cada país – a nascente formação social capitalista se impôs e venceu a escravista (IANNI, 1978, p. 19).

Em seu desenvolvimento o capitalismo realiza a transição para a forma tipicamente capitalista de produção, impondo o trabalho livre para ser comercializado e explorado através da mais-valia. Essa forma já não comporta a mão de obra nem servil nem escrava, dissolvendo a aparente contradição entre o trabalho escravo e livre, existente no momento da acumulação primitiva.

Maestri e Ianni, cada um ao seu modo, expressam uma tendência

de aproximação ao pensamento de Marx na interpretação do escravismo, trazendo elementos que expõem aspectos relativos ao escravismo antigo e colonial. A diretriz comum é o Absolutismo em ação. O acento demasiadamente forte nessa dimensão política pode conduzir a enganos se desconsiderada a base econômico-material que a fundamenta, mas os autores tendem a conectá-la à base material em que se realiza o processo de expansão do capitalismo comercial identificado no período da acumulação primitiva. O escravismo aí é um mecanismo no processo de expansão comercial da Europa ao Novo Mundo capitaneado pelo Estado absolutista.

Em síntese, não por acaso a escravidão africana foi incorporada ao capitalismo comercial, transformando-se em um de seus motores. O fato de a escravidão ter persistido durante o feudalismo, ainda que não fosse dominante, tem, na certa, grande significado nisso tudo. Nos poderosos impérios americanos (Maías, Astecas e Incas), a escravidão patriarcal era comum e conduzida pelo próprio Estado, o que facilitou o estabelecimento da escravidão na América espanhola logo nos primeiros momentos da conquista. Justamente pelo fato de a escravidão ter sido patriarcal, os ameríndios não estavam acostumados ao ritmo de trabalho instaurado nas minas, nas *haciendas*, nas *plantations*, nos engenhos, nas fazendas, nas *encomiendas*. Os indígenas não resistiam fisicamente à sua escravização e morriam, quando não conseguiam fugir.

Outro fator tornava ainda mais complicada a continuidade do trabalho feitorizado de índios: a intervenção da Igreja Católica, através dos jesuítas. Como não conseguiam compreender as formas de cultos dos indígenas, julgavam que estes não possuíam religião e que, portanto, podiam ser facilmente catequizados. Multiplicou-se o número de missões – como eram conhecidos os aldeamentos. Com essa forma de intervenção a Igreja atrapalhava a escravização dos índios, até que os próprios aldeamentos foram assaltados e os índios capturados para o trabalho escravo. Contudo, a insistente intervenção da Igreja, até mesmo com a emissão de bulas papais, e o nível de mortalidade dos indígenas influenciaram para que o Estado substituísse a mão de obra indígena, que não era produtivamente viável, pela dos africanos.

Na África o escravismo ainda era comum. No entanto, a escravidão africana diferia da americana no sentido de que os membros de uma comunidade só podiam ser escravizados no caso de endividamento, mesmo assim por um tempo determinado. Normalmente, a escravidão era fruto de guerras entre tribos diferentes. O tráfico de escravos também era algo comum na África. Esses escravos eram

comercializados, sobretudo para o Oriente Médio, mas a Europa também recebeu africanos feitorizados. Portugal, por exemplo, comprou escravos africanos já no século XV. A experiência que Portugal adquiriu no plantio da cana-de-açúcar nas ilhas da Madeira e Cabo Verde teve como base o trabalho escravo negro.

Para converter essa escravidão em uma forma de trabalho integrada ao comércio internacional e conceder-lhe o caráter de cor, contribuíram dois elementos em especial: primeiramente, as fortes disputas territoriais e econômicas ocorridas na península Ibérica entre espanhóis e portugueses contra os mouros – que se configurou como uma disputa entre cristãos e mulçumanos; segundo, o condicionamento físico dos africanos, que se adaptaram bem ao trabalho nas minas, nas *haciendas*, nas *plantations*, nos engenhos, nas fazendas e nas *encomiendas*. De um lado, a Igreja justificou a escravidão, pois considerava os africanos mulçumanos como inimigos de Deus, no que teve o apoio da sociedade por serem inimigos políticos. Por outro lado, a produtividade do escravo africano era muito superior à dos indígenas, o que significava mais lucros; e como na África o tráfico de homens, mulheres e crianças era comum, bastava estimular a caça às peles negras.

As formações sociais escravistas das colônias americanas e antilhanas se deram com a força dos Estados Absolutistas europeus, fundamentadas pelo capitalismo comercial e, por sua vez, dinamizaram o próprio capitalismo comercial, possibilitando o acúmulo de capitais necessários à revolução industrial e à consolidação do capitalismo industrial com base no trabalho “livre” e assalariado. Tudo isso expressa o espírito do processo de acumulação primitiva do capital, que contém em seu interior a exploração escrava nas colônias como um momento necessário à nova socialidade do capital.

A escravidão moderna é de uma de qualidade nova. De um lado, o seu caráter é industrial, uma escravidão consolidada pelo comando do capital comercial e que reuniu as condições da transição para o capitalismo industrial, o modo de produção capitalista propriamente dito. De outro lado, a intensa escravização de populações negras, uma peculiaridade do nascimento da modernidade. Todo esse processo carrega em seu interior formas de pensamento que configuram justificativas ideológicas ao problema do racismo. Este será o objeto de reflexão no capítulo a seguir.



CAPÍTULO II – PENSAMENTO MODERNO E RACISMO



Em nossa reflexão identificamos que o racismo tem uma base objetiva a partir da qual são geradas as ideias e preconceitos raciais. Portanto, as relações sociais e históricas desenvolvidas pelos homens são o fato gerador do pensamento que opera uma divisão racial entre os homens. Até agora vimos que no decorrer da história ocorreram conflitos, em geral oriundos da posse da terra, e particularmente em decorrência da dominação do homem pelo homem com a instituição do modo de produção escravista, mas esse escravismo antigo não estava ligado fundamentalmente a questões raciais e de cor. O escravismo moderno, porém, tem sua gênese na acumulação primitiva e uma de suas particularidades é a escravização de grupos sociais negros oriundos de nações africanas. A utilização de mão de obra escrava em tal período histórico certamente tem suas justificativas no plano do pensamento humano.

O nascimento da modernidade, que, como vimos, tem origem na acumulação primitiva, teve na violência da expropriação econômica e racial uma importante arma para a transformação das relações sociais em relações capitalistas. A violência desempenhou papel fundamental na construção da socialidade burguesa, tanto através da proletarianização de milhares de camponeses europeus e na escravização de ameríndios e africanos nas Américas, como pela colonização de quase todo o continente africano. Mas contou acentuadamente com o auxílio ilustre da razão, que foi eternizada como único instrumento que trouxe à luz uma nova ordem social, uma sociedade de iguais que romperia com todas as bases da velha ordem decadente. Buscaremos evidenciar neste capítulo o papel do binômico racionalidade/irracionalidade na configuração da questão racial e sua derivação em teorias “científicas”. Pois, aparentemente, o preconceito racial manifestado em racismo transitou tanto pelo pensamento racional burguês quanto pelo irracional, igualmente burguês, que o sucedeu.

Filosofia e Ciência passaram por dois grandes momentos na história da modernidade, e estes dois movimentos só podem ser compreendidos quando situados na objetividade contraditória

da revolução burguesa. A crise feudal referida em seus aspectos econômico-sociais levou a nova classe de comerciantes emergentes a questionar o *status quo* dos nobres e senhores feudais, a moral cristã e mesmo o direito divino que davam suporte político-ideológico e cultural ao feudalismo. Ligados à nova classe que emergia no cenário social achavam-se artistas e filósofos que começaram a culpar a filosofia cristã pelos males sociais que se avolumavam, daí surgindo um corpo de ideias contrapostas à filosofia vigente na Idade Média, cujo escopo refletia a nova realidade social em presença de interesses em confronto.

A nascente filosofia burguesa – que englobava toda a cientificidade moderna –, de finais do século XII, tinha como base a razão. Não poderia ser de outra forma, uma vez que a Igreja Católica havia se encarregado de colocar Deus e a religião como elementos centrais para a sociabilidade. Só restava àqueles homens colocarem o homem e a razão humana como os elementos centrais para a formação de uma sociabilidade baseada em princípios igualitários. Todavia, mal sabiam os precursores da filosofia burguesa – envolvidos nos limites daquela classe em formação – que a igualdade que reivindicavam era meramente formal, abstrata e impulsionada por uma nova divisão social do trabalho, que tinha, já então, a mercadoria como elemento central e basilar.

Surgem, neste processo, o humanismo, o historicismo e a dialética. O homem passou a ser observado como é em sua realidade concreta, como demiurgo de sua própria história coletiva, da qual ele é ao mesmo tempo refém – eles fazem a história em condições objetivamente postas pelo conjunto de relações sociais; a realidade social, resultado da práxis humana, concebida como radicalmente histórica; e o conjunto das relações sociais dos homens, realizado na concreticidade do mundo objetivo, como processo e movimento que se afirma na contradição. Novas categorias inseridas na filosofia acirraram a luta entre a nova classe social em busca de afirmação político-econômica – uma vez que as bases do novo edifício social já estavam aplicadas – e os velhos filósofos, cães de guarda da velha ordem feudal. Neste sentido, os filósofos burgueses colocaram em prática a capacidade de apreensão subjetiva da realidade objetiva, englobando e superando a intuição e o intelecto analítico, instrumento que os filósofos feudais não sabiam como utilizar.

Amparada no pensamento filosófico que emergia com forte base social devido à crise instaurada, a burguesia empreendeu uma revolução que liberou a propriedade privada do direito divino hereditário. Para tanto, fez-se necessário o rebaixamento

do pensamento filosófico do feudalismo, tanto em relação ao imperialismo greco-romano quanto em relação ao empirismo científico da modernidade nascente – aliás, o próprio conceito de moderno, a expressão ideal da nova realidade que emergia, considera o que veio anteriormente como atrasado, ou melhor, incivilizado. Exatamente por isso, os representantes da filosofia e da ciência viam uma fonte segura para a elaboração do conjunto de ideias que regeriam a nova sociedade naquilo que chamavam de “Antiguidade clássica” – o termo “clássica” anexado a Antiguidade se deu para demonstrar que ela tinha qualidades que foram perdidas durante a “Idade Média” e que deveriam ser, portanto, resgatadas, mesmo sendo um modo de produção anterior à modernidade.

Vimos também que o Absolutismo foi um campo de confronto no qual clero e nobreza feudal, de um lado, e burguesia e nobreza progressista, de outro, disputaram seus projetos societários. O clero e a nobreza feudal buscaram no Absolutismo uma forma de reajustar as relações de produção feudal. De outro lado, a burguesia nascente e a nobreza progressista buscavam formas de efetivar as relações de produção que emergiam em meio à crise do feudalismo. Essa disputa no interior do Absolutismo foi tanto teórica quanto prática, isto é, à medida que disputavam leis favoráveis aos seus negócios, as duas tendências elaboravam teorias sociais que davam embasamento às suas proposições práticas.

Nesse processo, a burguesia trouxe à luz do dia uma filosofia e uma ciência com características completamente novas. Tais elucubrações não eram simplesmente fruto da imaginação fecunda dos intelectuais burgueses ou fruto de sua vontade, mas a apreensão do real que faziam diante das imposições de sua filiação de classe e, por isso, aquela se limitava a esta. O processo histórico em que o capitalismo se desenvolveu trazia no seu interior algumas contradições. A primeira delas – que se caracteriza como imanente ao capitalismo – resumiu-se ao fato de, ao mesmo tempo e no mesmo processo, o trabalhador ser libertado da gleba e das corporações e, entretanto, ser inserido no regime de exploração balizado por uma crescente especialização do trabalho. Já a segunda consiste no processo em que o trabalhador é convertido em escravo nas Américas e Antilhas, ao passo que é libertado da gleba e das corporações na Europa. Tais contradições, operadas no mundo objetivo, se farão presentes em todo o edifício filosófico e científico da burguesia.

2.1 Racionalidade moderna e racismo

Carlos Nelson Coutinho, em seu texto *O Estruturalismo e a Miséria da Razão* (2010), defende que a filosofia e a ciência burguesas passaram por duas etapas:

A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade, como é o caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética (COUTINHO, 2010, p. 21).

Ele remete esse rompimento no campo científico-filosófico aos rumos tomados pela objetividade do desenvolvimento da sociedade burguesa, confirmando a regência da realidade objetiva na construção e progresso da história humana.

O fato é que em seu processo de constituição, a sociedade burguesa liberta o trabalhador da gleba e das corporações, ao passo que toma como instrumento a categoria da razão para apontar a responsabilidade humana na construção de sua própria história, coletiva e universal. Desta forma, a burguesia se auto-intitula “porta-voz do progresso social” e leva em suas fileiras, no processo de destruição da sociedade feudal, o proletariado. Pouco a pouco, a objetividade do processo social saltou à consciência do proletariado que, percebendo-se como classe social diametralmente oposta à burguesia – classe em si e para si –, passa a utilizar a razão para se emancipar de sua condição de alienação perante a totalidade social. Esse processo ocorrido entre os anos de 1830-1848, intitulado de “primavera dos povos”, força a burguesia a negar a razão enquanto categoria capaz de apreender a realidade social em sua totalidade histórica.

Como observa Coutinho:

[...] a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento, ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade (COUTINHO, 2010, p. 22).

Para o autor, a filosofia de Hegel se configura como máxima expressão do pensamento burguês progressista. Entretanto, houve um processo de rompimento com este pensamento filosófico pela

esquerda e pela direita. Pela esquerda, a ruptura com Hegel foi efetivada pelo marxismo e “é a expressão filosófica do processo pelo qual o proletariado recolhe a bandeira abandonada pela burguesia, supera seus limites e contradições, elevando a racionalidade dialética a um nível superior, materialista”. Já a ruptura pela direita

abandona como “inadequadas” as conquistas fundamentais do período anterior; conserva apenas, desse período, os momentos regressivos, marginais àquele movimento racionalista que culminaria na dialética, no humanismo e no historicismo (COUTINHO, 2010, p. 23).

O autor não deixa de perceber, contudo, que a filosofia burguesa não foi um todo homogêneo, isto é, no período que vai do Iluminismo a Hegel, a tendência progressista era hegemônica, mas não única, pois existia um tendência que apontava para uma linha de continuidade “entre a filosofia da decadência e a filosofia burguesa da época revolucionária” (COUTINHO, 2010, p. 23). As teorias raciais são a prova mais clara de que uma tendência do pensamento filosófico-científico burguês não tinha na razão um instrumento para a apreensão da realidade objetiva em sua totalidade histórica, constituindo-se como fração reacionária ao progresso burguês tanto no campo da teoria quanto nos encaminhamentos político-econômicos – haja vista a tentativa de manutenção da contradição entre trabalho assalariado e escravidão.

As contradições operadas na economia, a divisão social e internacional do trabalho e a oposição entre trabalho assalariado e trabalho escravo são assimiladas pelo pensamento filosófico-científico da burguesia, fazendo com que uma fração da classe desempenhasse “já em seu tempo um papel reacionário diante da corrente dominante” (COUTINHO, 2010, p. 25). Esse período representa na história do capitalismo, segundo Coutinho, “uma extraordinária revolução na história da humanidade” (COUTINHO, 2010, p. 25):

De Bruno a Hegel, passando por Spinoza e Vico, observamos no pensamento da época o nascimento de uma nova dialética racional, que apresentava – em relação à dialética primitiva dos gregos – o inegável mérito de se basear sobre o reflexo de um ser social bem mais complexo e articulado. A conquista da natureza pela racionalidade matemática, responsável pelo extraordinário florescimento das ciências físicas, alia-se – nos mais destacados pensadores da época – uma explícita afirmação do caráter racional dos processos histórico-sociais; à dialética cósmica de Bruno ou de Spinoza, vem juntar-se a específica dialética *histórica* de Vico, Herder e Hegel. A compreensão do real como totalidade submetida a leis e a afirmação da historicidade dos processos objetivos são momentos determinantes da nova racionalidade em elaboração

(COUTINHO, 2010, p. 25-26).

Das elaborações dos primeiros iluministas e dos economistas políticos da Inglaterra, temos uma síntese construída por Hegel que

lhe permitiria chegar à fundamental teoria *humanista* de que o homem é o produto de sua própria atividade histórica e coletiva, bem como à tese *racionalista* de que essa autoprodução é um processo submetido a leis objetivas e dialéticas (COUTINHO, 2010, p. 26).

Coutinho sintetiza os momentos progressistas do pensamento filosófico-científico burguês e os apresenta a partir de “três núcleos”:

[...] o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico) (COUTINHO, 2010, p. 28).

Ainda que no pensamento filosófico-científico desenvolvido por Hegel existam deformações ideológicas, devido a sua limitação temporal e a sua filiação de classe, sua postura essencialmente voltada para a busca de uma compreensão científica da realidade objetiva o torna o grande representante de uma época em que a burguesia era revolucionária. Entretanto, essa sua filiação de classe tem um peso não desprezível quanto às deformações ideológicas referentes ao problema racial que queremos aqui ressaltar. Pois nem mesmo Hegel escapou da defesa do escravismo e do preconceito racial.

Segundo Mészáros (2008),

As devastadoras consequências intelectuais das determinações ideológicas, que produzem tal racionalização pseudo-universal dos interesses sociais estreitamente particularistas, podem ser constatadas nas discussões de Hegel sobre o “caráter africano”. Ele começa afirmando que: “O caráter peculiarmente africano é difícil de compreender pela razão que, em relação a ele, devemos abandonar o princípio que naturalmente acompanha todas as nossas ideias: a categoria da universalidade. Na vida do negro, o traço característico é que a consciência ainda não atingiu a realização de nenhuma existência objetiva substancial [...]. O negro exhibe o homem natural em seu estado completamente selvagem e indomado. Devemos deixar de lado toda ideia de respeito e moralidade – tudo o que chamamos de sentimento – se

queremos compreendê-lo corretamente: não há nada em harmonia com a humanidade para ser encontrado nesse tipo de caráter³. Quanto à evidência necessária para substanciar tais afirmações, Hegel não se envergonha de se fiar nos “relatos copiosos e circunstanciais dos missionários”, que ele descartaria alhures com o maior desdém como “boato e preconceito popular”, senão pior (MÉSZÁROS, 2008, p. 140-141).

Para Mészáros, portanto, em Hegel

Todos os pretensos defeitos e traços negativos do caráter africano são atribuídos à ausência fatal de qualquer consciência de universalidade. Assim, de acordo com Hegel: “Os negros se comprazem com aquele perfeito desdém pela humanidade, que, em sua relação com justiça e moralidade, é a característica fundamental da raça. Eles não têm, além do mais, qualquer conhecimento da imortalidade da alma, embora acreditem em aparições. O menosprezo pela humanidade entre eles atinge um incrível grau de intensidade. A tirania não é considerada injustiça, e o canibalismo um costume adequado. Entre nós, o instinto nos impede disso, se é que podemos falar de instinto no homem. Mas, com o negro, esse não é o caso, devorar carne humana é consoante com os princípios gerais da raça africana”. Se um pensador da estatura de Hegel se permite tais fantasias raciais, absurdas, não se pode aceitar isso simplesmente pela afirmação circular de que é um “erro” de tipo cometido por ele (MÉSZÁROS, 2008, p. 141).

