

## Notas teóricas e metodológicas acerca da questão racial brasileira: contribuições moureanas e lukacsianas para uma crítica em construção

Patrick Leonardo da Silva de Oliveira<sup>1</sup>

Jaime Ernesto Winter Hughes León<sup>2</sup>

### Resumo

Este artigo realiza uma aproximação teórica e metodológica para o tratamento crítico da questão racial brasileira, a partir do historiador e sociólogo Clóvis Moura e do filósofo húngaro György Lukács. Busca-se desenvolver a dialética da práxis negra moureana com a articulação metodológica de Lukács, chegando até uma crítica estética demonstrativa da união dialética entre ambas. Nossa hipótese é que a problemática da raça no Brasil detém lastro na própria dinâmica interna das leis capitalistas. A partir desta reflexão, faz-se uma análise sobre a estética dos Racionais MC's como articulação orgânica da classe trabalhadora acerca do racismo brasileiro, a partir de sua autoatividade cotidiana. Conclui-se que a resolução do método e teoria analisada contribui significativamente para redirecionar a compreensão da questão racial brasileira, na medida em que disponibiliza elementos econômicos e extraeconômicos a par de seu ar organicamente reflexivo.

Palavras-chave: Racismo; Clóvis Moura; György Lukács; teoria; metodologia.

### Introdução

Este artigo busca apresentar uma aproximação, em perspectiva teórica e metodológica, acerca da questão racial brasileira. Nossa principal hipótese é de que a problemática da raça no Brasil detém lastro na própria dinâmica interna das leis capitalistas, vide a coalização positiva ao capital do tráfico negreiro com as medidas racistas posteriores<sup>3</sup>. Isto é, em outros termos, entender a racialização como produto dialético das contradições capitalistas e, por outro lado, afirmar que a gênese da questão racial incide a partir da gênese da “questão social” (GONÇALVES, 2018). Logo, um exercício duplamente imbricado com as legalidades capitalistas, a par de suas contradições, como o valor de uso e o valor.

Porém, sob essa hipótese muito se pode articular historicamente, baseando-se em elementos e teorias consolidadas. O que se pretende neste trabalho, no entanto, mais do que impor mero criticismo acadêmico, ou seja, interpelar dados e histórias acerca da questão racial, deseja-se enquadrar a questão do método e da teoria, como concreto pensado da reprodução contínua do concreto real, ao problema da questão racial brasileira. Especificamente, procura-se interpelar as críticas de Clóvis Moura e de György Lukács, dois autores aparentemente distintos na abordagem de escrita, para alçar possíveis contribuições acerca das múltiplas determinações que compõem as particularidades nacionais e, como um sinônimo, a questão racial em si. Pensamos que essa abordagem de controvérsias (CURTY *et. al.*,

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IE-UFRJ) e Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS-UFRJ).

<sup>2</sup> Professor do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IE-UFRJ).

<sup>3</sup> Pensamos aqui na prioridade ontológica do econômico, posto no imperativo da escravidão para a expansão do capital, diante da racialização e da identidade entre raça e negro. Ver Williams ([1944] 2012) e Lukács ([1954] 2020, p. 577-621).

2021) entre os autores escolhidos contribui para elucidar óticas das dimensões objetivas e subjetivas da questão racial, dadas a partir do elo metodológico da dialética entre singular, particular e universal.

Por um lado, antevendo a problemática da ideologia e da política acerca da questão racial, em especial as controvérsias sobre a amplitude (ou ausência dela) do espaço democrático-burguês diante de corpos negros, busca-se ressaltar os conteúdos de caráter ontologicamente predominante, como a própria dimensão econômica. Por outro lado, nesse sentido, advertimos que há uma múltipla ordem de determinações reflexivas que preenchem o lugar ideológico e político subalternizado de negros e negras, mesmo sem entrar nesses temas. Isto porque, como demonstraremos, a própria explicitação das condições de ser e existir do “ser negro”, em especial em solo nacional, correspondem às questões contraditórias da sociedade capitalista, em universal, e da brasileira, em particular, seja nos aspectos econômicos ou estéticos, por exemplo. Os escritos teóricos e estéticos de Lukács, conforme sintetiza biograficamente Farias (2021), aglutinam positivamente feitos críticos acerca da questão racial ainda válidos, por mais que distantes da dimensão particular brasileira. Lukács indicou corretamente o feixe reflexivo entre ciência, método, ciclos econômicos, raça e política, ao tratar sobre o governo nazista em *A destruição da razão*. Filosoficamente, em outros termos, delimitou a dialética entre objetividade e subjetividade. Nesse sentido, ao analisar o Brasil e sua questão racial, ganha luz a obra moureana.

Este artigo está dividido em duas seções, além desta introdução e da conclusão. Na primeira seção, buscou-se delimitar o arcabouço teórico moureano a partir do terreno ontológico lukacsiano e, claramente, marxista, grifando o teor dialético entre as determinações econômicas e extraeconômicas. A segunda seção está dividida em duas subseções que, de maneira geral, procura assentar os reflexos imbricados da questão racial como gênese da “questão social” brasileira<sup>4</sup> a par de seus condicionantes e condicionados culturais. Em especial, para preencher um espaço prático no argumento, apontamos a interpretação do Brasil dos Racionais MC’s como síntese das vicissitudes racistas e contraditórias que enlaçam a questão racial brasileira. As considerações finais abreviam as principais conclusões do artigo, a partir de seu caráter de notas teóricas e metodológicas como enquadro focal principal.

## **1. A dialética radical e a práxis negra na formação econômico-social brasileira**

Existe uma prioridade ontológica da produção capitalista para com a escravidão moderna, em especial no que tange ao desenvolvimento do próprio mercado mundial e a articulação ideológica da raça (e do racismo) como instrumento de dominação de classe (MOURA, 1994), posta propriamente pelas relações de violência extraeconômicas que estavam situadas nos tons do genocídio e do racismo

---

<sup>4</sup> Com isso não queremos reduzir o escopo da “questão social” brasileira, e sim realçar que há um alinhamento direto e preponderante entre a questão racial e a “questão social” nacional. Por isso, vale ressaltar, que entendemos a questão racial como complexo unitário organicamente múltiplo e diverso, que engloba o desenvolvimento capitalista em terreno mundial, as disposições de classe, a racialização e as medidas pseudocientíficas do racismo, as atitudes éticas e morais dos intelectuais na difusão (ou supressão) da dicotomia metafísica das raças etc. É uma unidade lastreada no todo social.

em prol da produção de valor para o centro capitalista. Por esse parecer, de maneira alguma, pode-se inferir mecanicamente que nos limites nacionais existiria alguma tendência escatológica, finalística, posta de fora para dentro, isto é, que a inserção subalterna dos países colonizados já indicaria uma teleologia histórica fundamentada na dependência econômica. Em tons fúnebres da história real, pelo contrário, a história mostra que as interconexões econômicas e extraeconômicas internas se colocaram de maneira muito mais múltipla e diversa do que qualquer epopeia lógico-determinista.

Por um lado, a inserção subalternizada no mercado mundial coloca a aberta necessidade dessas economias nacionais buscarem mecanismos de compensação, propriamente nos termos de mais-valor e de medidas extraeconômicas, como a manutenção do domínio político nacional. Nesse sentido, por esse viés interpretativo, nota-se como a dominação antinacional e antidemocrática na América Latina é soma engendradora da dinâmica vil e hipostasiada das elites escravistas (IANNI, 1988). Em distintos termos, estamos apontando inicialmente o caráter dinâmico que de antemão pretende expurgar a visão economicista de certos leitores, sobretudo postos no abismo mecânico stalinista. Há, necessariamente, uma preponderância ontológica do econômico, mas de maneira alguma essa legalidade ontológica é posta em circuito de fatos ontológicos, pois “a lei só se realiza no fato” e “o fato recebe determinações e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na interseção das interações” (LUKÁCS, [1984] 2018, p. 338), pondo unicamente que a lei do valor, por exemplo, enquanto lei mais geral das relações capitalistas, gerida e articulada no meio social, só detém efetividade real nas realizações individuais, nos atos singulares, em suas opções dependentes das mediações particulares e da legalidade do todo.

