

Racismo e sujeito de direito: premissas raciais da subjetividade jurídica na modernidade capitalista

Pablo Biondi¹

Resumo: O presente artigo estuda a presença do racismo na modernidade capitalista, particularmente em alguns aspectos do seu discurso filosófico e científico clássico, e em contradição com a premissa formal de igualdade jurídica que é peculiar ao sujeito de direito. Nota-se que o capitalismo, impulsionado pela escravidão e pelo colonialismo enquanto práticas de acumulação primitiva, acomodou-se à desigualdade racial e a consagrou com uma fórmula de oposição entre civilização e selvageria, sendo a primeira representada pela branquitude europeia e a segunda representada pela negritude africana. Nesse sentido, apesar da equivalência abstrata entre os sujeitos no mercado capitalista, as pessoas negras não são plenamente ajustadas à imagem social da cidadania burguesa. Negros nunca foram bem-vindos enquanto na atual forma de sociedade.

Palavras-chave: Racismo. Capitalismo. Sujeito de direito.

Abstract: The present article studies the presence of racism in capitalist modernity, particularly in some aspects of its classic philosophical and scientific speech, and in contradiction with the formal premise of legal equality which is peculiar to legal subject. It is noted that capitalism, driven by slavery and colonialism as practices of primitive accumulation, accommodated itself to racial inequality and consecrated a recipe of opposition between civilization and savageness, being the first one represented by european whiteness and the second one represented by african blackness. In this sense, despite the abstract equivalence among subjects in capitalist market, black people are not

¹ Doutor em direito pela FDUSP, professor de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito da FDSBC.

fully fit to the social image of bourgeoisie citizenship. Blacks were never welcome in current form of society.

Keywords: Racism. Capitalism. Legal subject.

Introdução

Perante o padrão jurídico da igualdade formal, próprio da modernidade, o racismo tende a ser visto como um fenômeno aberrante ou irracional. Na maioria das vezes, não à toa, há um esforço mais ou menos consciente para que ele seja dissimulado. Trata-se de manter intocadas as atuais relações raciais sem se arcar com o ônus da afirmação direta da tese da superioridade branca e da correlata noção de inferioridade do povo negro. A medição social do racismo, assim, mostra-se mais reveladora nos indicadores sociais do que nos discursos institucionais e na produção acadêmica.

Tanto o racismo escancarado quanto o combate ao racismo são fatores que perturbam a quietude abstrata da cidadania moderna, ou, se quisermos, da noção de sujeito de direito. Um dos traços fundamentais da modernidade capitalista é a afirmação do indivíduo abstrato, desembaraçado de toda e qualquer determinação estamental. O sujeito moderno é um indivíduo *sans phrase*, indeterminado, tido como livre, em sua vida moral, das imposições da natureza (inclusive do sangue e da linhagem). Isso se daria em virtude da capacidade racional do homem, a substância universal que, no discurso filosófico moderno, define a especificidade dos seres humanos em face das outras espécies animais. Todos os homens seriam iguais em dignidade por força de sua condição racional geral. Como se sabe, essa perspectiva demarca uma ruptura com a lógica medieval do “antigo regime”, alicerçada na definição do lugar de cada um na sociedade pelo critério do nascimento.

Por outro lado, foi também na modernidade capitalista que se desenvolveu a noção de raça (como fator biológico), a qual, inclusive, assumiu pretensões científicas. A humanidade, nessa concepção, estaria dividida em grupos dotados de características rígidas e imanentes, e que

indicariam relações de superioridade e inferioridade. A branquitude, nesse momento, emergiu como um valor ou como uma síntese de valores civilizatórios, em contraste com as demais feições raciais que seriam desvalores, sendo a negritude, nessa perspectiva, a máxima negação da branquitude e, portanto, o máximo desvalor.