Tal degeneração em Hegel ainda fica mais transparente quando ele trata da escravização dos africanos. Segundo argumenta Mészáros, Hegel,

Por um lado, afirma que “Ao voltarmos nossa atenção para a *categoria da constituição política*, veremos que a *natureza inteira* dessa raça é tal que impede a existência de tal arranjo”. E ainda: “A falta de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição é *incapaz de desenvolvimento* ou cultura e, como vemos hoje, *assim sempre foi*”. No entanto, enquanto insiste categoricamente – como um caso de determinações raciais absolutas – na *impossibilidade* de progressos e avanços no que diz respeito à “África, a anistórica”, ao mesmo tempo, consegue tanto “se opor a” como defender a escravidão em nome da condição – irrealizável, *a priori* – de “maturação gradual”, ao dizer que “A escravidão é, em si e por si mesma, injustiça, pois a essência da humanidade é a liberdade, mas, para isso, o homem deve estar *amadurecido*. A abolição *gradual* da escravidão é, então, mais sábia e justa que sua remoção súbita”. Uma “lógica” digna, na verdade, de Ian Smith, da Rodésia, nos seus piores momentos (MÉSZÁROS, 2008, p. 142).

Encerramos o tratamento desse aspecto da desrazão em Hegel

³ HEGEL, G. W. F. *The philosophy of history*. Nova York, Dover, 1956 *apud* MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Boitempo, 2008.

com a sua seguinte citação:

Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos para a América. Embora isso possa ser ruim, sua sorte em sua própria terra é muito pior [...]. A única conexão essencial que existiu e continua a existir entre os negros e os europeus é a escravidão. Os negros não vêem nisso nada de desabonador, e os ingleses, que fizeram o máximo para abolir o comércio de escravos e a escravatura, são tratados pelos próprios negros como inimigos. [...] vista à luz de *tais fatos*, podemos concluir que a escravidão foi a ocasião para o aumento do sentimento humano entre os negros [...] existindo *em um Estado*, a escravidão é em si uma fase do *avanço* que vai da existência sensual meramente isolada – uma fase de *educação* – a um modo de se tornar *participante* da *moralidade mais elevada* e da cultura ligada a ela (HEGEL *apud* MESZÁROS, 2008, p. 142).

Pelas determinações dessa forma de pensar que já se apresenta em Hegel, percebe-se que no percurso percorrido pela filosofia e pela ciência são abandonados justamente os momentos progressistas da forma elevada do pensamento burguês, como o problema do *humanismo*, do *historicismo concreto* e da *razão dialética*. Segundo Coutinho (2010, p. 30), um primeiro abandono é o de disciplinas fundamentais da filosofia: a ética e a ontologia. Essas são “afastadas do âmbito da ciência e declaradas irracionais”. Em seguida há uma substituição das categorias do humanismo, do historicismo concreto e da razão dialética pelas categorias do “individualismo exacerbado”, da “pseudo-historicidade subjetivista e abstrata” e do “irracionalismo” (COUTINHO, 2010, p. 30). As três novas categorias são explicitadas da seguinte forma:

Em lugar do humanismo, surge ou um individualismo exacerbado que nega a sociabilidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma “coisa”, ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana; em lugar do historicismo, surge uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata, ou uma apologia da positividade, ambas transformando a história real (o processo de surgimento do novo) em algo “superficial” ou irracional; em lugar da razão dialética, que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real, vemos o nascimento de um irracionalismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas (COUTINHO, 2010, p. 30-31).

Como já foi visto anteriormente, essa degenerescência ideológica não se efetiva a partir de uma verdadeira e “direta intencionalidade de classe”. Não se trata de uma conspiração burguesa efetivada contra a humanidade para a manutenção do poder político-econômico de sua classe, já que ela possui um caráter objetivo. “Seu caráter conservador deve ser buscado na sujeição [...] aos limites impostos, na superfície da

realidade, pela divisão capitalista do trabalho e por suas consequências sociais e culturais” (COUTINHO, 2010, p. 31). Isso porque essa ideologia degenerada decorre “da capitulação à espontaneidade imediata da vida, ao aparecer fenomênico da economia, mas também da confusão – ligada àquela capitulação – entre o especial e o geral, o particular e o universal” (COUTINHO, 2010, p. 32).

A unificação do gênero a partir da transformação do servo da gleba e do aprendiz em trabalhador livre e a socialização do trabalho a partir da integração orgânica dos vários ramos da produção corroboraram a consolidação do “mercado mundial” e a criação de uma “cultura universal”, possibilitando ao pensamento filosófico-científico burguês a apreensão da “*inerência* do gênero humano em cada indivíduo singular. Os pesquisadores começam a ver na ação individual a realização de leis universais” (COUTINHO, 2010, p. 33). Além disso, uma nova relação, diz Coutinho (2010, p. 34), passa a ser percebida como importante para a ontologia do ser social: a base da objetividade social se consolida a partir da “relação dialética assumida pelas categorias de causalidade e teleologia”. Entretanto, diz Coutinho, a realidade objetiva é essencialmente contraditória e, assim,

[...] ao lado da contradição entre liberação do trabalho e transformação do trabalhador em mercadoria, desenvolve-se também a contradição – essencial ao modo de produção capitalista – entre socialização do trabalho e apropriação individual dos seus produtos. Essas contradições [...] passam, no período da decadência, a constituir um limite intransponível à apreensão da verdade objetiva (COUTINHO, 2010, p. 35).

Analogamente, as contradições entre o trabalho assalariado das grandes potências europeias e a escravidão de suas colônias (e entre a democracia das potências e a colonização que impunham ao continente africano) se constituíram também como limite intransponível à apreensão da verdade objetiva sobre a unidade do gênero humano.

Diante dessas contradições, temos a explosão revolucionária dos operários europeus e a impossibilidade do pensamento filosófico-científico da burguesia de demonstrar a essência contraditória do real, sob pena de fortalecimento das lutas operárias. Passa-se, então, à ideologia degenerada de justificação teórica do existente. O único progresso possível, doravante, opera no campo das ciências da natureza e suas tecnologias.

A essa época, a alienação a que as determinações contraditórias da economia capitalista arremessam a humanidade – em condições

ainda piores, os trabalhadores – é, por um lado, insuportável e sentida em todas as esferas da vida e, por outro, oculta e dissimulada pelos ideólogos degenerados da burguesia. Essa alienação é expressa por Coutinho nos seguintes termos:

Um traço essencial do capitalismo consiste em impor a completa sujeição da produção às leis anárquicas do mercado. Essa mercantilização da práxis tem uma clara consequência sobre a consciência dos homens: a atividade deles tende a se ocultar à sua própria consciência, a converter-se na essência oculta e dissimulada de uma aparência inteiramente reificada. Todas as relações sociais entre os homens aparecem sob a forma de relações entre coisas, sob a aparência de realidades “naturais” estranhas e independentes da sua ação. Os produtos da atividade do homem social, desde a esfera da economia àquela da cultura, revelam-se aos indivíduos como algo inteiramente alheio à sua essência; opera-se uma cisão entre a essência (a práxis criadora) e a existência (a vida social) dos homens. Essa vida social converte-se num objeto “coisificado”, inumano, que não pode mais comportar nenhuma subjetividade autêntica; essa subjetividade, por sua vez, desligada de suas objetivações concretas, nas quais e por meio das quais se constitui e ganha conteúdo, transforma-se igualmente num fetiche vazio. Essa fetichização simultânea do sujeito e do objeto, paralela à ruptura dos laços imediatos entre indivíduo e comunidade, é a mais evidente consequência social da divisão do trabalho em sua fase madura (COUTINHO, 2010, p. 37).

No caso do racismo, o indivíduo ou grupo ou classe que pratica e o indivíduo ou grupo ou classe que sofre aparecem como algo alheio à essência um do outro. O racismo se expressa na alienação do que pratica e do que sofre; no caso do negro, por exemplo, ele é apreendido pelo não-negro em sua inumanidade e a humanidade existente nele é ocultada em sua consciência (a do não-negro). Ademais, o negro torna-se objeto, uma coisa a quem não é permitida, pelos deuses ou pela própria natureza, a aquisição da razão em sua plenitude. Ele aparece ao não-negro em sua aparência imediata, além do fato de ter sido transformado em escravo ser total e equivocadamente ignorado. Ou seja, a sua humanidade lhe é negada na medida em que é afastado da condição essencial de gênero humano objetiva e subjetivamente.

Outra curiosa operação realizada no campo da antirraça filosófico-degenerada da anticência burguesa é o não estabelecimento da mediação dialética entre aparência e fenômeno, pois tal ideologia é incapaz de sobrepujar o imediatismo e o espontaneísmo, isto é, não é capaz de ultrapassar a barreira do fenômeno para compreender a essência da realidade objetiva (COUTINHO, 2010). Como não existe aqui uma intencionalidade de classe, a filosofia de reação ao progresso se caracteriza

Exatamente por se limitar à apreensão imediata da realidade, em vez de elaborar as categorias a partir de sua essência econômica, pois o pensamento da decadência serve ideologicamente aos interesses da burguesia. Ao assim proceder, aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos pela economia de mercado, que fetichiza as relações humanas. Essa sujeição releva-se, em primeiro lugar, na aceitação acrítica da alienação entre vida pública e vida privada, entre subjetividade individual e objetividade social, gerada pela economia de mercado; com isso, os dois momentos (que são unidos, embora contraditoriamente, na essência das coisas) são transformados em fetiches falsamente autonomizados. E, em segundo lugar, a referida sujeição aparece na aceitação igualmente acrítica da rígida especialização das atividades humanas exigida pela divisão capitalista do trabalho (COUTINHO, 2010, p. 39-40).

Esse processo culmina na burocratização da práxis, que segundo Coutinho pode ser resumida da seguinte maneira:

Tanto o “intelecto” que se fixa nas formas coaguladas da ação humana ou nos “dados” homogeneizados, sem transcendê-los em busca da totalidade concreta, quanto a intuição hipostasiada que se fixa na imediatez da “vivência”, abandonando as mediações sociais como “inautênticas”, tanto o positivismo agnóstico quanto o irracionalismo existencialista capitulam diante do imediato, são incapazes de recompor no pensamento a essência dialética da objetividade. Em suma, aceitam como “condição humana” o dilaceramento *histórico* (historicamente condicionado) que a alienação capitalista – por meio da burocracia da práxis – introduz na vida humana (COUTINHO, 2010, p. 43-44).

Com essas palavras, Coutinho acaba por fazer uma síntese daquilo em que se transformou o movimento filosófico-científico da burguesia revolucionária. O progresso da humanidade foi abandonado em nome da economia de mercado – que tornou livre o trabalhador para, logo em seguida, convertê-lo em mercadoria barata à venda no mercado; em nome da socialização do trabalho – que sem efetivar a abolição da propriedade privada, permite a apropriação individual da riqueza social; em nome da irracionalidade fetichizadora da realidade histórico-concreta.

Segundo Coutinho, o pensamento filosófico-científico da burguesia em seu desenvolvimento segue três etapas: a primeira é hegemônica pelo progresso e teve como principal expoente o filósofo alemão Hegel; a segunda é aquela em que, influenciados pelo movimento da economia de mercado – que ao liberar o trabalhador da gleba e das corporações o converte em mercadoria, ao passo que a crescente socialização do trabalho tem como consequências a apropriação individual da classe burguesa –, os filósofos burgueses abandonam as categorias Humanismo, Historicismo Concreto e

Razão Dialética; e, por fim, o terceiro momento é aquele em que a filosofia ideológica degenerada, da burguesia, é cindida entre duas correntes: de um lado, o irracionalismo e, do outro, a miséria da razão.

Desta forma, no processo de amadurecimento da desrazão, a filosofia-científica da burguesia cinde-se em duas correntes: o Irracionalismo e a Miséria da Razão. Entretanto, como afirma Coutinho, esta cisão é apenas a aparência fenomenal do fato social em questão, pois

[...] faz lembrar a cabeça de Janus: a bipartição das faces não anula a unidade do corpo, pois ambas as correntes rompem com as categorias do humanismo, do historicismo e da dialética [...] são encarnações de um pensamento imediatista, incapaz de atingir a essência do objeto (COUTINHO, 2010, p. 44).

Ambas as correntes veem como cognoscíveis apenas alguns domínios da realidade objetiva, nos quais a totalidade aparece como um dado irracional, impossível de ser apreendido pela razão formalista e burocratizada. Irracionalismo e miséria da razão são, desta forma, expressões de duas tendências do pensamento filosófico-científico burguês, hegemônicas após a revolução francesa: anticapitalismo romântico e positivismo apologista do capitalismo. Assim, a primeira “via na radical socialização do trabalho e da vida uma ameaça mortal para a subjetividade espiritual dos indivíduos”, ao passo que a segunda “negava o caráter contraditório da objetividade econômica do capitalismo [...] afirmando sua homogeneidade, sua tendência ao equilíbrio e ao progresso linear” (COUTINHO, 2010, p. 45).

Estão filiados ideologicamente a essa primeira tendência Kierkegaard, Schelling, Dilthey, Nietzsche, Heidegger e Sartre. Todos – e cada um à sua maneira –, como não conseguem apreender a essência da realidade objetiva, veem como solução para o retorno da plenitude perdida do indivíduo o regresso a formas pré-capitalistas. De outro lado, os principais apologistas do capitalismo são Weber, Comte, Durkheim, Carnap e Wittgenstein. Estes, por sua vez, – também cada um à sua maneira –, por não conseguirem abstrair do real suas contradições imanentes, veem como necessário manter os homens nessa formação social, prezando pela ordem social e pelo progresso linear do capitalismo. Segundo Coutinho,

Em um belo trecho, Marx indica não apenas os lineamentos de uma justa solução do problema, como revela ainda os fundamentos objetivos e a necessidade social dessas soluções unilaterais na consciência burguesa. Diz ele: “Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais (enquanto relações que lhes são próprias e comuns) são igualmente submetidas

ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, mas sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades humanas, que tornam possível essa individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre valores de troca, pois apenas ela produz não só a alienação do indivíduo em face de si mesmo e dos outros, mas igualmente a universalidade e a omnilateralidade de suas relações e capacidades. Em épocas mais antigas de seu desenvolvimento, o indivíduo revela-se mais completo justamente porque ainda não as contrapõe a si mesmo como potências e relações sociais independentes dele. Mas, se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que seja necessário manter o homem nesse completo esvaziamento. A concepção burguesa jamais conseguiu superar a simples antítese daquela concepção romântica; por isso, essa concepção romântica a acompanhará como legítima antítese até que soe sua hora”. Assim, exatamente em sua antítese, positivismo e irracionalismo são complementares (COUTINHO, 2010, p. 45-46).

As duas correntes do pensamento filosófico-científico burguês, portanto, abandonam as categorias essenciais para a abstração das leis histórico-universais da realidade objetiva. Na primeira, “denuncia-se a realidade social, considerada fonte de dissolução da subjetividade e de desumanização, ao mesmo tempo que se rejeita a razão, confundida com as regras formais que predominam nas práxis técnica e burocrática”, enquanto na segunda orientação,

sublimada em questões metodológicas, a característica essencial [...] consiste em afastar da realidade (e, conseqüentemente, das categorias racionais que a refletem) os problemas conteudísticos, os problemas da contradição (COUTINHO, 2010, p. 50).

Ainda surgirá, na análise de Coutinho, uma nova etapa da miséria da razão, representada pelo estruturalismo. Nesta, converte-se o “idealismo subjetivo pelo idealismo objetivo”, como especificidade de “uma nova variante agnóstico-formalista”. Entretanto, há um retorno à velha pretensão de analisar amplos domínios da realidade objetiva, que será restringida pelos limites impostos à maneira como percebem o mundo, pelo abandono das categorias essenciais à apreensão de suas leis históricas e universais.

Foi importante a apreensão desse processo de empobrecimento e abandono da razão pela filosofia científica burguesa, pois é nele que o fenômeno do racismo emerge no campo da filosofia e da ciência – ainda que este campo esteja em processo de degenerescência. Mas o racismo não surge, como aponta Lukács, com o amadurecimento da desrazão burguesa. Ele surge ainda no Absolutismo, quando as lutas eram travadas entre a nobreza feudal e a burguesia emergente. Argumenta Lukács:

Destas lutas brota a teoria do racismo. Os ideólogos da nobreza começam a defender as desigualdades estamentais entre os homens, com o argumento de que estes privilégios não são senão a expressão jurídica da desigualdade que a própria natureza estabelece entre as diversas classes de homens, entre as raças, razão pela qual formam parte da própria natureza, contra a qual nenhuma instituição pode atentar, sem, ao mesmo tempo, atentar contra os mais altos valores da humanidade (LUKÁCS, 1959, p. 539, tradução nossa).

Essa velha forma da teoria racista tem origem entre os nobres para defender os privilégios do estamento como algo apoiado em que as diferenças de classe têm bases naturais que não podem ser modificadas pelos homens. No entanto, ainda é fruto daquela contradição entre, de um lado, a liberação do trabalhador e sua transformação em mercadoria, na Europa; e, do outro, a escravização aberta do trabalhador, no Novo Mundo. Desse modo, a afirmação de Lukács corrobora a ideia de que o racismo tem suas raízes no escravismo moderno com determinações na acumulação primitiva. Logo que a contradição central da sociedade burguesa passa a ser a transformação do trabalhador em mercadoria, através de sua libertação da gleba e das corporações, e a crescente socialização do trabalho tem como consequência a apropriação individual, ou de classe, da riqueza produzida – ao passo que o próprio capitalismo tratava de resolver o problema da escravidão, agora em segundo plano –, o racismo passa de sua primeira forma simples de compreender a realidade para uma forma mais sofisticada.

A velha teoria racista não pode ser mais simples, e até se poderia afirmar que apenas é uma teoria; parte do fato de que todo o mundo sabe quem é aristocrata. O aristocrático, por sê-lo, pertence à raça pura e descende de uma raça superior (dos francos, por exemplo, em contraposição aos celtas plebeus das Gálias). A teoria racista moderna já não pode manter, à vista do desenvolvimento da ciência, estas posições tão simples. Vê-se obrigada a fazer uma retirada tática. Hoje, é um fato geralmente conhecido da ciência que não há nem nunca houve (pelo menos, nos tempos históricos) uma só raça pura. E mesmo assim, já hoje, todo o mundo sabe e reconhece que as características objetivas para distinguir umas das outras as diversas raças formam um número extraordinariamente limitado e que, além disso, esses critérios falham totalmente quando se trata da determinação racial de um povo histórico, de uma nação, por que não dizer, de um indivíduo (LUKÁCS, 1959, p. 545, tradução nossa).

Lukács argumenta que a velha teoria racista que se apoiava no ideal de raça pura a partir de quem pertencia à aristocracia em contraposição aos plebeus já não se sustenta. Ela tem de recuar ante a ciência, cujas descobertas mostram que não há, nem nunca houve em qualquer tempo histórico, uma raça pura. Os critérios científicos

falham também totalmente quanto à determinação racial de um povo histórico ou de uma nação.

Entretanto, o racismo dos primeiros tempos do capitalismo, ligado diretamente à escravização dos negros, não desapareceu inteiramente. Ele se amplia e até alcança sua máxima expressão no século XX com o nazismo, atingindo outras categorias sociais como diferenças religiosas e sexuais. Nas circunstâncias históricas, o racismo, baseado em teorias “científicas” falsas e até mesmo cínicas que sustentavam o ideal de raça pura ariana em detrimento da inferioridade de outros grupos humanos, serviu para dirimir conflitos sociais que culminaram na Segunda Guerra Mundial. Ao exercerem uma função nesses conflitos, teorias deste gênero operaram como ideologia no sentido posto por Lukács, quando diz:

Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc. científica correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem, somente, como vimos, vir a sê-lo. Somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, qualquer que sejam estes, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia. [...] os discípulos liberais de Herbert Spencer fizeram do darwinismo uma ideologia, do mesmo modo que os defensores reacionários do “darwinismo social” no período imperialista (LUKÁCS, 1981, p. 448-9).