Portanto, não se pode inferir sequer um palmo de crítica, tampouco algum diagnóstico a priori, do desenvolvimento das relações pátrias a partir da inserção subalternizada no mercado mundial como esclarecimento científico plenamente maduro. Por certo, para continuarmos com advertências de teor metodológico, pode-se indicar tendências inatas à própria gênese das legalidades comuns, isto é, por exemplo, inferir com razão que as contradições da forma-mercadoria e a operacionalidade social do valor expele, desde a sua antinomia mais básica entre valor e valor de uso, as possibilidades de crises que conectam complexos reflexivamente condicionados, como a política, o direito, a ética e a cultura, propriamente colocados em cenário mundial pela própria tendência autônoma e global do valor. Isto é, afinal, uma razoável abstração, mas ainda não capaz de reproduzir a dinâmica real do concreto real como concreto pensado esclarecido cientificamente. É uma posição válida, mas não é pretexto algum para transposição mecânica da tendência geral como tendência nacional.

Isto é, portanto, o indicativo de que elaborações hipostasiadas dentro de termos pretensamente universalistas, ou seja, vazios academicistas que levam para vazios teóricos-metodológicos, não são úteis para uma crítica marxista do racismo se “morrer na praia”, que não progride além das antinomias mais genéricas e caminha em solo mais concreto, direcionando corretamente o solo revolucionário,

que necessariamente pressupõe as categorias universais. Essa interação, em verdade, resguarda lastro na própria intercambialidade conceitual dentro da história da filosofia e de parte da tradição marxista, como os escritos do jovem Lukács<sup>5</sup>. Para nós, o que importa até aqui é não reproduzir falsos-dogmas ou falsas-antinomias calcadas em solo estritamente lógico-gnosiológico, ou seja, entender que o cerne se encontra na (difícil) identificação entre os elementos universais, particulares e singulares, de modo que suas “posições” são organicamente “não-posições”, no sentido lógico, dado o caráter de reflexão entre si, como bem apontou o próprio Lukács maduro. E, como assinalou Chasin ([1995] 2009), essa dialeticidade apenas se revela diante da investigação abstrativa, jamais de modo especulativo. Nesta seção, por nosso turno, como cerne para uma crítica verdadeiramente antirracista, buscamos indicar as diretrizes mais essenciais do ponto de vista dialético entre relações econômicas e extraeconômicas.

Nesse ritmo, para o historiador comunista Clóvis Moura ([1959] 2020a), no Brasil escravista as relações sociais estavam situadas ao redor e a partir das particularidades de um modo de produção escravista totalmente proposto e vinculado ao mercado mundial<sup>6</sup>, ou seja, ao desenho organizacional do capitalismo, enquanto gênese do próprio processo de escravidão nos termos raciais e racistas, de maneira que sua articulação prática e ideológica se pôs em torno da violência extraeconômica como elemento fundamental para a sistematização do trabalho escravo. Pensamos aqui principalmente na racialização como cerne do aparato ideológico racista e dos complexos de desumanização que vivem como complexos de subjetivação alienadamente desumanizantes e desumanizados, reflexionados nas práticas culturais, estéticas e religiosas etc. Isto é, uma existência social alinhada preponderantemente pela interposição ontológica do econômico, mas que somente existia pela correlação dialética com a colocação factual da coerção extraeconômica: uma gênese organicamente dúplice, articulada pela e através das inter-relações no mercado mundial da forma-valor. E nesse êxito civilizatório germina as nuances da questão racial: o africano escravizado, despossuído de seu próprio ser e corpo, projetava a mercadoria em si, representando a forma mais intocável de propriedade privada no empreendimento colonial, que nem o Estado poderia intervir, pois, por um lado, essa mercadoria humana era o sustento sensível do excedente enviado para fora e, por outro, essa relação de subordinação total do escravo aos elementos senhoriais assentava o escravagista como elo central da supressão interna, satisfazendo o molde parasitário do Império e pondo o capitalista agrário sob jugo inglês (MOURA, [1994] 2020b).

Em outros tons, logo, se o desenvolvimento não-clássico de economias nacionais capitalistas incide através da coerção extraeconômica externa (MIRANDA, 2018), a azada relação de mantimento dessa forma de ser é saturada por uma coerção extraeconômica interna, posta para a sistematização

---

<sup>5</sup> Ver Lukács (1978), Chasin ([1995] 2009, p. 139-219) e Farias (2021, p. 324-332).

<sup>6</sup> Gorender ([1978] 2016a) situa esse modo de produção como historicamente novo, pois sua finalidade era oposta ao “escravismo patriarcal”, nos termos do historiador, dado que o primeiro existia subsumido aos interesses materiais do mercado mundial, das relações do valor, e o segundo estava posto em uma relação de consumo.

prática do trabalho escravizado, como único motor possível para a acumulação de capital e ainda a dominação de classe posta internamente (MOURA, [1959] 2020a). Esse movimento é desigualmente posto diante de outras economias nacionais agredidas pela coação extraeconômica externa, indicando, como palavreamos, a urgência de não desprender elaborações axiomáticas acerca das relações mais gerais em solos nacionais. Isto é, as relações sociais estadunidenses enquanto coloniais não são (nem poderiam ser) parâmetros para o caso brasileiro, por exemplo. Porém, seguindo a razoabilidade dentro do espaço de abstração depurativa, existe um lastro igualmente combinado com esse âmbito desigual no desenvolvimento posto em termos mundiais, especificamente pela legalidade mundial do valor. Para isso, pode-se pensar na superexploração da força de trabalho e assinalar o caráter do pensamento e ação políticos postos sempre em matizes da conformação subalternizada das classes dominantes no cenário internacional, situando mecanismos de compensação de dentro para fora, ou seja, executando-os pela manutenção desumana dos privilégios (FERNANDES, [1975] 2020; QUIJANO, 2005).

No caso brasileiro, a Independência apareceu como possível rearranjo socioeconômico, pois simulou o adiantamento de uma “ética capitalista” das elites, criada a partir da difusão dos preceitos do liberalismo político e da própria dinâmica radical da luta de classes no período (MOURA, [1994] 2020b). O pensamento liberal no Brasil só tinha razão de ser e agir a partir das tensões da dinâmica da luta de classes em prol dos interesses das oligarquias, seja no âmbito conservador (conservação do estado de coisas colonial) ou progressistas (pensa-se nos intelectuais brancos tutelando a hegemonia abolicionista). Depois, inclusive, a razão de ser do liberalismo no círculo estamental dos “senhores” situou a ação política mais hábil e objetiva em relação aos problemas acerca da substitutibilidade dos ex-escravizados em troca de imigrantes, isto é, o dilema de como armar uma “nação” sobre os ombros dos negros e, ao mesmo tempo, substituí-los pelo imigrante assalariado (MOURA, [1977] 2021).

O arranjo parasitário do poder se transmutou como modo aparentemente universal e moderno através de um Estado nacional e seu aparato jurídico. Se a questão aparece como modernização para além da dependência colonial, na prática o implante de um Estado nacional independente constituía a única via pela qual se poderia romper relativamente com o bloqueio à autonomia e à autorrealização dos estamentos senhoriais. Essa posição é vastamente reafirmada pela relação extraeconômica de uma “forma jurídica embrionária” (TELES, 2022) existente durante o escravismo colonial, dado que os proprietários de escravos utilizam o direito positivo, epidermizado pelo Estado nacional, para situar o amadurecimento da transição para as relações de trabalho propriamente capitalistas e a formação do mercado interno. Isto é, novamente, a dialeticidade entre relações econômicas e extraeconômicas, pois as tensões no comércio mundial, especificamente postas nas relações entre países centrais como Inglaterra e Holanda, determinaram (sempre relativamente) as medidas extraeconômicas acentuadas

no âmbito político, jurídico e racial, colocadas sobretudo nos tons da ampliação da segregação interna e da dependência externa, como uma “dupla articulação dependente” (FERNANDES, [1975] 2020).