Como explicar essa contradição entre o indivíduo abstrato, ser racional puro e universal, e o indivíduo racializado, moldado em suas características por fatores biológicos hierarquizantes? Seria um acidente de percurso, um vício superável de uma modernidade incompleta, um desvio do projeto iluminista? Ou seria, ao contrário, uma contradição necessária e imanente da moderna sociedade burguesa? Adotaremos como hipótese a segunda opção, compreendendo que o capitalismo, assim como não pode prescindir de certas categorias de igualdade formal, também não pode suprimir das suas bases o profundo histórico de opressão racial e colonial que se iniciou com a acumulação primitiva de capital.

Capitalismo, modernidade e racismo

Marx (2011, p. 55) pontuou que a época que produz o ponto de vista do indivíduo isolado é a época da sociedade burguesa, o que se dá na medida em que “as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados”. O fundamento dessa concepção de mundo individualista é, sem nenhuma dúvida, a compleição mercantil da ordem social capitalista, lastreada numa divisão mercantil do trabalho que institui para cada um o primado das finalidades particulares no processo de produção da vida material.

A melhor expressão da perspectiva individualista consta na filosofia contratualista dos séculos XVII e XVIII. Tal filosofia pressupõe um estado de natureza a ser separado: os homens são igualmente portadores de direitos e deveres correlatos, e que antecedem a própria fundação da sociedade. A organização social é vista como produto de uma deliberação racional de indivíduos que fazem a escolha de

renunciar à plena liberdade do estado de natureza em nome da melhor fruição dos seus direitos sob a proteção do Estado. Nesse tipo de formulação teórica, a humanidade do homem não se deixa restringir pelas diferenças entre os povos. A própria noção de natureza faz remeter à ideia de igualdade, o que se expressa num nivelamento que habilita o compromisso e os rudimentos do intercâmbio social:

As promessas e acordos de troca etc. entre dois homens numa ilha deserta mencionados por *Garcilaso de la Vega* em sua *História do Peru*, ou entre um suíço e um índio nas florestas da América, comprometem a ambos, embora em referência um ao outro eles estejam num perfeito estado de natureza. Pois a verdade e a observância da palavra dada cabem aos homens como homens, e não como membros da sociedade (LOCKE, 1998, p. 393-394).

Locke incorre numa típica “robinsonada” (MARX, 2011, p. 54) do pensamento liberal, naturalizando as bases mercantis-contratuais da sociedade burguesa por meio de um exercício teórico que envolve um par de indivíduos isolados – e que mesmo quando faz referência a dados empíricos, não contempla de nenhum modo a historicidade das relações sociais. De todo modo, citá-lo serve para demonstrar a estrutura de um raciocínio que abstrai particularidades raciais e remonta à imagem de um homem em geral, conceitualmente anterior à própria sociedade. Ora, essa imagem contrasta frontalmente com o racismo escancarado do século XIX:

Chegamos agora aos povos brancos. Estes são dotados de energia reflexiva, ou melhor, de uma inteligência enérgica. Eles têm um sentimento de utilidade, mas num sentido bem mais amplo e elevado, mais corajoso e ideal, do que nas raças amarelas; uma perseverança que se dá conta dos obstáculos e, no final das contas, encontra um meio de superá-los; um poder físico maior, um instinto extraordinário para a ordem, não meramente

como uma garantia de paz e tranquilidade, mas como um meio indispensável de autopreservação. Ao mesmo tempo, eles têm um notável, e mesmo extremo, amor pela liberdade, e são abertamente hostis ao formalismo sob o qual o chinês está feliz em vegetar, bem como ao despotismo estrito, que é o único modo de se governar o negro² (GOBINEAU, 1915, p. 207).

Em Gobineau, o “homem” parece não mais existir. A humanidade é apenas a soma de três grandes raças que se subdividem em povos, mas cada povo conserva as virtudes e defeitos de sua raça, os quais se encontram distribuídos da melhor forma para os povos brancos e da pior forma para os povos negros. Para o conhecido expoente do pensamento racista, a “variedade negroide” seria a mais baixa dentre as raças, encontrando-se “ao pé da escada” num padrão comparativo (GOBINEAU, 1915, p. 205). Em adendo, as diferenças de capacidade entre as raças são consideradas como provenientes de uma estrutura biológica imutável, de tal modo que não se poderia aproximá-las por meio de medidas institucionais.