Transpostas ao campo social por adeptos de Herbert Spencer, as teorias de Darwin sobre a evolução de espécies animais foram transformadas em ideologias, constituindo uma base intelectual justificadora da superioridade racial entre os homens. O neocolonialismo se apoia em justificações de “eivar” as condições “inferiores” de desenvolvimento de nações asiáticas e africanas. A crise social do período imperialista com forte matiz nacionalista configura a base do surgimento e a explicitação dessas ideologias.

2.2 O debate sobre a existência de raças e seu contraponto

No processo de instauração da burguesia no poder, o projeto social do sistema do capital – aquele que buscava a liberdade, igualdade e fraternidade entre os povos e que teve como polo político mais radical os jacobinos da revolução francesa – foi derrotado no momento em que o proletariado passou a perceber a propriedade privada como elemento essencial da impossibilidade de se levar a cabo o projeto social da burguesia. A “primavera dos povos” transformou em certeza aquilo que pairava como dúvida na cabeça dos burgueses em relação aos operários; não dava mais para contar com o seu apoio no

projeto de revolução social com alma política, ou seja, o projeto de modificar a sociedade sem tocar na essência dos problemas sociais: a propriedade privada. Daí que os interesses de classe se evidenciam, bem como as diferenças fundamentais entre burgueses e proletários. Entra em cena o movimento de decadência da filosofia e ciência burguesas, que tinham seus princípios teóricos apoiados nos limites impostos por uma subjetividade confundida com a objetividade no plano epistemológico, tornando-se manifestação da alienação responsável pelo radical empobrecimento e pela decadência da própria razão iluminada que pregavam seus primeiros ideólogos.

O último golpe desvelado pela razão burguesa à velha ordem foi a Revolução Francesa, que varrerá de uma vez de toda a Europa os resquícios de feudalidade que insistiam em sobreviver. A razão, cultuada como nova Afrodite grega, uma vez que estava a serviço da classe social burguesa – que passava agora a possuir o cetro de ouro sagrado –, deveria seguir o mesmo curso dessa nova ordem social. O avanço da recém-nascida ordem social burguesa, entretanto, havia sido interrompido antes de destruir as bases da velha ordem: a revolução foi abortada antes que entrasse em prática o seu aspecto social, imperando apenas seu intelecto político. Exatamente por isso, a razão teve de ser transformada em algo incognoscível para que continuasse como base da ordem burguesa. O individualismo ou a coisificação do ser social, o anti-humanismo ou a morte do homem, a pseudo-historicidade subjetivista e abstrata que transforma o processo histórico concreto em algo irracional, bem como uma racionalidade limitada à instituição ou ao intelecto analista passam a ser elementos moventes da nova filosofia e, desta forma, da nova sociabilidade – uma vez que enraizada na divisão social do trabalho.

Em meio ao surgimento de uma nova concepção de filosofia e de ciência baseada na observação e, sobretudo, amparada pela razão, surge também o conceito de raça e sua hierarquização – ainda que o termo negro já tivesse sido cunhado na Antiguidade e já denotasse, para os europeus, imperfeição, maldade, impureza etc. –, baseado no conjunto das características físicas, regionais e linguísticas que diferenciavam os povos continentais. Tais filósofos e cientistas, ao resgatarem historicamente conceitos da Antiguidade clássica esqueciam-se, involuntária ou propositalmente, de que no processo de formação das penínsulas Ibérica e Itálica, bem como os conflitos gerados pela constante migração de diferentes povos e pelo próprio avanço da pólis grega e do Império Romano ocasionaram uma forte miscigenação tanto do ponto de vista organizacional daquelas sociedades quanto do ponto de vista biológico, impossibilitando a “pureza racial”.

O Império greco-romano desenvolveu aquilo que lhes ensinaram os impérios mais antigos (persa, sírio, babilônio, egípcio etc.): a escravidão como forma de trabalho hegemônica e basilar no avanço para além dos limites territoriais estabelecidos e na busca por ampliação através de inúmeras anexações territoriais. As sociedades clássicas aprenderam também com esses antigos impérios e com os povos que os antecederam a prática da negociação e o fortalecimento de interesses comuns através de matrimônios arranjados, o que, no entanto, gerou a mestiçagem tão conhecida atualmente e tão condenada pelos modernos em suas classificações raciais.

A razão e a socialidade demarcam o território humano, separando-o dos outros elementos da natureza. Afirmar-se a ideia de que os homens transformam a natureza – sendo este elemento específico dos humanos –, mas são também transformados por ela, da mesma forma que os seus demais elementos o são. Essa forma de pensar vai se desenvolvendo à medida que a Europa se afasta da economia feudal e do pensamento filosófico-cristão que a justificava. A filosofia moderna, burguesa, ganha corpo e força social, convertendo-se em base teórica e política da revolução que instaurou a burguesia no poder. Entretanto, já estava embutida nesta nova concepção filosófica que tal influência sofrida pelos humanos em relação à natureza é o motivo que os fazia apresentar variedades distintas de homens (Cf. SANTOS, 2005, p. 28-34). Nessa concepção de divisão racial da sociedade há uma concepção de variedade na espécie humana, ou seja, do que foi entendido como raça humana, no qual se apoia o argumento de superioridade racial de alguns povos sobre outros. Ela continua a ser disseminada conforme os interesses sociais em confronto.

Na época em que a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade das classes que compunham o terceiro estado, em oposição ao absolutismo feudal, seus expoentes ideológicos compreendiam a realidade como um todo racional, pois o conhecimento era uma possibilidade aberta à razão humana. Com o surgimento do proletariado como classe social comprometida em terminar a obra iniciada na Revolução Francesa, a saída para a burguesia foi tornar-se classe conservadora, interessada na justificação teórica e na perpetuação do existente, passando a estreitar cada vez mais as margens de apreensão objetiva e global da realidade, e a razão é renegada como instrumento do conhecimento da realidade total e objetiva e da práxis humana. A decadência da filosofia e da ciência burguesa foi expressa também através do racismo cientificista. Essa decadência da razão transforma em algo

irracional os momentos significativos da vida humana, porquanto separa todos os fenômenos e os explica a partir de si mesmos como elementos preconcebidos sem nenhuma base histórico-objetiva real.

Sublimada em questões metodológicas, essa orientação consiste essencialmente em afastar da realidade o problema do seu conteúdo contraditório. Ao desligar-se do historicismo crítico, formalizando ao extremo seu objeto, distancia-se da objetividade das contradições do capitalismo, transformando-se em epistemologia, consequência da recusa da categoria da ontologia, o que limita a validade da razão àquele domínio do real em que possam ser homogeneizados, formalizados e manipulados, sem consideração pela sua natureza objetivamente contraditória. Desse modo, a contribuição aos estudos raciais é destituída de significado essencial, pois descolada da concepção ontológica de homem como gênero e, conseqüentemente, a investigação desliza para aspectos fenomênicos da espécie.

2.1.1 A “cientificidade” da raça

O problema racial tem sido objeto de reflexões da ciência na tentativa de dar uma explicação sobre as diferenças entre os homens em matéria dos aspectos biológicos, alcançando o nível dos estudos genéticos. Emergem teorias para mostrar em que a espécie humana se diferencia da espécie animal, mas também aquelas que alertam para o perigo de uma suposta divisão racial da humanidade. No debate sobre raça há divergências contrapostas até mesmo sobre sua existência, bem como sobre a origem histórica da divisão racial estabelecida na modernidade. Demétrio Magnoli, em *Uma Gota de Sangue: história do pensamento racial* (2009), afirma que:

As primeiras tentativas de colocar ordem na humanidade, classificando-a em raças, datam do final do século XVII. Cem anos mais tarde, partindo de análises craniométricas, o médico alemão Johann Friedrich Blumenbach propôs uma divisão de seres humanos nas raças caucasóide (branca), mongolóide (amarela), malaia (marrom), etiópica (negra) e americana (vermelha). Embora a classificação expresse uma atitude aristotélica, Blumenbach não empregou as regras classificatórias clássicas para compor o seu quadro racial. No lugar delas, implicitamente, utilizou a noção platônica de tipo ideal. A partir dela, modelos abstratos servirão como ícones das raças e todos os indivíduos reais serão agrupados em função de sua similitude aparente com aqueles ícones (MAGNOLI, 2009, p. 21).

Vários outros autores também adentraram neste campo pantanoso, com objetivos os mais variados, alguns tentando demonstrar a

superioridade dos europeus colonizadores e justificando tanto a colonização quanto a escravidão. As elucubrações do conde francês Joseph Arthur de Gobineau é um exemplo bem definido desse aspecto. Uma autêntica expressão do irracionalismo apoiado na pseudorracionalidade científica.

Ao visitar a América, o conde identificou divisões raciais na humanidade, qualificando a elite europeia radicada no Brasil como superior às demais subcategorias da raça humana existente nessa colônia portuguesa. A partir do pensamento de Gobineau foi possível ao intelectual da burguesia alemã, Friedrich Ratzel, dividir os povos em “naturais” e “civilizados”, tendo o domínio da natureza como parâmetro para afirmar quem faz parte de cada uma das categorias. Nessas ideias, o domínio racional da natureza, o planejamento subjetivo da ação que se deseja objetivar, parece ter sido desconsiderado como parâmetro para se distinguir o ser social, a espécie humana, do ser puramente natural, os animais irracionais. Ideias como essas, de Gobineau e Ratzel, subsidiaram a divisão do continente africano entre as principais potências imperialistas do momento anterior à Primeira Guerra Mundial, na conferência de Berlim, na Alemanha.

Segundo Lukács, as ideias de Gobineau inauguraram o racismo moderno, pseudocientífico, já inserido no processo de luta de classes da sociabilidade capitalista. Tais ideias são apresentadas por ele da seguinte forma:

A obra de Gobineau é a primeira em que a teoria racista moderna adquire uma influência notável, o que encerra uma importante significação histórico-social. Por muito que seu autor partisse, pessoalmente, dos interesses e considerações de classe da nobreza feudal, vivia e pregava suas ideias no seio de uma sociedade em que os desejos da nobreza por reconquistar suas velhas posições herdadas já há muito tempo tinham vindo por terra como uma utopia reacionária, passando a ocupar o centro das preocupações na luta defensiva da burguesia contra os avanços do proletariado (combates de junho de 1848) (LUKÁCS, 1958, p. 541, tradução nossa).

Existe, então, em Gobineau, para Lukács, certo dualismo, pois ele é considerado pelo autor de *El asalto a la razón* como um militante reacionário, que, no entanto, não consegue levar a cabo suas ideias reacionárias. Diz Lukács:

Porém Gobineau não se sente capaz de concretizar esta linha combativa, ou seja, de indicar aos partidários de sua teoria objetivos de luta, e, muito menos, métodos de combate. Limita-se a traçar a perspectiva fatalista do afundamento inevitável da cultura, como resultado da mistura de sangue: “A raça branca

originária desapareceu da face da terra... A raça branca só está representada tão somente por bastardos”. Ao fim deste processo de mistura de sangue, surge a “queda na nulidade... os povos, sumidos em um sombrio letargo, como rebanhos humanos, viverão daí por diante paralisados em sua nulidade, como os búfalos ruminantes nas poças dos pântanos... Não é a morte o que nos enche de amargura, mas sim a certeza de que nos surpreenderá na desonra (LUKÁCS, 1958, p. 544, tradução nossa).

Por fim, Lukács aponta que

A posição que Gobineau ocupa no desenvolvimento da teoria racista se encontra determinada, conforme vemos, pelos seguintes momentos: foi o primeiro que, depois de um longo período, difundiu novamente a ideia racial em amplos círculos de opinião, voltado a colocá-lo na moda, pelo menos, entre os intelectuais decadentes. E desenvolveu, assim mesmo, aquele método arbitrário que mais à frente, através de Chamberlain, se imporia em Hitler e Rosenberg: a mistura de uma pretendida exatidão científico-natural com uma exaltada mística, que, em meio a uma atmosfera de desmedida arbitrariedade e de mistura de contradições não resolvidas e insolúveis, tratava de fazer da velha teoria racista feudal algo aceitável para o leitor moderno (LUKÁCS, 1958, p. 544-545, tradução nossa).

O pensamento racista de Gobineau e Ratzel recebeu sofisticação e cientificidade com a teoria do criminologista italiano Cesare Lombroso. O número 51 da Revista Espaço Acadêmico, publicado em 2005, apresenta um artigo de Augusto C. Buonicore⁴ que discute as origens da teoria racial. Segundo este autor, a teoria de Lombroso teve como ponto de partida a “antropometria e a frenologia”:

A primeira afirmava que era possível prever a potencialidade de uma raça através da medição do diâmetro da cabeça dos indivíduos, a segunda estudava a conformação dos crânios. No início do século XX ainda eram comuns exposições de cérebros humanos nos museus do chamado mundo civilizado. Lombroso, na mesma linha, fundou um novo ramo daquela “ciência”: a antropologia criminal, e escreveu *O homem delinquente* (1876) e *O crime, causas e remédios* (1899), entre outros títulos (BUONICORE, 2005, p. 4).

Para Buonicore (2005, p. 4), a teoria de Lombroso não passou de uma anti-ciência que se “assentava apenas em preconceitos sociais”. Sua argumentação tinha por base os “sinais físicos” dos “criminosos em potencial”, isto é, “mandíbulas grandes, ossos da face salientes,

⁴ Historiador, doutorando em Ciências Sociais/Unicamp, membro do Comitê Central do PC do Brasil, do conselho de redação das revistas Debate Sindical e Princípios, do conselho editorial da revista Crítica Marxista e diretor do Instituto Maurício Grabois (IMG).

pele escura, orelhas chapadas, braços compridos, rugas precoces, testa pequena e estreita”, além das “marcas” “não físicas”, como “a epilepsia, o homossexualismo e a prática de tatuagem”. Segundo o autor, coube, então, a “Alfred Rosemberg” a “missão de fazer a fusão entre o racismo de Gobineau, o determinismo geográfico de Ratzel e as teses de Lombroso para construir o que seria a mais racista e cruel ideologia do século XX: o nazismo”.

Toda essa teorização pretensamente cientificista das raças foi elaborada em um contexto de expansão imperialista dos países centrais do capitalismo, sobretudo sob o direcionamento da Alemanha e da França, cujo desenvolvimento capitalista mostrou-se desigual em relação à Inglaterra. Esta última já havia consolidado sua revolução industrial e queria – apesar dos conflitos internos que permeavam a discussão – o fim do tráfico de escravos e da instituição escravidão, importando para as colônias o trabalho assalariado que já estava em vigor nos impérios.

Esse debate – originado com a publicação, em 1684, de *Nova divisão da terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam*, do antropólogo François Bernier, e pela taxonomia biológica de Carolus Linnaeus, que propôs quatro raças baseadas na geografia ou na pele, “*Americanus, Asiaticus, Africanus e Europeanus*” – intensificou-se neste período com a publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, do já citado Gobineau, entre 1835 e 1855, em que a história era postulada como derivação da “dinâmica das raças” (Cf. MAGNOLI, 2009, p. 24). O fato é que em todo o debate racial que se seguiu ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX o conceito de raça pode ser resumido a fenômenos físicos (cor da pele, formato da face, tamanho do crânio, tipo de cabelo etc.). A biologia, situada no campo da ciência natural, tornou-se um apoio à compreensão deste conceito transferido às ciências da sociedade, servindo de base à sua defesa ou à sua negação.

Cleito Pereira dos Santos e Nildo Viana são organizadores do livro *Capitalismo e Questão Racial*, publicado em 2007. Neste livro, uma coletânea de artigos, os autores apresentam ideias que variam da discussão do conceito de raça, passando pela construção e apropriação do racismo pelo capitalismo, até a crítica às políticas afirmativas como solução para o problema no Brasil. Em *Raça e Etnia*, um dos artigos de Nildo Viana, o autor apresenta uma citação do biólogo Shorrocks, de 1980, que afirma o seguinte:

O genótipo de um indivíduo é simplesmente a sua dotação genética, a soma total do material hereditário recebido por um indivíduo de seus genitores

e outros ancestrais. O fenótipo de um indivíduo é o que vemos, isto é, as estruturas e suas funções. Segundo uma série de regras de desenvolvimento, o fenótipo é produzido a partir do genótipo pela interação com o ambiente (SHORROCKS *apud* SANTOS e VIANA, 2007, p. 11-12).

Se Shorrocks estiver correto, o conceito de raça apresentado se coloca no campo do fenótipo e, portanto, não pode ser critério para determinar a superioridade ou a inferioridade de determinado grupo social. No mesmo texto, Viana apresenta outra citação, agora do psicólogo Otto Klineberg, que diz o seguinte:

Pode-se, pois, definir uma raça como um grande grupo de homens que possuem em comum certas características físicas determinadas por hereditariedade. As outras características, não físicas, que foram atribuídas às raças, são neste caso secundárias, uma vez que não entram em seu conceito ou definição, não sendo usadas, por exemplo, na classificação racial. Assim, quando um psicólogo (Moss) escreve que “uma raça é um grupo de pessoas que têm a mesma origem remota e, conseqüentemente, apresentam traços físicos e mentais diversos dos de outras raças de origem completamente diferente”, incorpora em sua definição um juízo que carece de prova e sobre o qual por enquanto não há acordo. Da mesma forma, quando um antropólogo (Hrdlicka) afirma que “os caracteres que distinguem as raças humanas são morfológicos, fisiológicos, químicos, psicológicos e, ainda, patológicos”, ultrapassa francamente os limites da doutrina antropológica aceita. Por definição, os caracteres que distinguem as raças humanas são morfológicas; o resto está por provar-se (KLINEBERG *apud* SANTOS e VIANA, 2007, p. 12).

Esta explicação de Klineberg nos leva de volta ao fenótipo como o elemento essencial para a diferenciação racial. O próprio Nildo Viana afirma que:

A diferença racial é apenas física e apenas fenotípica, pois no que se refere ao genótipo não há diferença. Desta forma, resta apenas a aparência física para distinguir raça, o que é tão sem importância que deveria ser até abandonado tal conceito devido a sua irrelevância, se não fosse o processo histórico e social que transformou uma diferença tão irrelevante em algo muito diferente, devido às relações de dominação e opressão que se constituíram a partir do momento em que usaram tais diferenças para legitimar e justificar tais relações (SANTOS e VIANA, 2007, p. 13).

Para este autor, raça é o mesmo que fenótipo, e como o fenótipo marca apenas as características físicas mais aparentes, não serve para classificar hierarquicamente os diferentes grupos sociais. No entanto, o fato de concordar que a humanidade se diferencia racialmente, ainda que raça seja o mesmo que fenótipo, apesar de seus esforços teóricos e militantes para combater o racismo, torna o

seu pensamento polêmico, para dizer o mínimo.

Este autor apresenta, assim como vimos em Linnaeus, uma humanidade dividida em raças. Diz ele: “A partir da definição de raça acima, podemos considerar que existem três raças humanas: a caucasóide, a negróide e a mongolóide (Lévi-Strauss, 1970; Lewis, 1965)” (SANTOS e VIANA, 2007, p. 13). Ainda que apresente, logo em seguida, o seguinte argumento:

[...] com o crescente processo de miscigenação se pode pensar em “raças puras”? Não existe, a nosso ver, sentido em se pensar em raças puras, pois isto remeteria ao problema da fenotipia pura, o que é um contra-senso, pois a relação com o meio ambiente pode alterar algumas das características físicas fenotípicas. Não se trata de pensar em pureza racial e sim de observar quais são as diferenças que distinguem uma raça de outra, e tal diferença ocorre no interior de uma semelhança muito mais profunda, tanto ao nível genotípico quanto fenotípico, além de psíquica e social (SANTOS e VIANA, 2007, p. 13).