O movimento das elites senhoriais não assimilou, portanto, um “pensamento nacional” capaz de se situar politicamente como burguês e, tampouco, como democrata. A inserção sociopsicológica e política do domínio do Estado armou a forma reificada da “nação”, pois, a partir dessa modernização arcaica, “a tutela estamental acabou sendo socialmente definida como uma sorte de equivalente histórico do ‘despotismo esclarecido’ e a única via [política] pela qual a sociedade brasileira poderia compartilhar com segurança os avanços do ‘progresso’” (FERNANDES, [1975] 2020, p. 79). Em outros tons, a fajuta modernização colonial serviu como dissimulação do conteúdo arcaico dessa mesma ordem social colonial em relação ao “moderno” Estado nacional. Esse Estado nasce e se desenvolve como reificação putrificada, pois sua abstrata face “moderna” colide diretamente com a substância arcaica da ordem colonial mantida na ordem republicana. Em uma frase, “a sociedade civil não era tão somente o palco em que se movimentava o senhor-cidadão. Ela era literalmente, para ele, a ‘sociedade’ e a ‘nação’” (FERNANDES, [1975] 2020, p. 56). O caráter golpista e autoritário das classes dominantes brasileiras, como a tradição conservadora do país, detém base na ausência de devir do escravista como homem alienado prostrado em seu solo parasitário (MOURA, 1983; IANNI, 1988).

Todavia, até o momento, não elaboramos em si o papel acerca do “ser negro” em sua dinâmica coisal da produção escravista, ou seja, ainda não investigamos a importância (e preponderância) das relações econômicas escravistas. Como o econômico detém uma prioridade ontológica sobre as outras formas, dialeticamente pode-se entender que a totalidade social que o econômico se situa realmente irá mexer no extraeconômico, mas sempre de modo desigual e reflexivo, em termos políticos, como vimos até aqui, culturais e estéticos, que veremos na seção seguinte. Mas, de todo modo, segue-se uma dinâmica de repetições, vicissitudes e negações reflexivas, construídas e constituídas entre si.

Para Moura ([1994] 2020b), a distinção dessa reflexão entre o econômico e o extraeconômico, em solo nacional, reside quando a totalidade social colonial brasileira deteve o “ser negro” como o “fator de dinamização da sociedade” em um “*devir* social e histórico [que] estava [...] perspectivado intuitiva e fragmentariamente, mas de qualquer forma *intuído*, pelo quilombola (MOURA, [1959] 2020a, p. 391 e 396, grifos do autor). Para o autor, os negros escravizados compuseram uma dialética radical sistêmica diante da contradição nuclear imposta pela dinâmica do estatuto colonial: a luta de classes entre os escravizados, enquanto mercadorias em si, e os proprietários de terras e escravizados, lacaios do capital europeu (MOURA, [1994] 2020b). Isto é, uma determinação extraeconômica posta a partir da relação econômica subalternizada, nos moldes do mercado mundial. Esse palanque radical, pela figura do quilombola rebelde, engendrou, por um lado, a prostração da totalidade colonial, nos

termos da desumanização sistêmica da racialização, e, por outro, a resistência escravista, concebendo mais do que uma busca por liberdade, e sim uma procura para voltar a ser Ser.

Por isso, o conteúdo de classes no Brasil, uma vez dada a particularidade de a produção estar posta nos termos da escravidão, realiza-se pela rivalidade do quilombola, como ente ativo e dinâmico do cotidiano colonial (MOURA, [1959] 2020a). Em oposição explícita às interpretações culturalistas dominantes, Moura ([1988] 2019) indica que o problema está colocado dentro da dinâmica da luta de classes situada desde o processo de produção da vida como momento preponderante do ser social: o “ser negro” escravizado, em sua atitude radical, pôs nu a dialética da coisa, pois revelou a dimensão ontológica da produção para o ser social, dado que para retomar sua liberdade humanizada precisava-se situar produtivamente em tons distintos, especificamente díspares do arranjo produtivo posto para o comércio mundial (MOURA, [1959] 2020a). Por outro lado, ainda em solo ontológico, a dinâmica da luta de classes entre escravizados e proprietários preencheu o lugar de dínamo para o equilíbrio (ou propriamente sua ausência) da totalidade colonial como um todo, ou seja, dentro do período do escravismo pleno (1550-1850) o “ser negro” e sua luta contínua esteve diretamente adverso ao ápice do sistema colonial, uma vez que este estava posto mundialmente dentro do maior período comercial (MOURA, [1994] 2020b). Para Moura ([1959] 2020a), ressalta-se que essa dinâmica se deu tanto no momento de auge do sistema colonial quanto no período de declínio (no escravismo tardio), em que o ideário (e prática) de modernização conservadora estava colocado no conjunto geral (mundial) dos mecanismos de compensação calcados em medidas extraeconômicas que vimos, como a conservação dos privilégios político-sociais sob o aumento da exploração desumanizante.

Assumindo a objetivação coisal do negro nesse complexo real, assumimos o devir histórico do escravizado nesse período, isto é, nota-se a importância da mediação particular do *Outro* diante de uma desumanização posta especificamente para o lucro. Isto é, retomar essa perspectiva é ir contra as posturas culturalistas, que obliteram o cerne vil e desumanizante, e vigorar o caráter dinâmico do escravizado, expurgando elaborações irreais acerca de suposta passividade ou pouca importância da dialética radical colonial. Em termos metodológicos, expurga certo empirismo historicista, que avista não muito além da entidade produtiva negra, desconstruindo os alicerces extraeconômicos e, através do vazio teórico-metodológico, elimina do concreto pensado a verdadeira reprodução e, mais difícil e importante, a real dialética entre as diversas determinações do concreto real historicamente situado.

Como uma controvérsia nesse sentido, podemos indicar que Gorender ([1990] 2016b, p. 52), ao apontar uma “dicotomia abstrata” em Clóvis Moura, não nos pareceu entender que a perspectiva moureana tão-somente indica que a importância fundamental dos escravizados rebeldes (quilombolas fugidos, em especial), como dínamos centrais diante da violência senhorial, reside na preponderância ontológica das relações sociais de produção. Ou seja, o “escravo adaptado” (GORENDER, [1990]

2016b, p. 52) não significava (e não podia significar) perigo estrutural para o sistema colonial, porque estava ajustado individualmente às relações sociais desumanas, ainda que de maneira rebelde, e por isso não afetava a indispensável manutenção dos elos extraeconômicos como subsídios de existência para o elo econômico: os próprios negros sob a égide escravista, ou seja, a própria racialização vívida através e para a realização das mercadorias: é o invólucro capitalista responsável pela vil racialidade.

Procurando um economicismo determinista ao invés da compreensão da totalidade nos termos sociopsicológicos (extraeconômicos) situados em relação ao protagonismo do econômico, Gorender ([1990] 2016b, p. 169) indica que Clóvis Moura “se extremou no simplismo com que expõe o modo de produção escravista no Brasil sob o prisma da resistência dos rebeldes, fazendo caso omissivo das explicações segundo o materialismo histórico”. Parece-nos uma controvérsia real posta distintamente entre os autores, em termos mecânicos e dialéticos, porque Gorender agencia em Moura uma destreza economicista que não há nas relações particulares nacionais, uma vez que as elaborações moureanas acerca da resistência radical dos escravizados se colocam sempre como rito metodológico marxista que nota a interpelação sociopsicológica dos negros, especificamente nos termos da racialização e do complexo político antidemocrático, dados no plano do “desvio existencial” desumanizante em relação à prioridade do econômico, tanto para o desenvolvimento de resistências localizadas, como Palmares, quanto para a afirmação tímida (que assimila a ordem) ou a negação passiva do trabalho compulsório. Pressupor que Moura não seguiu os códigos marxianos (sem sabermos o que se entenda por isso), do “materialismo histórico-dialético” como uma pretensa doutrina mística, é dizer tacitamente que Marx poderia conjecturar, de maneira futurística, as determinações sociais reflexivas entre o universalismo capitalista sob as particularidades nacionais (aqui, brasileiras). Seria como entender a renda da terra no Brasil à luz da renda da terra inglesa como exemplo fidedigno, e não como lição histórica do modo de produção capitalista em seu desenvolvimento clássico.