Pois bem. Há que se entender, talvez de maneira contraintuitiva, que o contraste entre a concepção iluminista e a perspectiva do “racismo científico” não é tão agudo como pode parecer à primeira vista. Isso porque, como bem demonstrou o estudo de Bruce Baum, a tese das raças, com todos os seus componentes de escalonamento entre elas (primazia intelectual, moral e estética dos grupos caucasianos sobre os demais), já surge no próprio iluminismo, de tal modo que a distância entre Gobineau e Locke³ é bem menor do que se imagina.

² Tradução livre. Aliás, informamos desde já que todas as passagens citadas de obras em idioma estrangeiro serão livremente traduzidas por nós.

³ Não custa lembrar que Locke, como liberal, condenava a escravidão, mas não apenas era acionista da Royal Africa Company (principal companhia de tráfico negreiro), como também contribuiu para a redação da constituição fundamental da Carolina (1669), documento que declarava que todo homem livre tinha poder e autoridade absolutos sobre seus escravos negros. Ele defendeu a escravização dos africanos sob o argumento de salvá-los de um destino pior (o barbarismo e a danação eterna). Em

Entre os séculos XVII e XVIII, Carolus Linnaeus, George Buffon e Immanuel Kant, respectivamente, referiram-se aos grupos caucasianos como *Homo europaeus*, europeus brancos e raça branca. Em todos esses casos, prevaleceu uma classificação racial hierárquica que distinguia os europeus de pele branca dos “não brancos”, ou seja, dos povos externos à Europa e inseridos em sua esfera de dominação. De modo desconcertante para o credo liberal, “numa era em que os povos europeus estavam se organizando crescentemente sob novas ideias liberais e igualitárias concernentes aos ‘direitos do Homem’”, ocorreu que “as novas ciências da raça – história natural, antropologia e etnologia – reivindicaram que havia limites naturais (i.e., raciais) de quais povos seriam adequados para a liberdade e a igualdade” (BAUM, 2006, p. 59).

Linnaeus propôs uma taxonomia para a ordem dos “antropomorfos” (posteriormente “primatas”), identificando quatro variedades, cada uma com traços físicos e morais específicos: americanos (teimosos, beberrões, governados pelo costume), europeus (gentis, inventivos, governados por leis), asiáticos (arrogantes, avaros, governados pela opinião) e africanos (negligentes, preguiçosos, governados pela arbitrariedade). Como se nota, a classificação em raças desde sempre se faz acompanhar de caracterizações com ares de tipicidade naturalista. Para o botânico sueco, se por um lado o homem se distingue das outras espécies animais pela razão, por outro, essa mesma razão seria graduada numa linha descendente que vai do *Homo sapiens albus* ao *sapiens afer*, ou seja, do branco europeu ao negro africano (BAUM, 2006, p. 67).

Buffon, apesar de suas diferenças com Linnaeus, era também adepto de uma leitura que implicava a desigualdade racial como um dado natural. Ele entendia que o clima temperado da Europa produziria os homens mais belos, portadores da “coloração mais genuína” da

seu pensamento, a escravidão era justificada sem um conceito específico de raça. Seu fundamento era um chauvinismo cultural europeu que estava em processo de racialização (BAUM, 2006, p. 60).

humanidade. O “homem” em sua máxima expressão, nesse sentido, era representado por um padrão normativo branco, sendo que as demais raças seriam variações degenerativas do parâmetro original de perfeição (BAUM, 2006, p. 69). Mas vale acrescentar que, para Buffon, essa hierarquia, mais do que estética, era relacionada às capacidades e aos costumes. O gênero humano sofreria uma degradação, das mais iluminadas e polidas nações aos povos de menor gênio e indústria; destes povos àqueles que, ainda menos capazes, ao menos teriam reis e legislações; e, finalmente, destes últimos aos selvagens.