Voltando ao texto de Magnoli, percebemos que, como afirma o autor,

A biologia reconhece espécies monotípicas, nas quais todos os indivíduos fazem parte da mesma raça, e espécies politípicas, nas quais é possível identificar raças distintas. A espécie humana é monotípica: daí a impossibilidade, experimentada historicamente, de se alcançar uma classificação racial consensual. A genética provou que as variações no interior das populações humanas continentais são muito mais expressivas do que as diferenças entre populações. Também revelou que as alardeadas diferenças entre as “raças” humanas não passam de características físicas superficiais, controladas por uma fração insignificante da carga genética humana. A cor da pele, a mais icônica das características “raciais”, é uma mera adaptação evolutiva a diferentes níveis de radiação ultravioleta, expressa em menos de dez dos cerca de 25 mil genes do genoma humano (MAGNOLI, 2009, p. 24).

Este autor parece estar convencido de que inexistem raças no interior da espécie humana, muito menos subcategorias. Em outro trecho de sua obra ele argumenta, com o auxílio de Guido Barbujani⁵, que:

A variabilidade genética é maior na África e decresce à medida que se aumenta a distância desse continente. Essa constatação parece dar suporte a “*out of Africa*”, pois é condizente com o cenário no qual pequenos grupos de migrantes separam um estoque genético de uma matriz maior. A chegada dos humanos modernos deu-se há cerca de sessenta mil anos na Ásia e quarenta mil anos na Europa – isto é, ontem, na escala temporal da evolução

⁵ Cf. BARBUJANI, Guido. *A invenção das raças*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 123.

humana. E os grupos humanos nunca mais pararam de migrar. No que diz respeito à biodiversidade humana em seu conjunto, a ausência de raças pode ser explicada precisamente à luz do fato de que somos uma espécie jovem e móvel, quando são requeridos tempo e isolamento reprodutivo para que se formem grupos geneticamente distintos (MAGNOLI, 2009, p. 24).

Carlos Moore, em *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo* (2007), produz uma tese rica em dados e por isso muito interessante do ponto de vista histórico; no entanto, parece não ter compreendido a funcionalidade das disputas territoriais do período posterior-próximo ao final do comunismo primitivo. Para ele estes conflitos têm um fim em si mesmos e teriam se originado a partir da fenotípia, isto é, o choque entre comunidades fenotipicamente diferenciadas teria gerado o medo e posteriormente o ódio, e a relação entre medo e ódio do diferente teria sido o motor das disputas político-territoriais que marcaram a Antiguidade. De modo que ele atribui os conflitos raciais a aspectos subjetivos, enquanto as questões ontológicas referentes às necessidades de reprodução dos homens na relação com a natureza ficam excluídas da sua perspectiva.

Para ele, as teses pretensamente científicas originadas na modernidade não tiveram profunda influência ideológica na sociedade, pois o racismo já existia anteriormente e de forma universalizada. Na mesma perspectiva, sugere que a escravização de povos africanos na América e mesmo a colonização da África pelas potências imperialistas europeias não foram base, muito menos gênese, para o surgimento do racismo. No entanto, aponta dados importantes resultantes de pesquisas a respeito de uma origem comum para a humanidade, indicando um aspecto metodológico muito significativo, ou seja, que

A humanidade teria emergido, efetivamente, no continente africano há cerca de 2 milhões de anos atrás, e a humanidade anatomicamente moderna, à qual pertencem, hoje, todos os seres humanos, também teria surgido na África, entre 200 e 300 mil anos atrás. Esses africanos teriam se espalhado pelo mundo, a partir de 50 mil anos atrás, e povoado todos os continentes. E, nesta lógica, a mais recente e talvez mais dramática descoberta dos geneticistas foi a identificação, em 2007, do gene (com o codinome de SLC4A5) que, aparentemente, é responsável pelo aparecimento da pele branca dos europeus, em uma de suas duas variantes, e pelo aparecimento da pele amarela das populações asiáticas, em outra de suas variantes (MOORE, 2007, p. 48).

E segue afirmando que tais descobertas levam à conclusão de que *“o fenômeno da diferenciação racial que deu lugar às populações leucodérmicas (brancos e amarelos) se situa num período recente, que varia entre 6 e 12 mil*

anos atrás” (MOORE, 2007, p. 48). Conclui assim o autor:

Essas descobertas convergentes impactam favoravelmente no imaginário social – *onde precisamente se enraíza o racismo* –, na medida em que sublinham com força o fato de que todos os humanos partilham do mesmo patrimônio genético, procedemos de um berço geográfico comum e usufruímos de uma longa história genética comum [...] a pretensa ‘superioridade’ genética que certas raças ostentariam sobre as outras não passa de uma *construção da consciência* que, por razões ainda indeterminadas, originou-se em certas populações e em épocas que, logicamente, tiveram de ser posteriores ao período em que efetivamente acontecera a diferenciação racial dentro de uma humanidade até então consistentemente melanodérmica (MOORE, 2007, p. 48-49).

Ele admite a ideia de diferenciação racial em seus aspectos externos, ressaltando entretanto que os homens têm um mesmo patrimônio genético. Entende que o racismo tem origem indeterminada, sendo produto do imaginário social, *uma construção da consciência* que não se sustenta em termos de superioridade ou inferioridade racial. Tratando-se de uma tendência epistemológica, não considera o peso das relações materiais de produção para as relações político-culturais da sociedade; mesmo assim o autor foi levado a afirmar intrinsecamente que todos os humanos são iguais em seus determinantes genéticos, portanto, “*todos os humanos*” – termo utilizado por ele – seriam da mesma espécie e sem diferenciação racial alguma. Entretanto, ele apenas postula a igualdade entre “*todos os homens*” do ponto de vista racial, como se a desmistificação da existência de raças pudesse ser o motor para a superação das relações desiguais entre os homens em matéria de superioridade e inferioridade.

Como se trata de um fenômeno meramente situado no plano da consciência, a perspectiva é de que sua superação seja possível pela conscientização de que somos todos humanos, apesar das diferenças fenotípicas. Desconsiderando as relações sociais em que ocorre o domínio dos homens sobre os homens como um ponto gerador de conflitos com base nas relações sociais de produção, minimizam-se as determinações impulsionadoras dos conflitos entre os homens como as bases históricas da propriedade mediante a conquista de tudo que existe nela, as possibilidades do aumento da produção pela utilização da mão de obra aprisionada e tudo o mais que deu margem a formas de separação entre os humanos, seja por classe, raça etc.

Nesta perspectiva, o problema da apropriação da terra por indivíduos ou por grupos humanos subsume-se aos aspectos fenomênicos, no caso, os conflitos raciais seriam provocados por “medo” ou por “ódio” entre grupos humanos. Certamente tais

conflitos são elementos importantes na análise do desenvolvimento humano, de forma que estão presentes nos dias atuais; entretanto, é necessária uma fundamentação maior quando há a intenção de apresentá-los como centrais e decisivos desde o início da história humana. Um aspecto que merece atenção, nessa perspectiva, é, ainda que justamente por ser pura manifestação da consciência, o autor considerar o racismo moderno como continuidade do antigo, apontando que as razões e o caráter do escravismo antigo e moderno são idênticos. Assim, torna-se impossível qualquer diferenciação, pois os critérios objetivos e processuais de fato desaparecem, fazendo do racismo uma mera manifestação ideal e a-histórica. Neste sentido, não contribui em nada para revelar a legalidade objetiva que gera o racismo e suas manifestações nas relações dos homens entre si.

Para a maioria dos geneticistas, os caracteres basilares na definição de subespécie ou raça teriam os seguintes critérios: a) a proximidade das relações genéticas intragrupais; b) a descontinuidade essencial entre conjuntos de indivíduos; c) a diferenciação morfológica entre populações coespecíficas e a circunscrição geográfica (e diferenciação genética); d) o compartilhamento de um local geográfico único associado a um conjunto de caracteres fenotípicos filogeneticamente concordantes e a uma história natural singular, relativa a outras subdivisões da espécie.

Ainda existem aqueles que assinalam que a especificação da subespécie deve satisfazer a dois critérios: 1) ser reconhecível por suas características morfológicas, fisiológicas e comportamentais, ou seja, geneticamente diferente de outras subespécies; e 2) deve ocupar uma subdivisão na esfera geográfica total da espécie. Para esses autores, diferentemente de outras categorias taxonômicas, as fronteiras da subespécie não podem ser fixas e determinadas, porque, por definição, um membro de uma subespécie pode intercruzar-se com membros de quaisquer das subespécies de sua espécie. Caso isso não ocorra, ele deve constituir uma espécie à parte.

Na sua maioria, essas definições consideram que vários caracteres morfológicos, comportamentais ou outros traços fenotípicos tenderiam a covariar dentro de presumidas subespécies, indicando que, sob a ação da demografia, da adaptação local, da seleção sexual ou de outros efeitos evolucionários compartilhados, membros de um grupo se diferenciariam de outros indivíduos pertencentes a grupos distintos. Todos esses elementos são tomados como referência científica na categorização do homem em raças e subespécies.

A partir de aspectos sociais, por sua vez, Otávio Ianni (2004, p.

3) entende que a transformação da diversidade fenotípica em raça é uma produção puramente social, em que “algum signo, traço, característica ou marca fenotípica” são acentuados e conjugados à origem socioeconômica dos indivíduos e grupos, adquirindo sentidos, valores e significados distintos ante uma cultura racista. Ressalta-se aí a cor da pele, o tipo de cabelo, a conformação facial e do crânio, as origens ancestrais e até mesmo aspectos genéticos. Acrescenta:

A “raça” não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psico-social e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e processos de dominação e apropriação. Racializar uns e outros pela classificação e hierarquização revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o “outro” e os “outros” é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento – bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando a *praxis* humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos a “raça” é sempre “racialização”, trama de relações no contraponto e nas tensões “identidade”, “alteridade”, “diversidade”, “desigualdade”, compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação (IANNI, 2004, p. 3).

O autor não admite que a racialização tenha caráter biológico, mas uma dimensão psicossocial, articulando essa dimensão a aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais que formam um compósito de elementos capazes de criar conceitos e relações raciais. Inegavelmente, sob as malhas da concepção de raça e mediante o racismo, historicamente foram construídas justificações ideológicas para sujeitar indivíduos e povos a condições de desigualdade e de pobreza. Também é inegável que tais preconceitos raciais penetraram a subjetividade dos indivíduos submetidos aos efeitos das condições objetivas e subjetivas das desigualdades sociais e de classe.

O domínio de classe lançou mão do racismo para a exploração do homem pelo homem, ainda que, certamente, isso não tenha ocorrido sem formas de resistência, portanto, permeado por lutas de inúmeras variedades. A história dos homens é marcada por conflitos em um processo no qual o desenvolvimento econômico impulsiona para a integração da humanidade. Para Lukács (1978, p. 13), ela “se realiza concretamente num mundo onde essa integração abre para a vida dos homens e dos povos os mais graves e ásperos conflitos (por exemplo: a questão dos negros nos Estados Unidos)”. De modo que os conflitos raciais configuram um elemento significativo e peculiar na relação entre os homens.

As teorias científicas a respeito da questão racial se detiveram

basicamente, com diferenciações diversas, sobre o aspecto biológico do homem, recorrendo a essa sua dimensão até mesmo para a afirmação de ou o combate a ideologias racistas. Ainda que a biologia possa provar a existência ou a inexistência de raças, ou que as diferenças raciais não são de relevância para a humanidade, não se pode negar que, amparados nas ciências da natureza, os cientistas sociais criaram, no percurso histórico, uma concepção de raça que hierarquizou os diferentes grupos humanos, servindo de base para classificá-los em inferiores e superiores. É por isso que se busca questionar a concepção de raça, sem deixar de observar que o racismo é experimentado concretamente por aqueles que apresentam caracteres fenotípicos diferentes dos ditos brancos, ou caucasoides, ou arianos.

A racialização da sociedade foi pensada por tendências racionais e irracionais. Sua investigação recebeu tratamento científico pela genética, sendo, enfim, até mesmo desmistificada pela própria cientificidade moderna, mas o racismo, de forma clara ou velada, continua a operar em maior ou menor grau no cotidiano de negras e de negros em todo o mundo. Tanto é que frequentemente se torna necessária a recorrência a leis para impedir abusos os mais diversos neste sentido.

Sem desmerecer a importância da investigação genética para a luta contra as ideologias racistas ao identificar a universalidade da origem do homem e sua localização no planeta, vê-se que nas ciências sociais, predominantemente, os caracteres biológicos referentes à qualificação da espécie animal são aplicados ao homem, desconsiderando que os fenômenos a ele referentes são fundamentalmente sociais e predominam sobre os aspectos naturais desde o mais tenro processo de desenvolvimento humano. Como esclarece Lessa:

A história humana não é a evolução biológica do *Homo sapiens* – é a história de como as relações sociais se desenvolveram para transformar a natureza no que se necessita com um esforço cada vez menor. Esse desenvolvimento é, articuladamente, o desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades. Como não há sociedade sem indivíduos, nem indivíduos fora de sociedades, também não há desenvolvimento social que não interfira no desenvolvimento dos indivíduos e, analogamente, não há desenvolvimento dos indivíduos que não tenha algum impacto sobre o desenvolvimento social. Essa situação não cancela a ineliminável contradição entre os indivíduos e as sociedades em que vivem – contradições que podem se tornar explosivas (LESSA, S/D, p. 5).

Desse modo, na busca de explicitação do racismo em seus aspectos ontológicos fundamentais, iremos recorrer a categorias decisivas como gênero humano e alienação, na perspectiva de apreendê-lo no contexto de uma visão do homem como totalidade.

CAPÍTULO III – ALIENAÇÃO E RACISMO



Vimos nos capítulos anteriores que, desde a ascendência histórica do capitalismo a partir do processo de acumulação primitiva do capital, a instauração de uma forma qualitativamente diferente de escravidão, particularmente de populações negras oriundas da África, traz no seu interior manifestações racistas apoiadas na apreensão de que a razão de ser do escravismo se justificava pela inferioridade de nações negras em relação a outras raças, notadamente a ariana. Esse pensamento encontra raízes no próprio escravismo antigo, já fixado na consciência dos homens que alguns grupos humanos podiam se apossar do trabalho de outros do mesmo modo que se apropriavam da terra, “como simples condição *inorgânica e natural* de sua própria reprodução” (MARX, 2011, p. 401), da qual se originou a escravidão. A Europa é o lócus da expansão capitalista, tendo nas colônias a base da exploração de mão de obra escrava até a completa realização do modo de produção capitalista, sob a predominância do trabalho assalariado, permitindo o desaparecimento do trabalho escravo.

A justificativa ideológica moderna da inferioridade racial em teorias racistas tem origem no Absolutismo como vimos anteriormente, no estabelecimento da luta da aristocracia feudal para manter seus privilégios na transição ao capitalismo; neste sentido, ela tem um caráter de ideologia por exercer uma função nos embates e conflitos de classe. Mas no desenvolvimento social, teorias racistas vão, inclusive, buscar o apoio da ciência. A pesquisa científica das diferentes espécies animais se estende à espécie humana com os adeptos de Herbert Spencer pela transposição do modelo da ciência da natureza ao modelo da ciência social. Daí se originam teses sobre as diferenças raciais que, independentemente da sua veracidade ou falsidade, serviram de apoio à afirmação do preconceito racial, até mesmo nos embates ideológicos do fascismo e do nazismo.

As teorias da divisão humana em diferentes espécies, associadas aos moldes da ciência da natureza, fazem um corte com a base ontológica do homem. O ser enquanto ser somente é expresso a partir da sua dimensão biológica, enquanto a dimensão social, como

marca peculiar e exclusiva do caráter humano, é secundarizada, e assim o homem é des-historicizado. Nossa perspectiva é seguir o caminho inverso, referenciado no pensamento de Lukács (2010, p. 299) ao entender que “toda muralha chinesa que tenha sido erguida no curso do desenvolvimento social entre ciência e filosofia deve ser demolida, sem que as diferenças entre ambas sejam anuladas”. Ou seja, ainda que filosofia e ciência exerçam funções sociais diferentes entre si, ambas podem pensar o ser enquanto ser sem uma ruptura com as determinações essenciais que perfazem os diversos fenômenos sociais, e com isso evitar o problema do tratamento dos fenômenos isolados, que pode comprometer o seu conhecimento como totalidade. Para que possam completar-se, ciência e filosofia devem apoiar-se no caráter ontológico do ser em sua universalidade e em sua particularidade. Certamente se trata de uma ontologia materialista que pensa o ser como algo efetivamente existente que está dado na vida antes mesmo de ser apreendido pelo pensamento humano. Assim, seguimos no sentido de buscar, na *Ontologia* de Lukács, o fundamento do gênero humano e daí desvelar o caráter do racismo como alienação, para superar a ideia do homem e de sua história como mero desenvolvimento da espécie.

3.1 Considerações iniciais

O pensamento de György Lukács em *Para a Ontologia do Ser Social* (1981) contém um acervo categorial que desvela o ser social nos mais diversos aspectos. Uma questão que nos parece muito significativa se refere ao problema do que é o ser, e particularmente o ser em geral, que marca a sua concepção de totalidade como complexo de complexos. Decisiva neste sentido é a afirmativa do autor:

A ontologia materialista, adequando-se à essência da realidade, deve reconhecer que o ser possui graus. Todavia os aspectos e os critérios de tais graduações devem ser tratados, exclusivamente, pela caracterização do ser enquanto ser. Isto significa, em primeiro lugar, buscar o grau que pode possuir o ser, mesmo quando faltam os outros, e quais, ao invés, pressupõem ontologicamente o ser daqueles outros graus (LUKÁCS, 1981, p. 166).

Aí ele expõe inicialmente que o ser é composto de graus, e é preciso esclarecer essa gradação. Esclarecê-la é divisar que um grau do ser pressupõe outros e quais deles antecedem os outros, numa relação de articulação e de autonomia em relação ao outro. Vejamos:

[...] a natureza inorgânica não pressupõe, em nenhuma forma, nem o

ser biológico nem aquele social. Pode existir em termos completamente autônomos, enquanto o ser biológico pressupõe uma particular constituição do inorgânico e, sem uma perene integração com ele, não é capaz de reproduzir seu próprio ser nem mesmo por um átimo. Do mesmo modo o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica e, sem estas como base, não pode desenvolver as suas categorias que, não obstante, diferem em tudo daqueles dois graus do ser (LUKÁCS, 1981, p. 166).

Assim, ele deixa claro que o ser em sua forma mais universal é o complexo da natureza, composto dos complexos mineral, orgânico e social, portanto um complexo de complexos, e que este ser em sentido geral é um conjunto de relações interdependentes nas quais o complexo que deriva do outro tem com este uma relação de dependência ontológica. Contudo, no complexo de ser derivado surgem categorias que não existiam no anterior. Por exemplo, na natureza orgânica há reprodução, o que não existia na esfera mineral. Na esfera social há uma reprodução cujo caráter é diferente da esfera orgânica. Com relação à reprodução nessas duas esferas, o autor afirma:

Ser significa, em sentido estrito, se reproduzir. Do ponto de vista biológico os traços fundamentais e elementares da vida são nascer, viver e morrer, os quais não têm analogia no ser inorgânico, mas são consequências diretas deste fato ontológico basilar. Ora, já que o ser social possui como sua base insuprimível o homem enquanto ser vivo, é manifesto que esta forma de reprodução constitui um momento, igualmente insuprimível, da reprodução social. Mas só um momento, já que pela combinação da atividade social dos homens na reprodução da própria vida, que constitui sempre o fundamento de ser de todas as suas formas de cooperação, nascem categorias completamente novas, qualitativamente diversas que, como vimos e ainda veremos, modificam também a reprodução biológica da vida humana (LUKÁCS, 1981, p. 146).