Percebe-se que, para o negro, a identidade entre “questão nacional” e luta de classes se revela como elo inexorável de negação, porque a “questão nacional” do negro apenas aparece como mundo estranhado pela desarticulação de seu modo de existir, ou seja, de suas relações de produção, de sua cultura, de seus afetos, desejos e credos. Para o negro escravizado, a luta de classes se expressava na destituição do mundo colonial em que seu Ser era deposto como coisa, possibilitando a retomada de sua humanidade e modo de existir. Em si e para si, portanto, o quilombo representou metodicamente o espaço de epidermização do estado de coisas rebelde e a negação constante instaurada pelo negro quilombola (PROCÓPIO, 2017). Esse movimento, Moura (2001) rotulou como quilombagem, como expressão do protesto radical negro. Por um lado, ora, ao invés de simplismo abstrato, há rigor perante o objeto, uma vez que a rebeldia é situada dentro de seus próprios contornos de classe e raça. Assim, por outro lado, não há nenhuma forma de populismo rebelde e hipostasiado na análise moureana.



Logo, em terreno psicossocial, concebia o “reencontro do homem consigo mesmo” (MOURA, [1977] 2021, p. 198), ou, em termos fanonianos, a possibilidade de desalienação do “ser negro”. Em termos democráticos, assim como a Revolução Haitiana e a Comuna de Paris, os quilombos elevaram a democracia burguesa para o seu nível prático, organizando-se entre si diante da luta desumana dos colonizadores. O quilombo é o anfiteatro revolucionário deste país. Por isso que, diferentemente do “escravo adaptado”, “assimilado” ou o “passivo”, o negro rebelde representou o ente dinamizador da dialética radical da totalidade colonial brasileira, de maneira que através de sua práxis revolucionária, epidermizada nos quilombos, sobretudo no Quilombo dos Palmares, serviu como motor qualitativo das contradições de classes internas da colônia, enquanto um estado de perturbação permanente para os “senhores” (MOURA, [1959] 2020a).

Essa relação é explicitada no processo de quilombagem, mesclando as relações econômicas e extraeconômicas em movimento reflexivo e uno, explicitando a necessidade de articular a resistência quilombola e a conseqüente contrarresistência dos bandeirantes. Em Palmares, por exemplo, Ganga Zumba, o líder palmarino antes de Zumbi, perdeu a cabeça quando vacilou em uma aliança concessiva com os colonizadores. Zumbi, por seu turno, ganhou o poder quando degolou Zumba pela sua incauta subserviência adaptada e passiva (MOURA, [1987] 2020c). Foi assim que Palmares se manteve como Palmares, como maior quilombo do Brasil e como maior inimigo efetivo do sistema colonial. Foi pela sua radicalidade consecutiva. Por isso, sem medir nem avaliar considerações, mas já alocando ênfase em algo notório, é preciosamente cômico os bem-postos personagens teatrais da atualidade que posam de eufóricos antirracistas e situam como práxis a política de Ganga Zumba. Talvez não seja exagerado supor que Zumbi, que vive no discurso desses sujeitos, deixá-los-ia igualmente sem cabeça.

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

A reprodução capitalista sob a égide global da lei do valor persiste como prioridade ontológica desses processos em oscilação, mas, em esfera particular residia a contradição do escravizado *versus*

“senhor” como relação extraeconômica crucial para a existência e renovação das relações econômicas do todo colonial nacional. Existe aqui, como desde o início buscamos pôr em destaque, um “complexo de complexos” (LUKÁCS, [1986] 2013) como determinações sociais reflexivas articuladas diante da totalidade social. Não há, nem poderia haver, mera emanção mecânico-economicista de leis abstratas e dogmáticas que enquadram a história em uma vil teleologia, ainda que seja a partir de leis sociais reveladas cientificamente. Isto é, a dinâmica concreta dentro do mercado mundial sob a dialética entre universal, particular e singular, que detém lugar reificado na própria dialeticidade do concreto real. Essa totalidade social múltipla e diversa incorre em motes culturais e estéticos que balizam as relações raciais como efetivação do universal mediado pelo particular, como espíritos individuais situados na concretude da totalidade social. Esse é o campo que iremos abordar em seguida.

## **2. Questão social, consciência neurótica e (contra)cultura**

Por um lado, as determinações sociais que resguardam caráter universal, como a lei do valor e a racialização moderna, colocaram-se como universais pois o domínio mundial do capitalismo as imputou pela violência. Antes da afirmação histórico-social da propriedade privada, a concepção de universal de uma comunidade indígena, por exemplo, desconhecia totalmente a ideia de apropriação privada do entendimento acerca da produção de fogo pelo atrito entre certas pedras: aqui, o universal é genuinamente condizente com o seu lugar real, o gênero humano, pois o avanço singular não tolhia a apropriação em termos humanos de outros singulares, como ocorre em sociedades com propriedade privada, classes etc. Não há aqui nenhum valor moral, induzindo para que o leitor pense como melhor a vida numa aldeia. Pensamos especificamente nos tons do progresso real das forças produtivas, que geram maior individuação singular e capacidade humana universal, ainda que seja alienada.

Por outro lado, dito isso, as determinações sociais que detém caráter particular, como a práxis negra na dimensão econômico-produtiva do sistema colonial diante da lógica do desenvolvimento desigual e combinado posto na subalternização do mercado mundial e mecanismos de compensação como imperativo da economia nacional (uma particularidade em termos econômicos, mas que ganha calibre cultural, estético etc.), alocam-se como partes internas da forma de ser da coisa-em-si. Isto é, protela-se uma interconexão prática entre o ente geral e o específico, uma resolução alienada (aqui, estipulada nos termos de exteriorização, da colocação do ser no mundo, na transformação dialética de si e da própria natureza) no espaço singular. Como o particularismo histórico-social da propriedade privada gerou uma cisão prática com a dimensão de conhecimento e produção universal pelo gênero humano, o que ocorre no campo do universal capitalista é a ruptura prática do singular com o gênero, aparentando (uma abstração real) que as mercadorias e o conhecimento científico não são puramente avanços dos atos individuais em seu resultado global (LUKÁCS, [1986] 2013), mas sim de indivíduos atomizados, pois é oculto pelas inversões do fetiche e pela impessoalidade do mercado. Não é difícil

saber (e entender), por exemplo, que a tecnologia necessita de atos singulares científicos de diversas ciências particulares: da geologia, indo até a química e “terminando” na física nuclear. Não há, assim, uma hierarquia categorial, ontológica, mas sim uma fenomênica-alienada como abstração real.

Com isso, de antemão, evitamos um desacerto: congelar a dialética entre universal, particular e singular, pois entendemos que está claro que há uma implicação recíproca, contínua e objetiva nos fatos ontológicos, ou seja, nos fenômenos sociais, que autorreproduzem essa dialética em movimento inato, concebendo e negando, sincronamente, universal, particular e singular. O particularismo racista ao “ser negro”, que pressupõe a universalidade humana-social (aqui dada em termos particulares da racialização, como já vimos) cinde o universal e o particular dos negros, uma vez que o universal do gênero humano ganhou uma forma social peculiar (o sujeito moderno) e as particularidades históricas são derivadas desse pressuposto ideal que detém poder prático. Isto é, em outros termos, dizer que os atos singulares dos “seres negros”, como efetivações práticas do universal e particular, são inibidos político e ideologicamente pela ação prática desse particularismo desumanizante. Por um lado, daqui podemos extrair que os atos singulares dos negros e negras estão à deriva (relativa) da desumanização como negação universal regulada pela relação social valor. Por outro lado, ontologicamente, os atos singulares dos negros e negras (queira o racismo ou não) são a reprodução real e concreta do resultado global, nos termos do gênero humano, pois é propriamente ser social como qualquer outro.