Finalmente, Kant aderiu às posições de Hume sobre o contraste entre branquitude e negritude, associando a diferença de cor da pele à alegada diferença de capacidades mentais (BAUM, 2006, p. 71), o que se observou no ensaio “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”, de 1764. O filósofo alemão chegou a dizer que “os negros da África, por natureza, não tem nenhum sentimento que se coloque acima do ridículo”, completando que “a religião de fetiches que está disseminada entre eles é talvez um tipo de idolatria que afunda tão profundamente no ridículo quanto parece ser possível para a natureza humana” (KANT, 2011, p. 58-59).

O desprezo de Kant pela religiosidade africana e pela capacidade intelectual dos negros não poderia ser mais sintomático dessa contradição que atravessa a modernidade, na medida em que as noções jurídicas e filosóficas de igualdade que são celebradas pelo liberalismo e pelo “progressismo” no direito em todo o mundo, em regra, são tributárias da filosofia kantiana, em especial das elaborações em torno da metafísica dos costumes. Kant apresentou uma filosofia baseada em noções de liberdade, igualdade e dignidade, tomando a razão humana como eixo conceitual. No entanto, o imaginário europeu (em especial a comunidade científica) tomava o negro como uma espécie de negação desse padrão racional.

Enquanto a filosofia kantiana exaltava uma razão universal que dá dignidade ao homem, que lhe aponta o que se deve fazer de maneira a rechaçar a irracionalidade e a natureza contingente das

inclinações⁴, a intelectualidade europeia do “século das luzes”, da qual Kant é um representante em todos os sentidos, via no negro uma síntese de exacerbações de tudo aquilo que era oposto à razão. Cumpre observar que, quando Gobineau descreve o negro como um ser essencialmente sensorial⁵ (ou seja, como um bruto), ele apenas dá sequência ao caminho iniciado por Linnaeus e Buffon. Em linguagem kantiana, ele concebe os africanos como inclinação pura, como pessoas de apetites exagerados e de sensações excessivamente desenvolvidas, ao contrário do seu intelecto.

Esses são apenas alguns exemplos que revelam a tensão no pensamento moderno, que oscila entre um universalismo abstrato e individualista, cujo suporte material é a produção generalizada de mercadorias que se efetiva sob as relações de assalariamento que constituem o modo de produção capitalista, e um determinismo natural orientado por um critério racial, e que se apoia numa apreensão imediata dos resultados históricos das relações entre a Europa e a África no período da acumulação primitiva de capital.

Acumulação primitiva e formação do sujeito de direito

A acumulação primitiva de capital foi o processo histórico de dissociação entre os produtores diretos e os meios de produção, e que

⁴ A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo* (KANT, 1960, p. 77).

⁵ Gobineau (1915, p. 205-206) afirma sobre os negros, dentre outras coisas, que os seus sentidos (principalmente o olfato e o paladar) são superdesenvolvidos em compensação à capacidade intelectual inferior; que a intensidade do seu desejo ou vontade é frequentemente “terrível”; que a força das suas sensações é a prova mais cabal de sua inferioridade, pois não haveria refinamentos e nem comedimento em seus gostos; que eles se caracterizam pela instabilidade e pelo capricho, o que lhes impediria de discernir o bem e o mal. Isso equivale ao quadro de pessoas “governadas pela arbitrariedade” (e, portanto, desprovidas de razão suficiente) retratado por Linnaeus.

se deu pela combinação entre a expropriação violenta de diversas populações e a concentração da riqueza que viria a se tornar capital ao ser confrontada com os expropriados. Do ponto de vista da história mundial, o marco fundamental dessa acumulação é o período mercantilista, o qual pode ser entendido como um período de transição do feudalismo decadente para o capitalismo em ascensão.