O ser social se reproduz biologicamente, sendo este um momento da reprodução social, mas não há uma identidade entre reprodução orgânica e reprodução social, visto que no ser social operam categorias inteiramente novas, modificando a reprodução nessa esfera. O autor complementa:

Essa analogia realmente existe, porém, quando é entendida como identidade, representa um forte obstáculo ao conhecimento da reprodução do ser social: colocações errôneas deste tipo são encontradas na fábula de Menenio Agripa, na teoria das raças, em Othmar Spann, etc. (LUKÁCS, 1981, p. 146).

Portanto, essas teorias erraram ao postular uma identidade na categoria da reprodução do ser orgânico e do ser social. Afirmar ainda:

Certamente o homem permanece, de forma individual, um ser vivo determinado pela biologia, com a qual compartilha o ciclo necessário (nascimento, crescimento, morte); contudo, muda na raiz o caráter de sua inter-relação com o ambiente porque, com a posição teleológica do trabalho, há uma intervenção ativa sobre aquele, já que, por esta via, o ambiente é submetido a transformações conscientes e desejadas (LUKÁCS, 1981, p. 179).

O ser social é também um ser natural, e como tal se reproduz biologicamente, mas a reprodução social não é redutível a essa dimensão, pois, ao agir sobre a natureza, o modo de reproduzir-se do homem sofre alterações, adquirindo características específicas. A especificidade categorial de cada ser é resultado de um processo histórico, mas não repentino e completo a cada vez, já que o desenvolvimento de cada ser “produz, em um nível cada vez mais desenvolvido, autônomo, nas suas conexões postas – relativamente – sobre si mesmas, as categorias, as leis etc. especificamente características destas formas” (LUKÁCS, 1981, p. 167). De modo que as legalidades internas de cada complexo do ser são peculiares a cada um deles, pois o impulso dos processos com interações tanto no interior deles quanto entre eles implica tendências heterogêneas, e “esses mesmos processos históricos devem, necessariamente, ter um caráter contraditório e desigual” (LUKÁCS, 1981, p. 168). Assim, simplesmente não dá para transferir automaticamente caracteres de um complexo de ser para outro, como fez a ciência das raças.

Também não dá para pensar que o desenvolvimento do ser é simples evolução, pois sendo contraditório e desigual, é marcado por continuidades e descontinuidades. Fica explícito, assim, que a totalidade do ser em sua máxima universalidade é um complexo de complexos, tal como cada complexo em particular, entre eles, o ser social. Como diz o autor, “o ser social, até no seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais, quer entre o complexo total e suas partes” (LUKÁCS, 1981, p. 138). O ser social, então, compõe o complexo universal da natureza surgido no contraditório processo de continuidade histórica do ser, contendo no seu interior leis internas que o diferenciam dos outros graus do ser enquanto totalidade.

Outro aspecto categorial decisivo é o momento ontológico que define a transição do ser natural ao ser social. Esse momento é representado pelo trabalho. O trabalho é o momento ativo pelo qual o homem (sociedade) interage com a natureza, transformando-a, e o faz em função de suas necessidades. O trabalho é uma categoria central e decisiva na transformação do homem, de simples espécie

animal em ser social-humano. Pelo trabalho, o homem cria realidades antes inexistentes na natureza, e este processo retroage sobre ele, de modo que ao criar novas realidades cria-se a si mesmo. O trabalho é decisivo para a passagem do homem de ser natural a social; é o momento central nesse salto ontológico, ao tempo que compreende um longo período. Para Lukács:

[...] todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, na qual a fase inicial contém certamente em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver daquelas a partir de uma simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento repentino ou gradual no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, 1981, p. 17-18).

Assim, categorias predominantemente sociais estarão presentes na nova forma de ser a partir do trabalho, desencadeando um processo com modificações essenciais no modo como o homem interage com a natureza, no espaço de milênios, na sua adaptação a esta. Com o fim da era glacial ocorre um fato ontológico fundamental, que é a adaptação ativa do homem à natureza pela via do trabalho:

O homem enquanto ser vivo, já não meramente biológico, mas membro trabalhador de um grupo social, não mais está em relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, aliás, nem consigo próprio enquanto ser vivo biológico; ao contrário, todas estas inevitáveis interações passam pelo médium da sociedade; e já que sociabilidade do homem quer dizer comportamento ativo, prático, voltado ao ambiente como um todo, ele não acolhe simplesmente o mundo circundante e as suas mudanças, se adaptando a eles, mas reage ativamente, contrapõe às transformações do mundo externo uma práxis a ele peculiar, na qual a adaptação à insuprimível realidade objetiva e as novas posições teleológicas que lhe correspondem formam uma indissolúvel unidade. Segue-se que transformando-se as suas relações com a natureza circundante, também o homem se transforma (LUKÁCS, 1981, p.181).

Em termos históricos muito gerais, é possível afirmar que viver em sociedade com interações conscientemente orientadas é uma prática exclusiva dos seres humanos. Agrupar-se foi uma estratégia muito bem utilizada pelos seus antepassados mais remotos, como afirma Lessa (S/D, p. 4): “mesmo antes de serem humanos, os *Homo sapiens* viviam em pequenos bandos”. No entanto, apesar de o agrupamento ter sido uma estratégia utilizada pelos antepassados biológicos dos seres humanos, eles só conheceram a sociabilidade a partir do momento em que entrou em cena uma nova esfera da

vida: *o ser social*. Isto é, aquela forma de cooperação utilizada como defesa, pelo *Homo sapiens*, na concorrência com outros animais pelo sustento diário, potencializava a sua força individual, mas não fazia dele um ente social.

Ainda que apenas o *Homo sapiens* tenha se tornado social, não significa que é esta socialidade que o torna um ente diferente, especial, dentre os outros animais. Aquela primeira forma de socialidade (muito baseada no gregarismo) permaneceu ainda por longos tempos após o salto ontológico que elevou nossos antepassados de entes puramente naturais a entes sociais, no preciso sentido do termo. Portanto, não foi apenas o fato de se agruparem para autodefesa e sobrevivência que fez do *Homo sapiens* um ser social. Essa transformação essencial realizada em ambiente tão desfavorável para nossa espécie só foi possível de acontecer por meio do trabalho.

O trabalho possibilitou ao *Homo sapiens* articular teleologia, como ato previamente orientado para alcançar uma finalidade, e causalidade natural, para extrair da natureza o necessário à sua sobrevivência, processo no qual a consciência humana é o polo ativo. O processo de trabalho, portanto, é um ato teleológico por excelência, no qual os homens criam novas realidades mediante um processo de objetivação de objetos em coisas úteis e criam-se a si mesmos como entes sociais, visto que o processo de trabalho retroage sobre suas consciências, impulsionando a criação de realidades sempre novas.

O trabalho, assim, é o elemento fundante do mundo dos homens, já que permite a transformação de um ente natural em um ente social, gerando um novo gênero, o gênero humano. Ou seja, “o simples ato do trabalho significa que o homem põe a si mesmo, se torna homem, e que, portanto, se realizou o salto para além do gênero mudo da animalidade” (LUKÁCS, 1981, p. 183). Surge com ele um gênero portador de uma consciência diferente daquela presente nos animais.

Trata-se de uma consciência diferente da consciência animal porque estabelece conscientemente uma finalidade e busca os meios de realizá-la. Isto é, os homens através do trabalho deixam sua condição natural de mudez e passam a responder diante das exigências da realidade vivida. Nessa relação, eles projetam na consciência a imagem da realidade de forma ideal, daí resultando um reflexo autônomo da realidade que, por não ter identidade com a realidade vivida, pode ser confrontado com ela. Esta análise que os homens fazem da realidade, quando com ela se confrontam, forma

uma síntese em suas consciências, possibilitando uma maior interação melhor com a realidade vivida, contribuindo para a reprodução da sociedade, pois permite articular presente, passado e futuro, formulando sempre novas perguntas e novas respostas, de modo que essa consciência não constitui um mero epifenômeno da natureza.

O significado decisivo do trabalho enquanto fundamento essencial do homem é que ao iniciar o processo de transformação da matéria natural ele já tinha idealmente o produto final em sua consciência. Nesse preciso sentido, Costa (2007) assevera que:

Pelo trabalho o homem, sem jamais perder a determinação natural da sua existência biológica, produz e desenvolve condições para a sua própria interação com o ambiente, edificando uma nova forma de ser, a sociedade, cujos momentos dinâmicos são a ferramenta e o processo de trabalho, a palavra e a proposição. Para que esse complexo processual e unitário possa se realizar, todos os seus momentos são objetivados no pensamento e assim tomados autônomos. Então a consciência elabora análises e sínteses das quais resulta uma nova posição teleológica que deverá servir de base para repetir, modificar ou mesmo plasmar por completo a posição teleológica que a precedeu (COSTA, 2007, p. 24-25).

Os homens se tornam diferentes dos outros animais a partir dessa novidade ontológica – apossaram-se do estatuto social promovido pelo trabalho –, como observaram Marx e Lukács. Diz Marx:

Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. [...] Pressupomos o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 1996a, p. 297-298).

O trabalho, assim, ao promover a interação entre teleologia e causalidade natural, fundamenta a sociabilidade humana criando uma nova esfera da vida: a do ser social. Através do trabalho os homens construíram sua história – isso porque o trabalho é o ato de transformar a matéria natural, processo através do qual os homens também transformam sua própria materialidade e sua individualidade. É a esse processo que Marx se refere ao dizer que

[...] o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo

com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 1996a, p. 297).

Para a realização do trabalho, os homens utilizam ou criam meios de trabalho. Os meios de trabalho são objetivações sociais e sua utilização indica o estágio de desenvolvimento econômico-social da sociedade, tanto em sua totalidade quanto em suas particularidades. A transformação da natureza, através dos meios de trabalho, possibilita aos indivíduos e grupos humanos a liberação e a dominação de forças e qualidades naturais adormecidas e, ao mesmo tempo, tais forças retroagem sobre eles, sujeitos da ação, transformando-os, desenvolvendo neles novas capacidades, novas habilidades e qualidades.

O pressuposto neste sentido é que, para viver, os homens tiveram de produzir a sua existência em resposta às suas necessidades – lembrando que sem a reprodução biológica não existiria humanidade possível, no entanto, com o afastamento das barreiras naturais a reprodução social torna-se o momento predominante do gênero humano. E assim, os indivíduos, a humanidade, tanto social quanto individualmente, criaram novas realidades, afastando relativamente a condição de ser da natureza e se tornando cada vez mais social. Em linhas gerais, significa que em sua função social o trabalho, *ad initio*, tem em si a possibilidade de produzir mais do que o indivíduo necessita para a sua sobrevivência imediata. Ele (o trabalho) remete sempre para além de si mesmo (necessária e continuamente), numa tendência imanente à socialização (afastamento das barreiras naturais). Esse processo de reprodução social implica mudanças internas e externas, em que singular e universal se articulam continuamente. O singular se constitui a partir de relações determinadas, nas quais as escolhas são socialmente postas – a individualidade é portadora de múltiplas determinações, o individual é sempre socialmente determinado.

Há uma interação recíproca entre o desenvolvimento individual e social: o desenvolvimento social interfere no desenvolvimento dos indivíduos e, igualmente, o desenvolvimento dos indivíduos tem sempre algum reflexo sobre o desenvolvimento social. Isto é, tal como as sociedades, os indivíduos são radicalmente históricos e sociais com necessidades vitais que devem ser supridas para a

continuidade de sua reprodução. Para tanto, criam socialmente as respostas necessárias à produção e reprodução social. Ou seja,

A relação do homem (indivíduos e sociedade) com a história está diretamente relacionada com o desenvolvimento de sua capacidade para fazer esta história. E como não há sociedade que possa se reproduzir sem garantir a sobrevivência biológica dos indivíduos que a compõem, a capacidade humana de fazer a história está diretamente relacionada com a capacidade social em se retirar da natureza os bens indispensáveis à reprodução social. Sendo breve, está diretamente relacionada ao desenvolvimento das forças produtivas (LESSA, 2005, p. 2).

Tais “bens”, necessários à reprodução social, são primeiramente o comer, o beber, a proteção contra as intempéries naturais e contra a natureza orgânica, propriamente dita. Para realizar tais necessidades, os homens transformam a matéria natural em bens úteis a suas vidas. A fonte primária da vida humana é, então, a própria natureza da qual os indivíduos retiram os meios para a sua subsistência. Entretanto, o processo de reprodução social não para por aí. Como o trabalho produz sempre o novo, as respostas dadas nas situações concretas da vida produzem novas necessidades e novas possibilidades.

O trabalho, portanto, como atividade que realiza a interação entre teleologia e causalidade natural é o fundamento da sociabilidade e da individuação humana como momentos articulados de um mesmo processo social, ou seja, é no trabalho que se encontra a gênese do ser social. Desta gênese se desdobra um processo histórico que é, articuladamente, o desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades. Dele derivam inúmeros outros complexos, possibilitando aos homens construir a sua própria história – mesmo que sejam também determinados por ela e pelas circunstâncias em que vivem –, pois reúne em si o processo de criação e autocriação, numa relação dialética. Assim, o trabalho é um processo singular e histórico, mas também compõe a totalidade social, e sua existência se articula à reprodução social. Com o trabalho surge o gênero humano, portador de uma consciência nova que projeta conscientemente o novo, tendo início o processo de humanização do homem enquanto procedimento histórico-social. Neste desenrolar do desenvolvimento do gênero não mais mudo, emerge o problema da alienação, conforme veremos em seguida.

3.2 Lukács e os caracteres da alienação

Para analisar o fenômeno da alienação em suas múltiplas

determinações, ou seja, para “examinar bem seu lugar no complexo total do ser social”, Lukács partiu da tese, já presente em Marx, de que o ser social é uma esfera particular da vida fundada no trabalho, uma esfera completamente nova, com processos que em tudo se diferenciam dos processos naturais. É essa tese que permite ao autor iniciar o texto considerando a alienação como “um fenômeno exclusivamente histórico-social, que se apresenta em determinada altura do desenvolvimento existente, e a partir desse momento assume na história formas sempre diferentes, cada vez mais claras”. Nessa assertiva, ele apresenta uma concepção de alienação em que “a sua constituição não tem nada a ver com uma *condition humaine* geral e tanto menos possui uma universalidade cósmica” (LUKÁCS, 1981, p. 1)⁶.

Toda essa afirmação inicial do autor é parte do seu argumento posterior que vai de encontro à “interpretação generalizada do problema que tem em Hegel raízes lógico-especulativas”, ou seja, contra a concepção que coloca em igualdade sujeito e objeto. Lukács, seguindo Marx, assume uma postura ontológico-materialista para demonstrar o quanto está equivocada essa concepção de Hegel. Diz ele:

a objetividade não é um produto posto pelo pensamento, mas algo ontologicamente primário, uma propriedade originária de todo o ser, inseparável do ser (que o correto pensamento não pode pensar separada) (LUKÁCS, 1981, p. 2).

Em tal concepção, a concretude do fenômeno da alienação, a existência real do seu ser, está no seu caráter objetivo, porque ela não pode ser mera expressão do pensamento, portanto, pura ideia, mas uma categoria objetiva do ser social – categoria no sentido de “forma de ser, determinação da existência”, no sentido posto por Marx. Vejamos como, ao seguir Marx, o próprio Lukács exprime esta concepção:

Somente sobre o fundamento desta restauração ideal do ser assim como é em si, como reflete e se exprime adequadamente no pensamento, torna-se possível caracterizar em termos ontológicos a alienação real enquanto processo real no ser social real e pôr com clareza a inversão idealista da concepção hegeliana. Marx descreve este antagonismo da seguinte maneira: “Isso que vale como

⁶ Para citações do capítulo da Alienação, utilizamos a tradução para o português de *Per l'ontologia dell'essere sociale* feita por Maria Norma Alcântara, anexa à sua tese de doutorado. A numeração das páginas segue essa tradução.

essência posta e que esconde a alienação não é que o ente humano se *objetive desumanamente* em oposição a si mesmo, mas, ao contrário, que ele se objetive *diferenciando-se e opondo-se* ao abstrato pensamento” (LUKÁCS, 1981, p. 3).

Portanto, a alienação é um fenômeno real que tem na objetividade a sua base real, ou seja, a alienação resulta e se expressa em relações sociais concretas como uma categoria exclusiva do ser social, não sendo um componente essencial da condição humana em geral, mas uma categoria objetiva que surge e se afirma historicamente em condições determinadas socialmente. Lukács revela assim “o ‘lugar’ ontológico da alienação” (LUKÁCS, 1981, p. 3), tendo como ponto de partida essas determinações gerais, coladas no pensamento de Marx. No entanto, ele avança identificando que a alienação age sobre os indivíduos, é um fenômeno intimamente ligado ao indivíduo, ainda que não proceda a ideia de que ele reduz a alienação ao plano individual e subjetivo.

Em toda a história da sociedade de classe, os indivíduos foram esmagados pela necessidade do crescimento da produção (do desenvolvimento econômico da sociedade). As classes dominantes acreditaram e fizeram crer que o desenvolvimento econômico traria consigo, automaticamente, o desenvolvimento da personalidade do homem, dos indivíduos em sua singularidade. Numa análise mais atenta das relações sociais, Lukács percebeu, seguindo Marx, que as coisas não são bem assim. Entre o desenvolvimento econômico-social e o desenvolvimento da personalidade existe, de acordo com o autor, uma “antítese dialética que se manifesta como alienação”. Diz ele: “o desenvolvimento das forças produtivas provoca diretamente um crescimento das capacidades humanas, mas pode, ao mesmo tempo e no mesmo processo, sacrificar os indivíduos (classes inteiras)” (LUKÁCS, 1981, p. 4). E acrescenta:

[...] o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar, etc., a personalidade do homem (LUKÁCS, 1981, p. 4).

Este processo descrito por Lukács carrega consigo uma aparente contradição. Como seria possível de um mesmo processo ocorrer o enriquecimento e a degradação? O autor mesmo concede a chave analítica para a compreensão da problemática aqui apresentada. Segundo ele, o processo de trabalho em sua complexidade tem em

si dois outros processos complexos: a objetivação e a exteriorização. Vamos, então, ver como em Marx está posta a questão, retomando a passagem tomada como referência por Lukács para a explicitação das duas categorias centrais do trabalho, objetivação e exteriorização. Em *O Capital*, Marx apresenta o trabalho, da seguinte forma:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. A aranha realiza operações que se parecem com as do tecelão, a abelha faz corar de vergonha muitos arquitetos ao construir os seus favos de cera. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo na sua cabeça antes de construí-lo na cera. No fim do processo de trabalho emerge um resultado já presente no início na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetiva uma mudança da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural, seu objetivo, que ele sabe que determina como lei a espécie e o modo de sua atividade, ao qual tem de subordinar a sua vontade (MARX *apud* LUKÁCS 1981, p. 18-19).

Significa que a atividade humana do trabalho realizada na interação homem/natureza é um processo ativo no qual se realiza a objetivação de novas realidades. Na objetivação, como já vimos anteriormente em Marx: “Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”. Isto é, pela objetivação não só o homem produz algo novo na natureza, mas exterioriza-se como ente humano objetiva e subjetivamente. Daí resulta um desenvolvimento histórico como indivíduo e como sociedade.