Essa antinomia alude que o cotidiano do “ser negro” perpassa especialmente pelas imposições gerais, que por sua vez dependem da historicidade particular posta de maneira alheia ao singular (pois atos teleológicos não conduzem à história teleologicamente). Isso pronuncia que os estranhamentos de capital e racismo, atingidos no singular, juntam-se com o particular da formação econômico-social nacional e deglutem os negros e negras na eutanásia cotidiana: mescla-se o “desvio existencial” com a dinâmica da lei geral de acumulação capitalista (porque universal), subsumindo os “seres negros” às legalidades do capitalismo em uma cadência neurótica enquanto *formas regulares do singular*. Ou seja, os “seres negros” são “inibidos” de particularidades, como se não tivessem classe, cultura, credo, linguagem, estética etc., porque a condição de ser humano é dada como expurgada<sup>7</sup>.

Por um lado, há o contra-ataque lógico-causal para essa problemática, que trabalha através do deserto metodológico calcado na perenidade guarda-chuva do conceito de progresso, isto é, a noção desmedida de hipostasiar a própria raça, geralmente em tons afirmativos: afinal, o negro é um negro, por isso sejamos gratos e orgulhosos pelo que somos. Em si, guarda-se a generalização racialista de que etnias e África são sinônimos, crendo que a ancestralidade de milênios passados consegue atribuir dádivas contemporâneas. Mas, para nós, importa notar o ponto de toque metodológico dessa operação hipostasiada: através da ideia de progresso progressivo e positivo, essa torpe posição ressalta a própria

---

<sup>7</sup> Esteticamente, Nina Simone pôs essa questão em *Ain't got no, I got life* e O Rappa em *Meu mundo é o barro*.

negação de si. É, portanto, um reconhecimento que passa pela negação da humanidade, do universal. Para entender esse particular sob a aparição singular, apenas o universal explica.

O motivo fundamental dessa digressão metodológica é pôr as ideias em seu lugar a partir da sua correta constituição categorial. Pensar empírica ou historicamente em termos de progresso focado nos limites aparentes da sociedade burguesa é reproduzir o espelho reificado das relações burguesas, alcançando não mais do que estrelas cadentes num universo múltiplo e diverso que engole e cria essas próprias estrelas. Isto é, são períodos da totalidade social como complexos dialeticamente articulados, interdependentes, que só podem estar situados sob a égide do progresso dentro de metodologia alçada em solo ontológico, enquanto explicitação da forma de ser de determinado ente ou objeto (LUKÁCS, [1984] 2018). Por essa razão, são leis de tendência para o campo do singular, que implicam acertada colocação de possibilidades e determinadas consequências, nem menos ou mais do que isso.

Com isso, coloquemos a coisa como ela é: o estado de coisas do “ser negro” é perpassado pelo intercâmbio desigual e combinado entre capitalismo, raça e sistema escravagista, sob a necessidade objetiva dos elementos extraeconômicos, como a violência para a inserção capitalista e o racismo. O “ser negro” nasce pelas vias do “ser branco”. O “lugar natural” do “ser negro” perpassa, diante disso, por uma reflexão de determinados e determinantes sociais econômica e subjetivamente levantados ao redor da dinâmica capitalista e de suas bases gerais (propriedade privada, classes sociais, violência, trocas etc.) em intercâmbio com as particularidades complexificadas (colônias, desenvolvimento não-clássico, subalternização real no mercado mundial, racismo como mecanismo de subserviência geral para o sistema escravagista e racialista, práxis negra, política aristocrática etc.).

Todavia, ainda aqui não chegamos para uma delimitação, mesmo que excursiva, acerca das determinações conjugadas com a repercussão sistêmica do particular nacional de desenvolvimento não-clássico articulado pela tensão da luta de classes colonial. Essa posição assertiva não é meramente uma questão acadêmica, porque daí estaríamos expurgando em sumário o que estipulamos como par categorial entre objetividade e subjetividade, entre determinações reflexivamente estabelecidas entre universal, particular e singular com implicações verdadeiramente em termos humano-sociais, como a religião, a cultura, a estética etc.

Pois bem, dito isso, podemos dizer que a história da “questão social” brasileira se enleia com a história da escravidão brasileira (GONÇALVES, 2018). O “ser negro”, pela sua dinâmica radical na luta de classes colonial e especialmente pela centralidade do trabalho escravizado no intercâmbio mundial de valor, coloca-se como nexos genético da “questão social” nacional. Por “questão social” entendemos os produtos puramente sociais postos pelo capitalismo nos termos de sua autoatividade: pauperismo relativo paralelo ao aumento da produção e do afastamento das barreiras naturais, ou seja, trata-se apenas do acréscimo da riqueza social *pari passu* ao incremento relativo da pobreza, da fome,

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

Em termos práticos, o “ser negro” alforriado da escravidão passou por um abjeto processo de tolhimento social do mais alto nível de desumanização, sendo transposto das senzalas para as favelas urbanas, engendrando uma dinâmica socioespacial de centralização dos não-brancos e despossuídos de terras, concebendo um Estado policial que apregou leis racistas contra o “ócio dos vadios”, o uso da maconha, proibiu festas, capoeiras e os atos religiosos (NASCIMENTO, [1978] 2016). Pela Lei de Terras de 1850, o escravismo instituiu os alicerces da propriedade privada no campo e impediu o avanço das reivindicações democráticas durante a transição dos ex-escravizados para a condição de “exército industrial de reserva de segunda categoria” (MOURA, [1994] 2020b). Os senhores agrários perceberam que o controle da renda da terra concebia o impedimento prático do avanço quilombola. As elites racistas odiavam tanto a presença do negro na “modernidade e identidade brasileira” a ponto de tonificar o racismo para o genocídio, agenciando a ideologia do branqueamento com “o desejo de embranquecer” e assassinar a “própria raça e a própria cultura” (GONZALEZ, [1988] 2011, p. 15).

O processo de incentivo para a imigração estava posto como coração dessa perspectiva, assim como as estratégias de genocídio situadas pelo Estado em conluio com os capitalistas proprietários de escravos (NASCIMENTO, [1978] 2016). Pode-se notar essa dicotomia nos termos jurídicos, em que o não-ser escravizado ganhava lugar de ser quando precisava ser posto como sujeito de direito, na medida em que a resistência rebelde os colocava sob alvo constante dos tribunais. Luiz Gama exemplifica essa dicotomia ao dizer que “o escravo que mata o senhor, seja em que circunstância for, mata, sempre, em legítima defesa”. Em colocações econômicas, a transição (em tons mais precisos, a explicitação dessa forma de ser) da generalização do trabalho assalariado constituiu um transplante desumanizante, em que os negros, em geral, estavam colocados como “exército industrial de reserva de segunda categoria” (MOURA, [1994] 2020b), ou melhor, uma “reserva da reserva” superexplorada (GORENDER, [1990] 2016b, p. 223), e, em especial, como uma transposição sexista das disposições paternalistas e estupradoras para as mulheres negras (GONZALEZ, 1984). Mas, existem excepcionais

obras acerca dessas relações<sup>8</sup>, de modo que voltemos para a dialética singular-particular-universal e o cerne moureano e lukacsiano de nossas notas teóricas e metodológicas acerca da questão racial.

Posto esse quadro geral das relações mais práticas da luta de classes, podemos adentrar nos aspectos estéticos e culturais, de maneira geral, uma vez entendido que essa dimensão tão-somente pode existir em correlação histórico-dialética com a ontologia do ser social e os arcos particulares. Isto é, a cultura, a política e a estética dos “seres negros” em solo nacional residem nas legalidades gerais e nas resistências particulares cultuadas na concreção histórica real, uma vinculação ontológica com as conjecturas universais e particulares que contextualizamos mais acima.

Em termos culturais, Gonzalez (1984) adverte que o monopólio da cultura por parte das elites senhoriais, posto *pari passu* com as miscigenações pelos estupros e a própria prática cotidiana entre proprietários de escravos e a massa escravizada, constituiu uma forma específica e contínua de cultura nacional, propriamente posta nos termos de uma democracia racial pela aparência integracionista das “culturas africanas” com as indígenas e europeias. Existe uma inversão culturalista: aprecia-se uma democracia racial, integracionista pela ilusão cultural-abstrata, justamente porque não detém caráter genuinamente democrático. Isto é, para Gonzalez (1984), o decisivo na cultura brasileira é a “neurose cultural”, uma consciência nacional impregnada pelo racismo, que denega a si e à sua origem<sup>9</sup>.

Essa forma de consciência, que nega a si, abstrai do concreto sócio-histórico real e constrói realidades harmoniosas (inexistentes), correspondentes ao processo de conformação reificada de uma consciência étnico-cultural neurótica, que reprime sua cultura e valores neuroticamente em troca da simbologia dominante, lembrando uma pretensa democracia, mas requerendo de maneira sistemática participar do mundo branco, estipulada pelo “desvio existência” como processo de subjetivação pela alienação da racialização (FANON, [1952] 2008). Para tanto, naturalmente, reprime-se, por exemplo, a própria linguagem, religião, símbolos mágicos, espirituais e modos de organização social positivos em torno da relação sociometabólica entre ser social e natureza, pois não poderia ser de outra maneira: como vimos, o singular é a reprodução das condições concretas colocadas pela relação entre universal e particular. O âmago cultural brasileiro, portanto, surge como articulado através da democracia racial sob a égide da consciência neurótica colocada nos termos da cultura. Em outros termos, o racismo é diagnosticado como alma cultural, porque é propriamente nexos social da colônia, das particularidades econômico-sociais nacionais. Para o campo do singular, nesse sentido, Fanon ([1956] 2019, p. 70-71) esclarece que a “mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual”, ou seja, o sujeito singular, dentro das práticas sensíveis-culturais, é sistematicamente inibido de acordo com as proposições racialistas providas, direcionando um caminho ideológico a partir da raça.

<sup>8</sup> Ver Nascimento ([1978] 2016) e Moura ([1977] 2021). Para as mulheres, ver Gonzalez (1984).

<sup>9</sup> Esteticamente, Sandra de Sá eternizou essas contradições na música *Olhos coloridos*, composta por Macau, e o Fundo de Quintal também explicitou em *A batucada dos nossos tantãs*.

Assim, podemos dizer que as mediações culturais para o “ser negro” singular atravessam as dicotomias existenciais, uma “interdição ontológica”, obviamente a par das considerações acerca da prioridade ontológica de sua existência, isto é, da carência prática do racismo para o empreendimento escravagista do capitalismo. Logo, querendo ou não, o “ser negro” é atravessado pela relação sempre dicotômica para exteriorizar cultural e esteticamente seu ser, sua sensibilidade, sua consciência. Para o negro, ele pode-se pôr como exteriorização revalorizada da identidade negra, geralmente colocada pelas vanguardas tradicionalistas, ou colocar as verves da agressividade contra o mundo racista em explicitude estética (FANON, [1956] 2019). A negritude ansiosa como válvula de escape ou como ansiedade mortífera é um exemplo estético típico, porque é uma sensibilidade típica. Essa implicação, nos tons de Moura ([1977] 2021, p. 322), compõe uma possibilidade de “contraculturas”: um anseio de devir do ser singular, um revide cultural, gestado esteticamente, aos determinados e determinantes sociais contraditórios. Isto é, uma relação politicamente posta dentro do enlace histórico-dialético de relações econômicas e extraeconômicas, cobrindo o lugar da estética e da cultura ao lado da política, do direito etc. (nos termos da luta de classes, do uso ideológico dessa determinada consciência).

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

Como tendência geral, o “ser negro” singularmente leva consigo a ambiguidade cerne de sua composição reificada como coisa. Por isso, em sua exteriorização estética, externando artisticamente para o objeto o reconhecimento de si como sujeito, enquanto meio de objetivação teleológica, o “ser negro” necessariamente reencarna aspectos socioculturais de mediação prático-cotidiana, no arco de sua “interdição ontológica” (pensamos aqui sobretudo nos complexos de desumanização) e em seu “lugar natural” diante das especificidades da situada “questão social”. Isto porque, por um lado, ao exteriorizar o reconhecimento de si pela realidade como pensamento, isto é, onerando as agudezas subjetivas para o ato estético, o “ser negro” pode desonerar o complexo ideológico de hierarquização reificado, ou melhor, pode imputar os preconceitos subjetivos autorreproduzidos subjetivamente na literatura, na música, na obra de arte etc. como cópia antropomórfica que inibe o realismo estético. Por outro lado, ao exteriorizar o reconhecimento de si pela realidade como realidade, como a latente denegação racista, seja de maneira positiva ou negativa, o “ser negro” pode onerar esteticamente a realidade como reflexo real da manipulação capitalista reificada, explicitando a realidade racista pela estética, reproduzida nos estranhamentos singulares oriundos dos complexos de desumanização e do

“desvio existencial” proporcionados pela racialização, uma vez que somente um ser humano produz estética, mas esse próprio ser humano, que é social, inibe-se em sua própria arte pelo racismo. Talvez, nesse sentido, conforme Moura ([1994] 2020b), as dúvidas pelo teor ambíguo de Machado de Assis acenem para essa *dicotomia regular* na estética do negro. Por nosso turno, há apenas a explicitude da ambiguidade posta em termos estritamente neuróticos, em que no caso de Machado de Assis podemos situar a aversão do autor contra o naturalismo, sendo esta uma típica representação literária (estética) não-crítica das reificações do mundo social capitalista.

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

A forma da unidade das elaborações estéticas do “ser negro”, por isso, procura a todo custo o vácuo de si, a negação ou valorização de seu sujeito, colocando em questão seu “lugar natural” mesmo que não pretenda. Por si, coloca-se como revolucionário ou reacionário, em linha tênue, porque a via de emancipação política ou humana passa na conservação ou negação da totalidade da universalidade capitalista. Isso não significa que o universal para o “ser negro” seja o inimigo, porque seu interior é produto da práxis cotidiana dos seres humanos em relação pura e exclusivamente posta em sociedade. O ataque idealista ao universal, em prol do singular e do particular hipostasiados, afaga um pretense pertencimento, vislumbrado como sinônimo de ser inclusivo, mas nada mais é do que a singularização idealista e forçada de um particular que só detém caráter universal pela própria dinâmica histórico-dialética ressoada a partir dos atos singulares dos homens, dos seres sociais. Nesse ato gnosiológico-existencialista, o “ser negro” volta-se como fim em si mesmo, como aspiração identitarista. O expurgo gnosiológico ao universal atenta até mesmo para a própria interpretação da existência em si do objeto, porque não vê inter-relações ontológicas da reprodução humana como genuinamente universal sob formas histórico-sociais particulares pela ação singular do ser social, obviamente em tons dinâmicos, coexistentes. Para negros e negras, nesse sentido, não há fim de sua alienação e estranhamento, dado que seu particular se esconde dentro de si e joga a chave fora, como um ciclo de não-pertencimento e mal-estar orgânicos ao irracionalismo anárquico e invertido do mundo capitalista contemporâneo.

Portanto, em solo apenas nacional, os limites da “contracultura” como processo efetivamente revolucionário sempre estão colocados desde seu nascimento, porque reside em terreno propriamente



limitante do reflexo estético diante da necessidade da tomada de consciência dos condicionantes e condicionados sociais, econômicos, culturais etc. É nesse mote que se diferencia rebeldias com cerne reacionário de levantes populares, em seu caráter de classe. Há uma impossibilidade de entender as resoluções políticas, culturais e estéticas sem o desmembramento da prioridade econômica, tampouco sem as investigações acerca da ontologia do ser social. Por isso, deve-se ressaltar a impossibilidade de compreender as dimensões universais, particulares e singulares se expurgarmos o calibre reflexivo das determinações entre categorias ontológicas do ser social. Logo, quando o “ser negro” produz uma estética cada vez mais próxima da denúncia real ao todo alienadamente manipulatório do capitalismo, chega-se mais perto do entendimento, ainda que de maneira não científica, da dimensão alienada da vida capitalista. Isto é, uma atitude realista na estética gera uma aproximação prática da vida alienada, porque é reprodução singular, em termos estéticos, da vida capitalisticamente fetichizada (DUAYER, 2015). Isto é, afinal, a reprodução estética mais próxima do avanço científico posto para a explicação da “lógica da coisa” (MARX, [1843] 2013) ou, em outros termos, de uma crítica ontológica que visa explicar e diferenciar, em caráter *post festum*, os subsídios sociais diante de sua processualidade real.