Lukács (1981, p. 5), então, ao tomar esse processo de trabalho em sua totalidade, cindiu-o “analiticamente” em “objetivação e exteriorização”. Tal cisão foi necessária para que ele pudesse demonstrar que existe no processo de trabalho uma retroação das objetivações sobre os indivíduos, à qual ele chama de exteriorização. No processo de objetivação as forças produtivas materiais, a riqueza econômico-social se desenvolve (a passos largos, sob a propriedade privada), tornando os homens cada vez mais especialistas em seus trabalhos, portanto, desenvolvendo também as capacidades individuais. No entanto, as contradições que emanam de uma produção amparada na propriedade privada dos meios de produção determinam o processo de exteriorização, no qual a interação do homem com a natureza (e do indivíduo com a sociedade) retroage de forma imperativa sobre os indivíduos, de forma a empobrecê-los espiritualmente, degradando cada vez mais suas personalidades. Vê-se que não existe contradição alguma na postulação do autor, tornando-se aqui ainda mais claro que, em sua gênese, encontra-se

na objetividade do processo de trabalho (objetivação/exteriorização) “o ‘lugar’ ontológico da alienação” (LUKÁCS, 1981, p. 3).

Objetivação e exteriorização têm outra diferença que Lukács faz questão de enfatizar. O ato de trabalho, segundo argumenta o autor, é dirigido “a uma transformação teleologicamente adequada do objeto do trabalho” (LUKÁCS, 1981, p. 5). No processo de transformação do objeto natural, na objetivação, o objeto adquire vida social, que mesmo conservando a marca do seu produtor, se torna independente dele. Dessa forma, “todo ato deste tipo é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização (*Entäusserung*) do sujeito humano” (LUKÁCS, 1981, p. 6). Objetivação e exteriorização parecem ser “dois aspectos do mesmo processo”, porém existe “algo a mais” (LUKÁCS, 1981, p. 6). No processo de objetivação os indivíduos devem subordinar sua vontade à lei natural do objeto (da natureza), adquirindo “as capacidades a ela necessárias” (que se diferencia de indivíduo a indivíduo, mas produz uma média social real). Já “do ponto de vista da exteriorização (*Entäusserung*), modos de comportamento completamente contrapostos” – também aqui é produzida uma média social, mas apenas em termos abstratos, uma vez que diz respeito à forma como os indivíduos se comportam diante de determinadas situações concretas (LUKÁCS, 1981, p. 6-7). Isso significa que a objetivação tende a homogeneizar os indivíduos enquanto a exteriorização tende a tornar os indivíduos cada vez mais diferentes. Diz Lukács:

Enquanto a objetivação é imperativa e claramente prescrita pela respectiva divisão do trabalho e, por conseguinte, desenvolve nos homens, por força das coisas, as capacidades a ela necessárias (naturalmente que nos referimos apenas a uma média exigida pela economia, na qual as diferenças individuais, também sob esse aspecto, jamais são canceladas completamente; contudo, isso não muda a substância da coisa), o efeito de retorno da exteriorização (*Entäusserung*) sobre os sujeitos do trabalho é por princípio diversificado (LUKÁCS, 1981, p. 6).

Lukács toma emprestado de Marx um exemplo para demonstrar como se dá na prática essa diversificação do efeito da exteriorização. Ele mostra que o jovem⁷ Marx de *Miséria da Filosofia* se deu conta de que o proletariado daquela época já havia se constituído numa classe contraposta conscientemente ao capital, “uma ‘classe para-

⁷ Vale lembrar que Lukács não cinde Marx entre jovem e maduro, como se fossem dois autores completamente diferentes. Contrariamente, ele percebe uma linha de continuidade evolutiva entre o Marx jovem e o maduro.

si-mesma”]; no entanto, diz Lukács (1981, p. 7), “tal resistência nunca envolveu toda a classe”. Isto é, como o efeito de retorno da exteriorização sobre a personalidade é diferente de indivíduo para indivíduo, o que impede a apreensão de uma média real, os indivíduos membros de uma classe se comportam diante de uma determinada situação também de maneira diferente. É o que afirma Lukács:

A gama que vai desde os heróis totalmente dedicados à luta de classes, até aqueles que surdamente se submetem, e talvez até os fura-greves, pode naturalmente ser apresentada em termos técnico-estatísticos, mas nunca se poderá tirar uma média real. Com efeito, teríamos uma soma e um reagrupamento sociais de pessoas que por este modo de exteriorizar-se individualmente no trabalho reagem no plano individual de maneira muito diversa e frequentemente oposta. O fato de que cada reação pessoal tenha a sua própria base social, pela qual é largamente determinada, não impede que existam essas diferenças individuais, e as suas consequências sociais, ao contrário, dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social etc.) (LUKÁCS, 1981, p. 7).

Como vimos, a exteriorização diz respeito diretamente ao plano individual, em que se tem um campo individual de manobras mais amplo que na objetivação, ou seja, “decisões alternativas que surgem” da exteriorização “são, no imediato, e antes de tudo, decisões individuais”, isso porque, como afirma Lukács (1981, p. 7), “a alienação é um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo” – sem perder de vista aqui sua tese de que a alienação tem uma base objetivo-material (e histórico-social) ineliminável.

Este último argumento de Lukács faz parte de outra assertiva sua, também colada em Marx, de que a história não é teleologicamente orientada, ou seja, os homens individuais fazem a história a partir de decisões alternativas individuais – e por isso a alienação é centrada no indivíduo – que se entrelaçam e formam uma média social geral, uma tendência histórico-genérica. Entretanto, Lukács também reconhece a força da imposição das objetivações na tomada de decisões alternativas, aquilo de que fala Marx (1978, p. 329): “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. Resgatando o argumento de Lukács:

As decisões alternativas que surgem daqui são, no imediato, e antes de tudo, decisões individuais. E, como tínhamos explicado antes, nós enxergamos no homem singular um polo real, ontológico, de cada processo social. Visto que, além disso, a alienação é um dos fenômenos mais nitidamente centrados no

indivíduo, é importante recordar novamente que também neste caso não se trata de uma “liberdade” individual abstrata a que, no outro polo, aquele da totalidade social, se contraponha uma “necessidade” igualmente abstrata, desta vez social, mas, ao invés, a alternativa é uma categoria ineliminável dos processos sociais. Mesmo quando o problema é se uma estrutura social no seu ulterior desenvolvimento possa conservar a peculiaridade alcançada até aquele momento ou venha a transmutar-se em alguma outra coisa, a transformação não se efetiva sem alternativas (LUKÁCS, 1981, p. 7).

O que indica que o desenvolvimento social é realizado a partir de nexos causais. Em cada decisão alternativa se tem presente uma causalidade social que forma laços até conformar-se em uma causalidade geral (sem excluir daqui as causalidades naturais que se colocam no decorrer do desenvolvimento social, sobretudo aquelas que devem ser resolvidas sob pena de ruína). Isso significa que, ao mesmo tempo que a história não é teleológica, o desenvolvimento social não se dá de forma linear, e sim com evoluções e involuções, ou seja, desigualmente, indicando que cada período histórico contém em si um campo de possibilidades muito diverso. Lukács chama a atenção para o fato de que as alternativas sociais e individuais têm estrutura interna diversificada. Diz ele:

Naturalmente isso não significa, de modo nenhum, que estas alternativas sociais tenham a mesma estrutura interna daquelas que para o indivíduo concernem à alienação (*Entfremdung*) e sua libertação. Para melhor compreender fenômenos como a alienação é absolutamente necessário ter sempre presente que, ainda que eles no imediato se manifestem em termos individuais, ainda que a decisão alternativa individual faça parte da sua essência, da sua dinâmica interna, o ser-precisamente-assim dessa dinâmica é um fato social, se bem que muito fortemente mediado por múltiplas inter-relações (LUKÁCS, 1981, p. 8).

Apesar das diferenças entre as alternativas sociais e individuais, existe um jogo dialético que permeia as duas. Isso quer dizer que toda alternativa social tem em sua base as alternativas individuais, pois toda alternativa individual, com algumas mediações, se converte em alternativa social, o que significa dizer que toda alternativa individual é mais ou menos condicionada por determinações sociais, objetivas.

A alienação, para Lukács, não é uma derivação mecânica da propriedade privada e suas consequências nefastas ao desenvolvimento social. A alienação é mesmo anterior à propriedade privada – apesar de não ser uma condição geral do homem –, e decorre de “um nível baixo ou atrasado do desenvolvimento da sociedade”. Contudo, é necessário ressaltar que a alienação ganha conteúdo diversificado a partir da propriedade privada, aquele

momento em que passa a existir um desenvolvimento acelerado das forças produtivas sociais, isto é, “o inquestionável progresso objetivo que ao mesmo tempo dá origem necessariamente à deformação da vida humana”. Os dois momentos “extremos do desenvolvimento social [...] estão presentes na história social da alienação” (LUKÁCS, 1981, p. 8). Pode-se inferir, portanto, que em todo desenvolvimento histórico, a partir da propriedade privada, desde aquela divisão do trabalho da escravidão clássica até nossos dias, a alienação é um produto social sempre presente. Este fato leva Lukács a afirmar que a alienação humana “tem objetivamente uma continuidade histórica” (LUKÁCS, 1981, p. 9).

É importante perceber a ênfase que Lukács coloca no fato de ser a alienação um fenômeno que incide diretamente sobre o indivíduo, mas ao mesmo tempo dispõe de uma base objetiva ineliminável. O fenômeno da alienação, como acontece em todas as relações do mundo objetivo, tem uma processualidade dialética, isto é, existem alienações que têm um caráter predominantemente subjetivo (um exemplo poderia ser a religiosa, que no plano pessoal, individual, pode ser superada, sem que com isso ela seja eliminada da sociedade – em *A Questão Judaica*, por exemplo, Marx aponta para essa questão quando diz que a emancipação política burguesa libertou a sociedade apenas formalmente da religião, mas que esta continua a ser um elemento importante na reprodução da propriedade privada, em sua forma moderna) e outras possuem um caráter predominantemente objetivo (como aquelas que se vinculam diretamente ao processo produtivo). Entretanto, mesmo as alienações mais subjetivas “se reenlaçam na continuidade objetiva somente nas suas, também decisivas, bases objetivas”. Com a ressalva de que as posições singulares “se relacionam a estes momentos somente no sentido mais objetivo, ao passo que no plano subjetivo e direto se relacionam à vida pessoal, ao imediato vivido dos homens singulares (*Einzelmenschen*) a cada vez em questão” (LUKÁCS, 1981, p. 9). Aqui o autor demonstra a relação entre indivíduo e sociedade, entre o homem singular e a universalidade social.

O que Lukács está enfatizando é que os homens são os verdadeiros demiurgos da história, ao mesmo tempo que são determinados pelas relações sociais que estabelecem entre si, ou seja, homem e sociedade vivem numa constante inter-relação dialética. Diz ele:

É comum, todavia, se cair em um erro oposto, o de absolutizar este traço da alienação – ainda que realmente presente no imediato e do qual não se necessite jamais prescindir –, transformando de tal modo um fenômeno

sempre delimitável socialmente com clareza e concretude em uma *condition humaine* universal e supra-histórica, onde, por exemplo, o homem se contrapõe à sociedade, o sujeito à objetividade, etc. Mas o homem fora da sociedade e a sociedade a prescindir do homem são abstrações vazias, com as quais se podem fazer joguetes lógicos, semânticos, etc., que em nada correspondem ao plano ontológico. Na realidade, até aquelas reações particulares, privadas de continuidade, por nós apenas descritas e que ignoram a história, são objetivamente, em última análise, de caráter social (LUKÁCS, 1981, p. 9).

Existe, conseqüentemente, uma relação de reciprocidade dialética entre o pessoal e o social, entretanto, as decisões pessoais, individuais, têm peso maior no que diz respeito às alienações que se manifestam através da ideologia – e tais decisões “se desenvolvem nas relações sociais concretas, são respostas a perguntas que delas emergem” (LUKÁCS, 1981, p. 10).

É importante frisar este caráter social da alienação, pois de maneira alguma tal fenômeno poderia existir fora da sociedade. Como bem observamos na citação acima, “o homem fora da sociedade e a sociedade a prescindir do homem são abstrações vazias”; sendo assim, a alienação jamais poderia existir fora da sociedade. Afinal, a alienação é um produto social, um fenômeno objetivo, que age objetivamente sobre os homens em sociedade. Lukács ainda faz outra ressalva:

A contradição dialética entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade, isto é, a alienação, não abrange, não obstante a sua relevância, a inteira totalidade do ser social do homem e, de outro lado, ela não se reduz (salvo nas deformações subjetivistas) a uma antítese abstrata entre subjetividade e objetividade, entre homem singular (*einselmensch*) e sociedade, entre individualidade e sociabilidade. Não há nenhum tipo de subjetividade que não seja social nas suas raízes e determinações sociais mais profundas. Isto demonstra de modo irrefutável a análise mais elementar do ser do homem, do trabalho e da práxis (LUKÁCS, 1981, p. 10).

A ressalva apontada por Lukács é relevante na medida em que deixa claro que a contradição dialética que gera a alienação não pode ser eternizada (sob o risco de se cancelar a própria possibilidade da superação das alienações) ou isolada do todo social (sob o risco de se render às “deformações subjetivistas”). Além do mais, o desenvolvimento da personalidade necessita de certo nível de desenvolvimento das capacidades individuais, por isso o autor aponta que nas comunidades primitivas existiam alienações, devido ao fato de os homens estarem muito próximos das barreiras naturais – claro que tais alienações não eram tão decisivas como se tornaram nas sociedades de classe.

Já dissemos que, para Lukács, o ser social é uma esfera peculiar da vida, completamente diferente das esferas inorgânica e orgânica. O trabalho é a categoria que medeia o salto dado pelos homens de uma forma de ser meramente orgânica para a forma de ser social. Este processo de tornar-se social não acontece na forma mitológica descrita por Moisés no livro de Gênesis, em que Deus simplesmente soprou fôlego de vida e Adão já emerge em sua forma social acabada. Tal processo remete à própria história; o tornar-se homem do homem, o afastamento das barreiras naturais, é um processo cotidiano de fazer-se historicamente. Neste processo,

[...] o salto que o transforma – embora em um longo período de tempo – de ente natural em ente social, desde o início se impõe com intensidade e extensão sempre maiores, na relação do homem singular com os fatos gerais (com a totalidade dos complexos existentes e com as leis que caracterizam estes processos), obviamente em paralelo com o desenvolvimento (LUKÁCS, 1981, p. 11-12).

Perceba-se aí que o autor mostra que na esfera do ser social, as individualidades – como insistimos em chamar a atenção ao longo deste texto – se movem de maneira diversa da totalidade social, ainda que exista entre elas uma interação dialética ineliminável. O autor chama atenção para o fato de que na natureza ocorre um processo análogo, já que também nessa esfera existe “diferença entre as leis do movimento das totalidades e os modos como se movem as individualidades (*Einzelheiten*)” (LUKÁCS, 1981, p. 12).

As decisões alternativas individuais existem e são necessárias para o momento da história. Mas pelo fato de a história não ser teleológica, as leis causais que regem “a totalidade dos complexos existentes e [...] as leis que caracterizam estes processos” determinam as posições teleológicas individuais (LUKÁCS, 1981, p. 11). Os homens criam, cada vez mais, “o próprio ambiente, uma vez que o ponto de partida de cada processo social é constituído por uma posição teleológica, por uma decisão alternativa”, o que por sua vez “deve mudar também a essência ontológica da necessidade que opera no plano geral” (LUKÁCS, 1981, p. 12). Isto é, através de decisões alternativas os homens respondem a uma necessidade, objetivando uma posição teleológica que gera uma nova necessidade e novas possibilidades de resposta, criando um ambiente sempre diferente.

As decisões alternativas partem de necessidades que operam de forma diferente na natureza e no ser social. Na natureza, a necessidade é caracterizada como uma causalidade dada, ou seja, “é sempre constituída pelo nexos ‘se... então’”, trazendo em si “certo

automatismo em relação aos objetos, às relações, aos processos etc.". No ser social, "a necessidade pode apenas provocar decisões alternativas [...], ela se apresenta como motivo de decisões 'sob pena de ruína'". Ainda que "as posições teleológicas" ponham em "movimento séries causais que se movem com uma necessidade análoga àquela dos processos naturais" (LUKÁCS, 1981, p. 12).

Nesse processo de responder aos problemas postos pela divisão do trabalho, o homem singular "vai cada vez mais se movendo no sentido do desenvolvimento da personalidade", transformando ao mesmo tempo e no mesmo processo "as relações sócio-dinâmicas entre necessidade econômica, entre necessidade sócio-geral e o decurso dos processos de vida cada vez mais individuais" (LUKÁCS, 1981, p. 12).

A economia, por exemplo, ao assumir um caráter cada vez mais social, na medida em que se aprofunda o afastamento das barreiras naturais "na troca orgânica da sociedade com a natureza", passa a assumir "o caráter de um sistema de leis, de um 'reino da necessidade'" – a necessidade econômica se impõe aos indivíduos, forçando-os a responder através das decisões alternativas, o que gera novas necessidades que devem ser também respondidas, formando assim um círculo vicioso. Tal processo "torna-se cada vez mais independente da vontade, das aspirações, etc., dos homens singulares (*Einzelmenschen*)" (LUKÁCS, 1981, p. 12-13). Por isso na economia moderna o capital tem total autonomia em relação aos microcosmos do sistema e, no geral, ele é incontrolável, no sentido de que controlá-lo significa destruí-lo, jamais gerenciá-lo, como muito bem mostra Mészáros em *Para Além do Capital*.

O fato é que, como já foi dito, os atos individuais não determinam de forma direta os processos econômicos no plano da totalidade social, mas isso não significa, de maneira alguma, que sejam "indiferentes do ponto de vista histórico-social" (LUKÁCS, 1981, p. 13). Essa formulação de Lukács pode parecer, para aqueles que fazem uma leitura mais rápida da obra, uma contradição, já que os homens são demiurgos de sua própria história. Entretanto, a aparência da contradição acaba quando observamos que o fazer da história pelos homens é condicionado por uma série de nexos causais que se desenvolvem como tendência histórico-genérica a partir do pôr teleológico singular. É aquilo que já dissemos anteriormente, resgatando as postulações de Marx e Lukács: os homens fazem a história, mas não a fazem como querem e sim em condições postas socialmente.

A alienação, portanto, é um fenômeno histórico-social intimamente relacionado ao desenvolvimento da objetividade social e da subjetividade individual. Isto é, a alienação é uma categoria social, pois objetividade e subjetividade são categorias sociais, mesmo com todos os problemas que envolvem a personalidade. É importante destacar aqui que Lukács chama atenção para o fato de que o fenômeno da alienação não é o único conflito social, mesmo que tenha importância muitas vezes decisiva para o desenvolvimento da sociedade. O importante é ter em mente que o processo de socialização dos homens, o afastamento das barreiras naturais, “é um produto não apenas do complexo processo de reprodução da sociedade, mas também e sempre da vida individual” (LUKÁCS, 1981, p. 13). Aqui se torna mais evidente o entrelaçamento entre indivíduo e sociedade. O fato de que estas duas categorias se desenvolvam contraditoriamente na sociedade de classe, gerando o fenômeno da alienação, não elimina o fato primeiro de existirem apenas articuladamente. O que significa dizer que o afastamento das barreiras naturais é também condicionado pelo desenvolvimento das individualidades.

Portanto, o fenômeno da alienação contribui para o desenvolvimento unilateral dos homens, pois o correto desenvolvimento humano é sempre omnilateral e abarca todos os aspectos da vida, individual e socialmente. Ou seja, a alienação não pode ser considerada como um fenômeno que envolve apenas a subjetividade em detrimento da objetividade, a razão em detrimento da sensibilidade, etc. Este fenômeno inclui todos os aspectos da vida e, exatamente por isso, a emancipação das alienações, a verdadeira e única emancipação humana, é aquela que engloba todos os aspectos da vida, incluindo os sentidos. Em suma: é uma emancipação que permita aos homens se desenvolverem omnilateralmente. A sensibilidade não pode ser perdida desse processo, pois, como diz Lukács:

A posição teleológica do processo de trabalho, a necessidade de que os êxitos do trabalho sejam antecipados no pensamento antes que ocorram, comporta uma transformação de todo o ser humano e, portanto, também da sua sensibilidade originária, surgida como fato biológico (LUKÁCS, 1981, p. 15).