### **2.1. O Brasil diante do espelho: Racionais MC’s como intérpretes da barbárie racista brasileira**

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

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

imbricamentos necessários entre a subjetividade, aqui colocada em termos estéticos, e a objetividade sob complexos parciais em unidade social (contraditória e desigual) como todo real.

Em *Homem na estrada*, avançam para uma estética ainda mais realista, pondo em ênfase o cotidiano, a vida social geral, no papel central da estética: as contradições de personagens típicos em situações típicas (indo, portanto, além do singular) letradas marginalmente (em *Mano na porta do bar* isso é nítido). Pode-se dizer que, nessas letras, os Racionais encontravam-se com seus próprios seres humanos, entre erros e acertos, elogios ou ódios, acompanhados pela ansiedade ambígua típica da racialização racista e pelas energias divinas e celestes do deus-dinheiro. Adiante, em *Júri Racional*, continuando o realismo crítico, indicam, sem jugo moral (mas ainda sob o explícito machismo), o funcionamento violento da selva de pedra: como Solano Trindade, no poema *Negros*, odeiam negros que servem como “instrumento voluntário do inimigo racista”.

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

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

mas sim no mote de Gregório de Matos, expurgando violentamente, por palavrões, ironias e revolta, qualquer condição de reformismo e/ou aceitação tática do genocídio cotidiano: “minha palavra vale um tiro, eu tenho muita munição”, uma vez que eles tinham “uma missão e não [iriam] parar”, que nos parece ser a revolução, mesmo que teoricamente insipiente e controversa. Mas, ainda aqui, nota-se como pressupõe uma ambiguidade típica do “ser negro”: a integração ou a negação ao mundo do “ser branco”, dado que esse *mundo verdadeiramente mundo* superaria o mundo comum da violência cotidiana do “ser negro”, trocaria o “ser mais um”, deixando finalmente de ser um *Rapaz comum*.

Contudo, nesse álbum percebem que as complexidades das periferias brasileiras são charadas automotivas, expurgar qualquer mecanicismo ou insipiências da multiplicidade dos indivíduos: em *Periferia é periferia* gritam as inter-relações entre as próprias complexas pessoas que se relacionam nas favelas brasileiras, pondo em realce a ambiguidade do usuário de drogas até o assaltante e matador de aluguel, sempre sob a égide interconectada do econômico: “hora extra é necessária pro alimento”. Aqui, o “homem de paz” age para comprar uma arma e assassinar o vizinho assaltante. São questões vigentes, sobretudo tempos mórbidos atuais, que os Racionais há mais de duas décadas estipularam genialmente as ambiguidades do singular a partir das legalidades econômicas e extraeconômicas, amplamente postas em termos alienados (sempre o dinheiro como dinheiro e os negros como reduto de violência para a polícia e para a periferia). *Tô ouvindo alguém me chamar* delimita-se a ser (e cumpre) uma história realista, que conta um caso singular ao mesmo tempo que expõe uma gênese estrutural, que muitos negros se encaixam e automaticamente se identificam. É a música que atingiu certa universalidade (relativa) estética e historicidade crítica-realista. Portanto, em todos os âmbitos, o teor revolucionário descrito nas letras, em geral, aparece como um imperativo de sobrevivência. Por todos os poros e mediações, *Sobrevivendo no inferno* encarna as contradições pessoais do grupo, amplificadas pelas suas potencialidades críticas, em que a própria ordenação das músicas delimita o caminho: primeiro acontece a súplica pela proteção divina (*Jorge da Capadócia*), a passagem pela gênese geral do cotidiano negro, sob o vigor do negro marginal-revolucionário (*Genesis*), a descrição realista do cotidiano além da meramente reprodução antropomórfica, dos direcionamentos políticos etc. (*Capítulo 4, Versículo 3 até Fórmula mágica da paz*) e concluindo com o *Salve* para os demais marginais irem rumo para a revolução, mesmo que ainda saltitado por proposições religiosas<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Oliveira (2018, p. 19-37) situa essa articulação como um “evangelho marginal dos Racionais MC’s”. Por nosso turno, devemos apontar que a religião no Racionais é algo superior a meramente um evangelho: é a inversão da manipulação racista e civilizatória da Igreja Católica, é a audácia de descrever musicalmente, como momento de autoestima em prol da mudança prática, altas divindades para o negro no âmbito universal, voltadas para o ser social, pressupondo um ser humano realmente universal. Em *Salve*, Mano Brown canta que acredita “na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo, [...] um homem chamado Jesus” e que “só ele sabe a minha hora”. É a ousadia crítica, posta nos termos estético-religiosos, similar ao clássico criticismo carnavalesco de Joãozinho Trinta.

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

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

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

“questão social” e da ideologia dominante à época, permitiram (aqui persiste uma autonomia relativa da arte) uma real aproximação crítica com as contradições mais imediatas, as inversões estranhadas mais latentes, da vida social, porque os objetivos estavam situados diante dessa sinergia coletiva em termos revolucionários. Portanto, é impraticável desassociar as objetividades históricas, tampouco a própria totalidade social, como as consequências da ditadura militar e do recrudescimento neoliberal em uma economia nacional jogada para o abismo na década anterior ao lançamento do disco (1997).

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

Por nosso turno, devemos ressaltar, não há nenhum revisionismo da genialidade dos Racionais como autênticos e críticos intérpretes do Brasil, entendendo-os como autores que buscavam entender o Brasil a partir de sua herança (e prática) racista ao mesmo tempo que sempre almejavam a mudança social (CURTY *et. al.*, 2021). Mas, para nós, reside a obrigação de crítica, na medida em que contribui para explicitarmos as ambiguidades, as tendências como legalidades reais, possibilidades relativas, para a compressão da questão racial brasileira. É evidente, por esse prisma, as dificuldades de coesão e organização em termos propriamente revolucionários através da estética. Por isso, reafirmamos que emanar mecanicamente dogmas econômicos, filosóficos ou políticos para nichos específicos ou continuamente isolados é o mais puro aventurismo idealista, passo distante do marxismo. Por fim, devemos dizer que a vivacidade estética dos Racionais, posta essencialmente em termos crítico-realistas, ainda os possibilitou construir letras como *Mil faces de um homem leal* (Marighella) e *Negro drama*, em que reafirmam a revolução: é uma ode ao negro-periférico como geração revolucionária, posta entre o devir singular e histórico-coletivo, diretamente a partir da “visão do mundo exterior” do mundo branco. Isto é, a partir do território hostil, da condição de alvo, em que o “ser negro” sobrevive dia após dia. Em outros tons, essa dicotomia entre revolução espiritual e revolução prática explicita-se muito em *A vida é desafio*, uma vez que indicam que os negros e negras entram para o crime por

conta das questões objetivas da vida, como a manipulação subjetiva para “pertencimento” ao mundo branco, mas põem como rito de ordem que “acreditar que sonhar sempre é preciso”; ares distantes dos preceitos decisivamente revolucionários de *Sobrevivendo no inferno*. Mas, por outro lado, sempre pontuam que a história é posta sob condições desumanas, restando a ruptura com a barbárie cotidiana.

Nesse sentido, percebe-se a posição adequada dos termos que pressupõem não só a reprodução estética, mas sim a adequada articulação teórica e metodológica para a análise concreta da questão racial brasileira: uma gama de vias dialéticas entre práxis humana, sociedade, natureza e historicidade concretamente objetivada, situada sob os complexos mais obscuros da sociedade capitalista, como no campo do fetichismo (o modo obrigatoriamente coisal das relações sociais capitalistas se revela como objetivações fetichizadas, autonomizadas como coisas isoladas, mas que permanecem como formas, sob conteúdo puramente humano-social). Essas considerações só podem ser cientificamente válidas, do ponto de vista de sua reprodução dialética, a partir das inter-relações históricas e dialéticas entre objetividades e subjetividades no plano ontológico, pressupondo o todo social. Parece-nos, portanto, que os tons estéticos singulares, balizados pelo particular e universal, são corretamente destinados como encerramento expositivo deste artigo introdutório por marcarem aspectos objetivos e subjetivos incontornáveis teórica e metodologicamente para a análise da questão racial no Brasil.

### **Considerações finais**

Este artigo buscou situar notas teóricas e metodológicas acerca da questão racial brasileira, a partir de parte das obras de Clóvis Moura e György Lukács. Com intuito e caráter introdutório, este trabalho visou enquadrar certo viés metodológico ao enlace desumanizante que é a questão racial no Brasil, especificamente o teor ontológico presente em Marx, segundo os escritos de Lukács. Como teórico que visou sempre ir do concreto ao concreto, recusando o abstrato ao abstrato (ou, ainda pior, do abstrato pelo mero abstrato), buscamos em todo momento realçar as questões em sua objetividade dialética, desprezando por completo sistemáticas puramente lógicas ou epistêmicas.

Como afirmamos na introdução, a temática metodológica em si resguarda respostas e dúvidas acerca da questão racial, predominando em muitas análises certo problema platônico que reverbera, por todos os poros, uma dicotomia não-dialética acerca de raça e classe. Para nós, é explícito que os desenvolvimentos teóricos e metodológicos de Clóvis Moura e Lukács tonificam o alicerce dialético dessa dita dicotomia, pois além de fincarem em solo ontológico suas resoluções críticas, também põe em conflito a problemática acepção de progresso puramente positivo e gradualista. Em outros termos, há aqui uma prévia do tratamento ontológico para a questão científica e ideológica acerca do racismo.

Em primeiro lugar, pode-se reafirmar que as contribuições dos autores ajudam a impedir certa ânsia platônica nas análises históricas, sociológicas, filosóficas, econômicas etc. acerca da questão do negro na sociedade brasileira. Ou seja, vimos sobre o fato de o delineamento dialético entre elementos

econômicos e extraeconômicos na obra de Clóvis Moura enquadrar uma nova e atual interpretação do Brasil, calcada na concretude real de seu ser, na dimensão ontoprática da vida social, designando para o limbo qualquer forma de especulação histórica acerca do local dinâmico dos negros brasileiros. Em sua depuração, isto é, em seu desenvolvimento teórico como abstração dinâmica do concreto real, estipula a concreção do conteúdo que rege negros e negras sob a dinâmica escravista. Inclusive, indo além, engendra as tendências gerais após a ruptura com os movimentos de outrora, sobretudo sob os elementos extraeconômicos, como o racismo e a misoginia. Em termos práticos, Moura encontrou a dialética da práxis negra brasileira, uma autoatividade a partir da subjugação ontológica ao comando econômico capitalista. Em termos metodológicos, descobriu a história e a lógica de uma sociabilidade dinâmica e reproduzida ordinariamente em teoria como carga auxiliar, que estipulava a luta de classes e o lugar dos negros e negras como mera parte, apesar de ser seu cerne principal, dando sentido teórico para a descoberta da práxis negra como dialeticidade do real em sua lógica racista e dependente.

Em segundo lugar, pensando especificamente na segunda parte do artigo, pode-se enfatizar o teor prático e objetivo das descobertas dialéticas de Clóvis Moura através da interpretação cultural e estética lukacsiana, ampliada por um viés fanoniano da leitura da raça. Isto é, direcionamos o leitor a compreensão de que a objetividade das coisas, as coisas enquanto coisas, dentro de sua história inata e sua dialeticidade como lógica real, concreta, interpela ontologicamente toda e qualquer objetividade epistemológica. Em outros termos, uma posição metodológica que atina sobre a integralidade objetiva dos fatos ontológicos, dos objetos reais de pesquisa, expurgando qualquer esfinge platônica centrada em terrenos lógico-gnosiológicos, pois a reprodução concreta desse ente (ou ser) existe por si só, de maneira que seu espelhamento cultural e estético apenas reproduz singularmente as determinações e seus determinantes constituídos desigual e combinadamente, ou seja, uma teoria do reflexo que situa o enlace dialético entre o “complexo de complexos” entre a autonomia teleológica do ser individual, como a azada ética e moral, e as legalidades sociais. Ou seja, não há uma hierarquia lógica, tampouco predomínio epistêmico, e sim puro domínio ontológico sob a própria totalidade social, que diz em si seu papel de norte, sul, leste e oeste para o objeto, porque é o todo social que pressupõe e direciona o objeto social. Em termos mais claros, pensamos aqui que o tratamento cultural e estético da questão racial somente pode ser entendido a partir desse tipo de elaboração teórica e metodológica, que ganha em sua antessala uma dimensão ontológica do todo social e a reproduz teoricamente como ela é em si, ou seja, uma dialeticidade como lógica real de uma série de categorias como formas de existências.

Por isso, Moura e Lukács encontram os Racionais MC's. Entre a dialética da práxis negra e a ontologia do ser social, os Racionais conduzem o armamento teórico de Moura e armam, em termos estéticos, as limitações do reflexo estético e as vicissitudes dialéticas presentes na concretude múltipla e contraditória de negros e negras. Em sua interpretação do Brasil, servem como exemplo dinâmico

para este trabalho, pois concebem musicalmente a percepção moureana com as mediações estéticas gerais do “ser negro”, indicando para o leitor a seriedade basilar da dialética entre as determinações econômicas e extraeconômicas ou, ainda melhor, entre elementos parciais e integrais ontologicamente reflexivos, que só ganham sentido total e concreto em solo teórico e metodológico onto-materialista.

## Referências

CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1995] 2009.

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

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

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

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

FARIAS, M. Lukács: apontamentos críticos acerca do racismo. *In: Revista Fim do Mundo*, Marília, n. 4, p. 323-341, jan./abr. 2021.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1986] 2013.
- MANOEL, J. Sobrevivendo no inferno e a questão nacional no Brasil. *In: Jones Manoel*, 20 nov. 2022. 1 vídeo (25min46s). Disponível em: <https://youtu.be/7OIB5oXOZes>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, [1843] 2013.
- MIRANDA, F. **Desenvolvimento desigual e mercado mundial em Marx**. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.
- MOURA, C. **A quilombagem como expressão do protesto radical**. 2001. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, [1994] 2020b.
- MOURA, C. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. *In: Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, p. 124-137, 1983.
- MOURA, C. **O negro, de bom escravo a mau cidadão?**. 2. ed. São Paulo: Editora Dandara, [1977] 2021.
- MOURA, C. O racismo como arma ideológica de dominação. *In: Revista Princípios*, São Paulo, n. 34, p. 28-38, ago./out. 1994.
- MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1987] 2020c.
- MOURA, C. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 6. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, [1959] 2020a.
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva [1988] 2019.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, [1978] 2016.
- NETTO, J. P. Cinco notas a propósito da “questão social”. *In: Temporalis*, Brasília, n. 3, p. 41-49, jan./jul. 2001.
- OLIVEIRA, A. S. O evangelho marginal dos Racionais MC’s. *In: RACIONAIS MC’s. Sobrevivendo no inferno*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- PROCÓPIO, A. P. **O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo!** A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Colección Sur Sur*. Buenos Aires, 2005, p. 117-142.
- TELES, G. C. Direito e marxismo no Brasil: escravismo colonial e a relação jurídica embrionária. *In: Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 14, n. 1, p. 60-80, abr. 2022.
- WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [1944] 2012.