Aqui retornamos exatamente para o “conflito de origem social entre desenvolvimento e alargamento das capacidades dos homens e o formar-se da sua personalidade”, uma vez que os sentidos surgem como fatos biológicos e se tornam sociais no salto dado pelo homem, e daí por diante não param de se tornar cada vez mais sociais e, ao mesmo tempo e no mesmo processo, se degradam a

ponto de não reconhecer a humanidade do outro com quem se relaciona.

É interessante notar que toda a formulação do autor sobre os sentidos não perde de vista o caráter biológico essencial. O que muda na relação dos sentidos humanos com a natureza não é que eles deixam de ser naturais. Ao contrário, eles mantêm sua essência natural, mas não mais recebem a influência natural de forma determinante, como acontece no mundo natural (com as plantas, por exemplo). Como o ser social é uma nova esfera da vida, são as relações sociais estabelecidas entre os homens que determinam como leis causais seu modo de ser – exatamente por isso o modo de conhecer a realidade social deve ter metodologias completamente diferentes das utilizadas para o conhecimento sobre os processos naturais.

Para Lukács, o desenvolvimento dos sentidos pode seguir (e é o que acontece nas sociedades de classe) aquela via de mão dupla que gera a alienação. Retomando Engels, ele mostra como para este os sentidos humanos são completamente diferentes dos sentidos encontrados nos animais. Diz ele:

Examinando tal desenvolvimento, Engels sublinha com clareza: “A águia vê muito mais distante do que o homem, mas o olho humano avista muito mais nas coisas do que o da águia. O cão tem narinas muito mais penetrantes que o homem, mas não distingue entre elas a centésima parte dos odores que para o homem são indicadores bem determinados de coisas diferentes. E o tato, que existe no macaco apenas em seu mais bruto estado inicial, só se desenvolveu com a formação da mão humana, através do trabalho” (LUKÁCS, 1981, p. 15).

O desenvolvimento das forças produtivas decorrente do desenvolvimento das capacidades individuais dos homens inevitavelmente desenvolve também os sentidos. Entretanto, tal desenvolvimento não é impenetrável para os processos sociais alienantes. Ao contrário, no processo de desenvolvimento dos sentidos não é inexistente “a possibilidade de que haja conflitos de sensações no âmbito da vida humana que lhes concernem” (LUKÁCS, 1981, p. 15). Neste sentido, é perfeito o resgate que Lukács faz de outra passagem de Marx, onde este afirma que

O resultado é que o homem (o trabalhador), se sente livre, enfim, somente nas suas funções bestiais, no comer, no beber e no sexo, tudo o mais no ter uma casa, na sua saúde corpórea, etc., e que nas suas funções humanas se sente apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano o bestial. O comer, o beber, o gerar, etc. são também, com efeito, simples funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do restante

âmbito da atividade humana e faz delas os fins últimos e únicos (MARX *apud* LUKÁCS, 1981, p. 16).

Aqui se percebe o quanto os processos alienantes desumanizam os homens – no sentido de barrar ou inverter o processo de socialização, de tornar-se homem do homem. No mesmo processo em que os homens vão se tornando cada vez mais sociais, com capacidades individuais sempre mais elevadas, convertendo seus sentidos mais biológicos em sentidos cada vez mais determinados pelos nexos causais da sociedade, ao mesmo tempo e no mesmo processo, estes homens jogam o peso determinante de suas vidas nas funções biológicas dos seus sentidos. Acrescenta Lukács sobre a citação acima de Marx:

A metáfora muito drástica – bestial – nem é usada aqui em termos meramente retóricos, nem é tomada em sentido literal. Corretamente entendida, ela designa, ao invés, com grande exatidão, o estado que provoca no homem determinadas alienações: o seu encontrar-se fora do complexo do ser-homem (do ser-social, do ser-personalidade) que se tornou possível no plano do gênero humano, que o estágio de incivilização daquele momento – incluindo-se, naturalmente, o desenvolvimento das capacidades, enquanto sua base – torna possível em linha de princípio (Lukács, 1981, p. 16).

Em suma, no processo de trabalho todo o ser do homem se transforma. Consequentemente, se o efeito de retorno da exteriorização sobre o indivíduo comportar a alienação, todos os aspectos da sua vida tornar-se-ão carregados de alienação, até mesmo os sentidos. Lukács resgata de Marx uma citação que aqui reproduzimos, pois apresenta de forma sintética o processo de socialização dos sentidos. Diz Marx:

A supressão da propriedade privada é, portanto, a completa emancipação de todos os sentidos humanos e de todas as qualidades humanas; mas é esta *emancipação* precisamente porque estes sentidos e qualidades tornaram-se *humanos*, seja subjetivamente seja objetivamente. O olho tornou-se olho *humano* do mesmo modo como o seu *objeto* tornou-se um objeto social, *humano*, do homem e para o homem. Os *sentidos*, portanto, tornaram-se imediatamente teóricos na sua prática. Eles se relacionam, sim, à *coisa* por amor da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *objetivo-humano* consigo mesmo e com o homem e vice-versa. A necessidade ou a satisfação perdeu sua característica *egoísta*, e a natureza perdeu a sua pura *utilidade* desde o momento em que o útil tornou-se útil *humano* (MARX, *apud* LUKÁCS, 1981, p. 14).

A possibilidade de superar a alienação supõe a supressão da propriedade privada e a constituição de uma sociedade emancipada,

até porque os sentidos humanos podem efetivamente tornar-se sociais na relação do homem consigo mesmo e com a sociedade, vencendo o princípio do ter e o caráter egoísta na satisfação das necessidades humanas.

3.3 O racismo como alienação

A alienação, como vimos, é um fenômeno histórico-social – que emerge no contexto do processo de desenvolvimento da sociedade – e atua sobre indivíduos e sociedade, bloqueando o desenvolvimento dos indivíduos no mesmo nível do crescimento das forças produtivas. Portanto, é a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas e desenvolvimento das individualidades humano-sociais expressa na exploração do homem pelo homem. Pelo fato de ser um fenômeno exclusivamente social, assume formas diferenciadas nesse processo de desenvolvimento societário. A alienação manifesta-se em termos objetivos e subjetivos, aliás, trata-se de um fenômeno objetivo oriundo da base produtiva que atua sobre a subjetividade. Aí ganha sentido a afirmação de Marx anteriormente referida, quando diz que o trabalhador

se sente livre, enfim, somente nas suas funções bestiais, no comer, no beber e no sexo, tudo o mais no ter uma casa, na sua saúde corpórea, etc., e que nas suas funções humanas se sente apenas mais um animal (MARX, *apud* LUKÁCS, 1981, p. 16).

O homem alienado de si, impedido de desenvolver suas potenciais capacidades humanas justamente na sua atividade mais fundamental, o trabalho, não pode libertar-se, pois é simples instrumento de produção no trabalho alienado e assim se sente como mero animal, e não como homem pleno realizando-se em sua atividade. Portanto, não consegue desenvolver-se como personalidade autêntica em nível igual ao das forças produtivas que se realizam a partir de sua atividade.

A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismos ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social. Acompanhando as indicações de Lukács, podemos dizer que a alienação tem origem justamente no escravismo, pois a escravidão antiga é a primeira forma de exploração do homem pelo homem. Lukács (1981, p. 11) diz que: “Em certo

sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquele da escravidão), é também a história da alienação humana”. Nessa esteira, Alcântara afirma:

Para Lukács, esta situação aparece manifesta na primeira grande alienação objetiva presente no ser social, a escravidão. No momento em que os inimigos feitos prisioneiros deixam de ser massacrados ou mesmo devorados e são transformados em escravos, este fato caracteriza obviamente um progresso, porém, portador de uma contradição que, embora extremamente bárbara, é naquele momento necessária e inevitável para o progresso então possível, pois, para se desenvolver, as forças produtivas necessitam da escravidão em massa. No capitalismo, o progresso aparece com uma intensidade até então desconhecida, mas a contraditoriedade não desaparece, nem mesmo se atenua; após importantes transformações econômicas, assume um caráter qualitativamente diverso, e com ela novas formas de alienação enquanto uma “força extremamente matizada, que esmaga a personalidade dos homens, por assim dizer, por todos os lados” (ALCÂNTARA, 2005, p. 801).

A escravidão tornou-se necessária ao desenvolvimento social, revelando-se uma contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento de grupos inteiros de indivíduos, cujo corpo é apropriado como qualquer objeto e incorporado ao processo produtivo como *condição natural e inorgânica* da reprodução social. Essa necessidade da exploração mediante o desenvolvimento vai se impor também mais tarde:

E até a escravidão em massa das plantações, das minas etc., torna-se necessária com o desenvolvimento das forças produtivas, com o surgimento – sobre a base da pólis – de entidades sociais mais amplas, embora sendo extremamente bárbara é, no quadro de tal contradição geral, algo inevitável para o progresso então possível. Se no capitalismo esta progressividade se manifesta de maneira mais direta que nas formações precedentes, isto deriva de razões econômicas das quais falamos muitas vezes. Isto não significa naturalmente que a contraditoriedade desapareça, nem mesmo que seja atenuada. Ela simplesmente, após importantes transformações econômicas, assume um caráter qualitativamente diverso (Lukács, 1981, p. 220).

O desenvolvimento econômico-social constitui o impulso do processo contraditório da alienação de escravos desde as primeiras formas até o capitalismo. O caráter de necessidade para o desenvolvimento econômico não atenua em nada a barbaridade que o acompanha na alienação de grupos inteiros de indivíduos submetidos à alienação entre eles e o gênero do qual fazem parte. Alienados socialmente, os negros sofrem toda forma de exploração e de preconceitos manifestos até a atualidade como o resultado da

disseminação das ideias das classes dominantes.

Sob outro ângulo, a alienação é um fenômeno ligado ao processo de trabalho, processo cindido categorialmente por Lukács em objetivação e exteriorização. No processo de trabalho, como vimos, os indivíduos transformam a natureza a partir de uma prévia-ideação para produzir – ou extrair da própria natureza – um bem útil à sua necessidade. Ao transformar a natureza dando origem a algo novo – ou extraíndo da natureza algo por ela produzido –, os indivíduos também se transformam. Neste processo, os indivíduos objetivam uma nova riqueza social que se torna autônoma em relação a eles; ao passo que se exteriorizam, retendo conhecimentos sobre a natureza e sobre sua própria individualidade – isto é, adquirindo novas qualidades e capacidades –, desenvolvem assim suas personalidades. Com isso abre-se a possibilidade do enriquecimento dos indivíduos também no sentido de suas capacidades e habilidades em múltiplos sentidos, inclusive de aspectos relativos à sensibilidade musical, artística etc.

Acontece que nas sociedades de classe, a riqueza produzida socialmente é apropriada privadamente, no mais amplo sentido, e a educação dos sentidos só se efetiva em termos elevados para uma parcela da sociedade, enquanto outra parcela é cerceada desse acesso ao desenvolvimento das capacidades pela própria condição de classe. Tal acesso não poderia ser dado aos escravos, especialmente das colônias, e estes se encontram impossibilitados de ter acesso à riqueza intelectual e artística. Certamente desenvolvem meios de expressar estes aspectos de sua singularidade, mas não pelas condições objetivas dadas.

A apropriação privada não se realiza pelo consentimento daqueles que produzem a riqueza no sentido de satisfazer os caprichos dos que a concentram em suas mãos. Isto é, em toda a história da sociedade de classe a riqueza só pode ser apropriada a partir da criação de complexos sociais nos quais se manifestem a violência física e psicológica da classe social expropriadora sobre os produtores expropriados. Aí terão função importante os complexos sociais ideológicos, alguns com relativa autonomia em relação à base econômica.

Desta forma, portanto, a apropriação privada da riqueza socialmente produzida na modernidade só se realizou com a formação de Estados imperiais dedicados à expansão territorial, aos saques e à escravização dos inimigos. Essa contradição entre produção coletiva da riqueza social e a apropriação violenta e

privada desta possibilita outra contradição no desenvolvimento social: entre o desenvolvimento das capacidades individuais – promovido pelo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e pela especialização do trabalhador – e o desenvolvimento da personalidade humana. Como bem disse Lukács, a contradição entre produção coletiva e apropriação individual gera um descompasso social na exteriorização, pois o desenvolvimento das capacidades individuais não mais provocará o desenvolvimento da personalidade dos homens. Ao contrário, esse desenvolvimento será, ele mesmo, um entrave ao desenvolvimento da personalidade.

Lukács ressalta também que este fenômeno social e histórico assume formas sempre novas e condicionadas ao modo como os homens produzem seus meios de produção e de subsistência. Ou seja, em cada formação social a alienação se manifesta de uma maneira, podendo inclusive assumir variadas formas em uma mesma formação societária. No caso da acumulação primitiva e do capitalismo, por exemplo, a formação e a reprodução do capital conduzem a alienações diversas que chegam a atingir todos os setores da atividade humana (economia, ética, política, cultura etc.).

A esse respeito Lukács afirma que:

[...] também as alienações podem ter, em diferentes fases, formas e conteúdos bastante diversos. O que importa é tão somente que a antítese de fundo entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade esteja na base de seus vários modos de se apresentar. E isto é o que ocorre em todos os fenômenos da alienação, em especial quando a produção é mais desenvolvida (LUKÁCS, 1981, p. 5).

Essa diversidade de formas assumidas pela alienação em cada formação societária foi demonstrada claramente por Lukács ao falar do racismo como forma ideológica. Ele afirma que Gobineau inaugura a teoria racista moderna, ainda que carregue em seu discurso um sentimento feudal intrínseco. Entre Gobineau, Chamberlain e Rosenberg existe uma linha de continuidade, mas as determinações de suas teorias, de suas alienações raciais, são condicionadas pelo tempo histórico em que viveram, isto é, pelas contradições materiais que emanam da objetividade social. Esclarece Lukács:

Estas diferenças não são puramente pessoais, mas se acham historicamente condicionadas. A moderna demagogia social nasce imperialista. Suas primeiras formas – primitivas e passageiras – são o antisemitismo à Stöcker, na Alemanha (desde 1878), e o boulangérismo na França (1886-89); desenvolve-se ainda mais um pouco na propaganda antisemita cristã-social de Lueger

na Áustria, que influencia diretamente Hitler nos anos da sua juventude. Depois da Primeira Guerra Mundial imperialista, já não se retirará da ordem do dia esta demagogia social. O movimento hitleriano será, simplesmente, sua variante mais desenvolvida, mais carente de escrúpulos e mais coroada pelo sucesso (LUKÁCS, 1958, p. 544, tradução nossa).

A forma da alienação racial modificou-se, neste período descrito por Lukács, em relação àquela, já analisada por nós, existente durante a hegemonia do Estado Absolutista, no período de acumulação primitiva de capitais, em que a escravidão moderna organicamente integrada ao capitalismo comercial possibilitou uma verdadeira caça à população negra da África. Entretanto, existe entre as duas expressões de racismo uma linha de continuidade: divide-se a humanidade em raças diferenciadas, para em seguida hierarquizá-las. Nos dois casos vemos que o Europeu branco é posto como uma raça pura e, por isso, superior em relação ao judeu, ao negro ou a qualquer outra etnia que não se assemelhe ao ariano.

Esse caráter da alienação mostra-se consoante àquela determinação de Marx e Engels – que Lukács toma por base para cindir analiticamente o trabalho em objetivação e exteriorização – de que a objetividade social rege a subjetividade dos indivíduos. Isto é, as contradições do período de transição para o capitalismo geraram uma alienação cuja forma incidia diretamente sobre o negro, mas tinha um caráter político de nostalgia em relação ao feudalismo; enquanto as contradições do período imperialista do capitalismo monopolista geraram um racismo que incidiu diretamente sobre todos aqueles que não são brancos “arianos”. Além disso, essa exteriorização alienada provoca comportamentos diferenciados ligados a uma mesma determinação da base material de produção do período em questão. Ou seja,

O fato de que cada reação pessoal tenha a sua própria base social, pela qual é largamente determinada, não impede que existam essas diferenças individuais e as suas consequências sociais; ao *contrário*, dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social, etc.). [...] As decisões alternativas que surgem daqui são, no imediato, e antes de tudo, decisões individuais. [...] a alienação é um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo (LUKÁCS, 1981, p. 7).

Talvez por isso, entre os africanos escravizados no Brasil existiam aqueles que estabeleceram várias formas de resistência – como a fuga para quilombos, assassinatos de feitores e senhores, incêndio de plantações e fazendas, assassinato de animais nas charqueadas, suicídio, entre outros – e aqueles que se subordinaram ao sistema,

até mesmo (quando de posse da liberdade) comprando escravos e se contrapondo àqueles que resistiam à escravização. Isso mostra como no interior de uma classe – e os escravos formavam uma classe, já que produziam a riqueza material da sociedade – houve os que resistiram como puderam à acumulação primitiva de capitais – e posteriormente ao sistema do capital – e aqueles outros que, de maneira contraposta, assumem para si a demanda do senhor de escravos, do patronato, “vestindo a camisa” do engenho, da mina, da charqueada, ou da empresa, e reagindo negativamente às ações de sua própria classe.

Isso explica também o fato de, por exemplo, Hegel ter produzido uma filosofia científica amparada no humanismo, no historicismo e na razão dialética, e em algumas ocasiões – no trato do caráter africano, por exemplo – haver abandonado tais categorias para discursar demagogicamente em nome de uma falsa cientificidade ideologicamente condizente com o pensamento burguês da época.

Contudo, o fato de a alienação ter em sua base a decisão alternativa individual não elimina a outra questão, pois, como afirma Lukács (1981, p. 8), “o ser-precisamente-assim de sua dinâmica é um fato social, se bem que muito fortemente mediado por múltiplas inter-relações”. A alienação tem, como diz o autor, em sua base uma forte articulação entre a objetividade social e a subjetividade individual. Esta base da alienação é, também, a mesma que age no desenvolvimento (ou na regressão) da personalidade.

As contradições imanentes da objetividade social se entrelaçam à subjetividade individual, deformando os sentidos humanos. Exatamente por isso os defensores do sistema de metabolismo social do capital, dos primórdios do capitalismo, veem como uma condição humana geral nos africanos negros o não desenvolvimento da personalidade. Esse agir alienadamente diante dos africanos comporta também alienação. Isto é, à medida que a burguesia comercial dos tempos da escravidão agia alienadamente para com os negros, caçados na África e trazidos em horrendos navios negreiros – onde grande quantidade de homens, mulheres e crianças não conseguia sobreviver – para as Américas e Antilhas, vai ficando mais claro o estado de alienação vivido por eles mesmos, significando que tanto os burgueses quanto os africanos experimentavam um determinado nível de aviltamento de suas personalidades – ainda que com um conforto social maior para os burgueses, pela apropriação privada que faziam da riqueza social produzida.

Os escravos negros das Américas e Antilhas eram vistos pela

filosofia burguesa, o que se espalhou para o restante da sociedade, através da ideologia, como um exemplar do “homem natural em seu estado completamente selvagem e indomado” – como já observamos nos apontamentos de Hegel sobre o caráter africano. Lukács chama a atenção para o fato de que

[...] o homem alienado tem de conservar, também na alienação, a sua generidade (*Gattungsmässigkeit*) em si; o proprietário dos escravos e o escravo, o marido e a mulher, no sentido dos antigos já são categorias sociais e, por isso, também na alienação mais extrema estão muito acima do mero ser-natural da humanização inicial. [...] Aquilo que ao homem alienado estava oculto não é, pois, simplesmente o ser-homem social, a pertinência à sociabilidade do gênero humano; embora a definição do escravo como *instrumento vocal* mantenha no plano da terminologia jurídica a tal privação, o escravo também permanece objetivamente, em-si, um ente social, um exemplar do gênero humano (LUKÁCS, 1981, p. 20).

O indivíduo alienante e alienado mantém, portanto, ao nível mais elevado da alienação racial, as suas características humanas. Isto é, o negro e o judeu não deixaram de ser participantes do gênero humano por conta do racismo pseudocientífico do Absolutismo ou do racismo reacionário do nazismo. Das suas consciências não foi arrancada essa humanização, mas as contradições imperantes na objetividade – a alienação racial propriamente dita – obscurecem a humanidade do outro em sua consciência.

O racismo enquanto expressão ideológica da alienação operada a partir da base material de produção se apresenta para cada indivíduo de forma diferente, mediante sua posição de classe, por ser um fenômeno que atua incisivamente sobre as consciências como um fenômeno universal. Isto é, o racismo aparece como uma deformação ideológica da autoimagem do homem – deformação esta integrada organicamente ao processo de luta de classe instaurado no plano econômico, nas relações de trabalho. Por isso o escravo deveria sempre ser o não-branco, o não-ariano.

Portanto, tanto o indivíduo branco da classe dominante quanto o não branco da classe dominada apresentam, do ponto de vista objetivo e subjetivo, os influxos da alienação racial. Entretanto, a comodidade do indivíduo da classe dominante se revela no fato de que sua autoalienação é condição necessária para a manutenção do seu *status quo*, de sua condição de classe. Sua autoalienação é potência para o seu domínio político-econômico no processo de luta de classes.

É exatamente esse influxo da alienação racial sobre as consciências

individuais que permite a Lukács afirmar que a alienação pode ser superada individualmente. Entretanto, o autor ressalva que por vezes o libertar-se de uma forma de alienação traz consigo a ativação, ou o aprofundamento, de outros tipos de alienação. Isso porque existe uma forte e ineliminável conexão entre as posições teleológicas individuais e a materialidade das relações econômicas de produção. Ou seja, o fato de o indivíduo ter em-si e para-si a potencialidade de erradicar uma determinada forma de alienação não leva automaticamente à erradicação da essência da alienação operada nas relações produtivas. O contrário também é verdadeiro, pois a revolução socialista não levará mecanicamente ao fim das alienações, ainda que carregue em si a potencialidade para tal.

Esta ineliminável conectividade entre indivíduo e sociedade forma, segundo Lukács, uma síntese: a personalidade. A sociedade, a totalidade das relações sociais, impele o indivíduo a responder, sob pena de ruína, aos problemas da vida cotidiana. Na base de cada resposta está uma decisão alternativa, sempre individual, que nada mais é que a síntese pessoal de tendências divergentes do desenvolvimento social. A personalidade, portanto, é composta pelo princípio da diversidade e fortemente mediada pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Desta forma, sem modificar a estrutura das relações materiais de produção não se pode superar a essência da alienação; ao contrário, pode conduzir a alienações *sui generis* – por exemplo, a tendência do racismo norte-americano que tem influenciado fortemente o movimento negro brasileiro, a saber: o aparecimento e o aprofundamento do ódio racial dos negros em relação aos brancos.

O fato de a alienação ser um fenômeno universal, que influi em todos os indivíduos e em todos os complexos sociais, não significa, com bem disse Lukács, que ela seja

[...] uma categoria geral ou, tanto menos, supra-histórica, antropológica. A alienação tem sempre caráter histórico-social, em cada formação e em cada período vem *ex novo* colocada em movimento pelas forças sociais realmente operantes. Isto, obviamente, não entra em contradição com a continuidade histórica, a qual, todavia, se apresenta sempre em termos concretos, contraditoriamente desiguais: a superação no plano econômico de uma situação social alienada produz muito frequentemente uma nova forma de alienação que supera aquela precedente e ante a qual os velhos experimentados remédios se mostram impotentes (LUKÁCS, 1981, p. 25).

Claro que a alienação é um obstáculo ao surgimento da consciência para-si e pode se tornar tão radical ao ponto de criar

grandes barreiras à sua “resistência ideológica individual”, mas a potência para esta tendência não se apaga efetivamente do indivíduo enquanto generidade em-si (LUKÁCS, 1981, p. 26). Esse traço geral da alienação, apreendido por Lukács, explica por que ainda hoje afro-brasileiros de pele escura resistem a se auto-caracterizar como negros. Tal fato mostra claramente a auto-alienação, pois o não identificar-se com os negros revela que o “ser negro” para eles se identifica, ainda, com o “ser inferior”. São os efeitos ideológicos da escravização e da inferiorização do negro operando sobre suas consciências, demonstrando sua autoalienação e a alienação que emana da sociedade.

A alienação – a sua essência condutora – e também as suas formas particulares de expressão atuam na vida cotidiana, de forma sempre plural, como arma ideológica para o enfrentamento dos conflitos sociais. A necessidade de acumulação ampliada de recursos para a implementação da grande indústria e, desta forma, para a consolidação das relações capitalistas de produção de forma global, fez emergir o racismo como solução aos conflitos sociais gerados com a escravização do produtor da riqueza social nas Américas e nas Antilhas.

A manutenção do racismo depois da abolição da escravidão se explica pelo fato de que, na luta cotidiana pela preservação do seu *status quo*, a burguesia não consegue alçar-se para além da personalidade particular, pelo fato de que ela não consegue enxergar para além da aparência do fenômeno racial. Como solução, o multiculturalismo tem sido a sua grande arma, pois ainda que apresente em seu conteúdo o combate ao racismo, tal combate se apresenta em sua forma fenomênica, no campo da cidadania.

Como já vimos em Marx, o desenvolvimento da indústria capitalista teve como motor a colonização das Américas e Antilhas, mais ainda, a escravização dos africanos negros neste processo. Segundo Lukács:

Tudo isso vem demonstrar que o produto do trabalho é preponderantemente indiferente à alienação. No processo de trabalho de um altíssimo grau de alienação podem sobressair produtos de extrema utilidade social, o que coloca às claras precisamente tal neutralidade (LUKÁCS, 1981, p. 34).

Exatamente por essa característica do trabalho é possível o desenvolvimento das capacidades individuais do trabalhador e da sociedade, do ponto de vista objetivo material. Ao passo que, no que diz respeito à personalidade dos indivíduos, da ética e da moral

societárias, há uma paralisação, ou mesmo um retrocesso.

Lukács, seguindo Marx, apreendeu do movimento contraditório da sociedade uma característica fundamental: a exteriorização não pode ser eliminada de nenhuma posição teleológica – nem mesmo do trabalho escravo, ainda que aqui exista uma tendência no sentido de uma exteriorização desumanizada. E o fenômeno da alienação atua exatamente no sentido de bloquear a “exteriorização do sujeito não-mais-particular” (LUKÁCS, 1981, p. 39).

A alienação é um fenômeno tão ligado à base material de produção que, como vimos, o indivíduo pode se libertar de algumas de suas formas ideológicas sem, contudo, alterar em nada a essência da alienação ligada à base material de produção. Isto porque, como assevera o autor, hoje “as alienações mais importantes têm estreita ligação com as atuais relações de exploração” (LUKÁCS, 1981, p. 42-43).

A luta antirracista, portanto, deve ser integrada à luta contra todas as formas de alienação, uma vez que do combate restrito à alienação racial surgem alienações *sui generis*. Entre elas, citamos o ódio de negros contra brancos, do qual falamos, e o princípio das políticas afirmativas, que acaba por confirmar certa desigualdade racial existente entre negros e brancos, em seu direcionamento dado pelo multiculturalismo.

A política afirmativa, apesar de ser uma aparente conquista da população negra, além de se amparar nessa suposta desigualdade racial existente entre negros e brancos, não tem contribuído de fato para a erradicação do racismo existente; antes, tem contribuído para reforçar o racismo, para recolocar na cena ideológica a falsa inferioridade dos negros em relação aos brancos. Entretanto, um dos avanços da política afirmativa é o reconhecimento do Estado e da sociedade de que a harmonia racial existente no Brasil não passa de um mito construído para atenuar os conflitos de classe na década de 1930, por Gilberto Freyre, a pedido do presidente Vargas. Hoje a sociedade brasileira e o Estado reconhecem que, apesar de ser diferente do existente na África do Sul e nos Estados Unidos, o racismo à brasileira tem sufocado o desenvolvimento da personalidade dos afro-brasileiros.

Desta forma, a política afirmativa tal como é postulada pelo multiculturalismo tem princípio idêntico ao da ideologia racista: inferioriza o negro e naturaliza essa sua condição. Este é o papel das ideologias da classe dominante, que, segundo Lukács (1981, p. 49), estão “interessadas em fixar nas psicologias as alienações como

‘dadas por natureza’”.

A superação da alienação é caracterizada pelo autor da seguinte forma:

[...] primeiro, toda alienação é um fenômeno que tem fundamento sócio-econômico e, sem uma clara mudança da estrutura econômica, nenhuma ação individual é capaz de mudar nada de essencial em tais fundamentos. Segundo, toda alienação, embora nascendo sobre esta base é, todavia, antes de tudo um fenômeno ideológico, cujos efeitos restringem de tantos lados e tão solidamente cada indivíduo investido dela, que a superação subjetiva pode ter lugar na prática somente como ato do próprio indivíduo. [...] O ato individual, que olha a si mesmo, é, portanto, a premissa inevitável para que haja uma superação real (e não só verbal) de qualquer alienação, de qualquer indivíduo na sua relação com o ser social. Terceiro, [...] no ser social existem somente alienações concretas. [...] É evidente que todas as formas de alienação operantes em um dado período são em definitivo baseadas na mesma estrutura econômica da sociedade. Por isso, a sua superação objetiva pode – não: deve – ser realizada mediante a passagem a uma nova formação ou a um período estruturalmente diverso da mesma formação (LUKÁCS, 1981, p. 49-50).

De outra forma, permanece que a superação individual da alienação leva diretamente a outras alienações. A alienação, como se percebe, é, para Lukács, dinâmica e integrada a um complexo: a relação entre o indivíduo e a sociedade. E segue:

Aquilo que agora é o conteúdo da vida do indivíduo, isto é, a convicção (que pode ser uma simples sensação ou uma vaga ideia) da realidade da genericidade para-si, é ainda a arma mais eficaz contra a alienação que está disponível para ele. São essas lutas, o seu progredir e regredir, que constituem o modo de ser da alienação. A sua imediata estaticidade é apenas uma aparência (LUKÁCS, 1981, p. 53).

Portanto, a luta contra a alienação racial deve ser integrada à luta geral contra a essência da alienação que opera na sociabilidade do capital; mais ainda, deve ser uma luta contra o conteúdo movente dessa sociabilidade: a propriedade privada dos meios de produção. Isto é, a luta contra o racismo deve ser também, sob pena de ruína, a luta contra a exploração do homem pelo homem – contra a propriedade privada, a divisão de classe, o Estado e a família monogâmica.



Considerações Finais

Estamos convencidos de que não é possível compreender o racismo sem se apropriar minimamente do ser social como complexo de complexos, com a interação entre estes complexos e a relação estabelecida entre o complexo social total e sua base fundante, o trabalho. Exatamente por isso partimos da apreensão do ser social como uma forma de ser inteiramente nova, fruto da ruptura com o mero ser orgânico, sem, contudo, abandonar completamente a sua naturalidade. Como vimos, esta nova esfera de ser é articulada como complexo de complexos, uma identidade de identidade e de não identidade, o gênero humano que superou o mero ser da espécie. Tal compreensão toma o trabalho como o elemento que possibilitou a ruptura, o salto ontológico feito pelo gênero humano, que tem na consciência deste novo ser o polo regente na interação com a natureza.

A consciência humana é polo regente no processo de trabalho, mas ela também é, antes de tudo, determinada pela objetividade social. Esta determinação é basilar, pois ao passo que os homens transformam a natureza que os rodeia, transformam também sua própria natureza. Em sua relação com a natureza, os homens tiveram de dar respostas sempre novas às novas perguntas que emergiam do seu desenvolvimento social. Neste percurso, a exteriorização como ato pelo qual o homem se reconhece naquilo que produziu é momento fundante da individualidade humana, que se desumanizou, pois as respostas que os homens deram em face de suas necessidades na produção e na reprodução de suas vidas corresponderam a contradições profundas no desenvolvimento social.

A escravização do seu semelhante foi uma das respostas encontradas pelos homens no desenrolar da história. E como o

trabalho não é o único complexo do ser do homem, logo surgiram as mais variadas justificações para a apropriação individual da riqueza social – ideológicas, políticas, culturais etc. Aqueles que detiveram o poder buscaram nos mitos, na religião, na xenofobia e na política as justificativas mais variadas para aquele estado de coisas.

Ao passo que a sociedade se desenvolvia, as justificativas deveriam ser mais complexas, mais surpreendentemente irracionais. Da Antiguidade clássica ao feudalismo, imperaram as justificações ideológicas (mito, religião) e políticas (anexações territoriais, defesa, etc.). Na ruptura com o feudalismo, os homens buscaram compreender como a sociedade funcionava, fundando a ciência e conduzindo o homem ao centro das questões. Ao questionar as explicações supersticiosas, fundadas na religiosidade que marcou a Idade Média, os novos filósofos e cientistas puderam apreender o homem como demiurgo de sua própria história.

Tais “intelectuais” não conseguiram, entretanto, compreender aquelas diretrizes básicas que determinavam a socialidade do homem e o diferiam da pura natureza orgânica. As confusões feitas entre o indivíduo e a natureza possibilitaram o surgimento de uma nova justificação para a apropriação individual da riqueza produzida socialmente. O racismo surge exatamente com esta finalidade: justificar a escravidão, isto é, a apropriação privada da riqueza social produzida pelos escravos africanos.

A subjetividade do negro africano foi cerceada em seu desenvolvimento mais amplo, e ele acabou sendo tomado como um simples objeto da produção, semelhante a um cavalo que auxiliava na extração dos minérios preciosos dos primeiros tempos da colonização espanhola na América. Para os filósofos e cientistas europeus, a razão era o traço característico da evolução humana, e ela estava marcada pela astúcia, pela dominação, pela hegemonia comercial. Desta forma, enquanto a Europa seguia dominando o mundo, eles se sentiam mais convictos em mostrar a incivilidade dos outros povos e a inferioridade destes em relação a eles.

Todo esse processo, porém, não ocorreu por vontade subjetiva dos filósofos e cientistas da burguesia. Como a consciência humana é profundamente determinada pela objetividade social, tais contradições que emergiam condicionavam de forma idêntica a exteriorização da burguesia. Isso criou alienações que impediam os homens de apreender a realidade em sua essência, daí não compreenderem o negro como um ser organicamente social.

O racismo cumpriu, e continua a cumprir, o papel das ideologias

que intervêm nos conflitos sociais, no intuito de repor a ordem – e o fundamento da ordem é o conformar-se dos trabalhadores, escravos ou livres, com a apropriação privada da riqueza que produzem e da transformação deles em mercadorias. Foi e é utilizado, neste sentido, como instrumento da burguesia na luta de classe. Ou seja, o racismo enquanto alienação racial se manifesta como uma exteriorização desumanizada e conduzida pela ideologia burguesa mais reacionária.

O racismo moderno imposto sobre os negros teve como solo histórico-ontológico o Absolutismo (no campo político) e o trabalho escravo das colônias (no econômico), ambos integrados organicamente ao capital comercial como fundamento da acumulação primitiva de capitais que possibilitou a consolidação do sistema de metabolismo social do capital em sua forma capitalista. Mas o racismo foi também utilizado pela filosofia burguesa mais reacionária já vista até hoje: a que deu base ideológica ao nazi-fascismo. Esse racismo, que teve como alvo os não-arianos, foi fruto da fase imperialista do capitalismo manipulatório.

A luta antirracista começou a ser organizada de forma integrada às outras lutas contra a sociabilidade capitalista a partir do final da Segunda Guerra Mundial. Entretanto, o multiculturalismo desferiu duro golpe em tal integração, apontando para lutas cada vez mais isoladas e que não tivessem no centro, ou na periferia, de suas preocupações o sistema social que produzira e aprofundava o racismo.

As políticas afirmativas surgem, no contexto do multiculturalismo, como uma tentativa de humanizar o capitalismo: busca-se a integração dos negros nos processos democráticos e econômicos da sociedade, sem que isso possibilite alguma mudança estrutural. Tais políticas, por mais avanços concretos que tragam a alguns negros, jamais irão representar um avanço concreto para o conjunto da população negra; ao contrário, servem para reforçar o racismo existente na sociedade e para aprofundar as desigualdades de classe.

Se a questão da alienação racial remete diretamente, como vimos, à questão da unidade do gênero humano, a destruição do racismo, enquanto ideologia burguesa, só pode ser efetivada com a emancipação da humanidade como gênero para si. Enquanto essa revolução política com alma social não se efetiva, os negros tentam sobreviver de cota em cota, numa sociedade racista, individualista e alienada.



Referências Bibliográficas

ALCÂNTARA, Maria Norma. *A Alienação na Ontologia de Lukács*. Tese de Doutorado, UFRJ, 2005.

BOUNICORE, Augusto C. “Reflexões sobre o marxismo e a questão racial”. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 51, agosto 2005. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/051/51buonicore.htm>>. Acesso em: 15 out. 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. O estruturalismo e a miséria da razão. 2ª ed. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. *Indivíduo e sociedade*: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. Maceió, EDUFAL, 2007.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *O jogo das diferenças*: o multiculturalismo e seus contextos. – 4ª ed. – Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

IANNI, Octávio. *Escravidão e racismo*. São Paulo, HUCITEC, 1978. (Coleção Estudos Brasileiros).

_____. *A Dialética das Relações Raciais*. São Paulo, Estudos Avançados, v. 18, nº 50, p. 21-30, 2004.

LESSA, Sergio. Trabalho e História. In *Trabalho, educação e formação humana*. Edufal, 2005, p. 83-100.

_____. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 1ª ed. São Paulo, Cortez, 2007. Vol. 1. 359 p.

_____. *Abaixo a família monogâmica*. Maceió, S/D, 69 p.

LUKÁCS, Georg. *El Asalto a la Razón*: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*. In *Temas de Ciências Humanas* nº 4. Tr. C. N. Coutinho, São Paulo, Ciências Humanas, 1978.

_____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Tr. de Alberto Scarponi. Roma, Riuniti, 1981.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tr. Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo, Boitempo, 2010.

MAESTRI, Mário. *O escravismo no Brasil*. São Paulo, Atual, 1994. (Discutindo a história do Brasil).

MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo, Contexto, 2009.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, vol. I, tomo I. Os Economistas, São Paulo, Nova Cultural, 1996a.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, vol. I, tomo II. Os Economistas, São Paulo, Nova Cultural, 1996b.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Tr. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Vol. 1 – Feuerbach: A Oposição entre as Concepções Materialista e Idealista. São Paulo, Martin Claret, 2005 (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, 192).

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Boitempo, 2008.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007.

SANTOS, Gisele Aparecida dos. *A invenção do "ser negro": um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo, Educ/Fapesp; Rio de Janeiro, Pallas, 2005.

SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e o combate ao racismo nas Américas*. Brasília, Ministério da Educação, Unesco, 2005. (Coleção Educação Para Todos; vol. 5).

VIANA, Nildo. Capitalismo e Racismo. In *Capitalismo e Questão Racial*. Cleito Pereira e Nildo Viana (Orgs.). Rio de Janeiro, Corifeu, 2009.