A sociedade capitalista assume a aparência de uma cadeia imensa de circulação de mercadorias, como se ela funcionasse tão somente à base de trocas livres entre sujeitos iguais. Como demonstrou Marx, essa é uma imagem mistificada que encobre a coleta da mais-valia, ou seja, o motor secreto da acumulação capitalista. Mas essa imagem é uma ilusão que encontra objetividade na troca generalizada de mercadorias que é efetivamente propiciada pelo capitalismo, sendo que a própria produção capitalista faz-se mediar por uma relação mercantil (troca do salário pelo direito de fruição sobre os produtos da força de trabalho numa jornada laboral).

Aqueles que se engajam em relações mercantis, atuando como agentes da permuta de mercadorias na sociedade burguesa, comportam-se como sujeitos de direito. Eis a origem da moderna cidadania: ter direitos e deveres é uma condição que se origina em relações comerciais generalizadas, nas quais as partes assumem compromissos recíprocos:

No desenvolvimento das categorias jurídicas, a capacidade de realização dos acordos de troca é apenas um dos fenômenos concretos da qualidade comum da capacidade jurídica e de agir. Porém, historicamente, foi precisamente o acordo de troca que forneceu a ideia do sujeito como portador abstrato de todas as pretensões jurídicas possíveis. Somente nas condições da economia mercantil é gerada uma forma jurídica abstrata, ou seja, a capacidade de ter um direito em geral separa-se das pretensões jurídicas concretas. Só a transferência constante de direitos, originada no mercado, cria a ideia de um portador

imóvel de direitos. No mercado, aquele que obriga, obriga-se simultaneamente a si mesmo. Da condição de parte que demanda, ele, a cada momento, passa para a condição de parte obrigada. Desse modo, cria-se a possibilidade de abstrair-se das distinções concretas entre os sujeitos de direitos e reuni-los em um só conceito genérico (PACHUKANIS, 2017, p. 146-147).

O sujeito de direito, que é o núcleo da forma jurídica como tal, é originário da equivalência imanente às relações mercantis que instituem o valor como categoria social. Não por acaso, a subjetividade jurídica corresponde à abstração do indivíduo moderno, que é tão somente uma silhueta sem conteúdo definido, sem vínculos necessários de pertencimento. É no mercado capitalista que o indivíduo se realiza plenamente como sujeito de direito, perfazendo a abstração social que, num só golpe, oculta a extração da mais valia no contrato de trabalho e esmaece a polarização de classe da sociedade burguesa. A igualdade formal que decorre dessa subjetividade jurídica é uma potência niveladora tão radical como o dinheiro em sua função de medida dos valores (a despeito da concretude dos diferentes processos de trabalho).

No entanto, e ao contrário do que propõe a mitologia liberal, a condição de sujeito de direito não é um fato espontâneo da natureza. Trata-se antes de uma posição social que mantém um paralelismo necessário com o mercado capitalista, e que precisa ser forjada no mundo, tal como o próprio mercado. Portanto, antes que fosse estabelecido um modo de produção baseado primordialmente na coerção econômica e impessoal do capital sobre a classe dos explorados, fez-se necessária, nessa gênese histórica do capitalismo, uma carga imensa de coerção política e militar, e que se deu não só internamente na Europa com a expropriação do campesinato, mas especialmente com a pilhagem das demais regiões do mundo em favor das monarquias europeias:

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. (MARX, 1996, p. 370).

No tocante à África negra, portanto, a captura de escravizados para fins de enriquecimento por meio das plantagens⁶ nas Américas e por meio do próprio comércio dos cativos definiram o lugar da negritude nas origens remotas e sanguinolentas do capitalismo. Embora a escravidão, por si mesma, seja incapaz de instituir o modo de produção capitalista, ela serviu como uma alavanca indispensável para a acumulação de dinheiro e meios de produção na Europa em detrimento do continente africano.

Enquanto expediente de acumulação primitiva, a escravidão negra prolongou-se até a segunda metade do século XIX, convivendo com o discurso liberal na fase de consolidação do capitalismo. Isso significa que a expansão da subjetividade jurídica no mundo ocidental foi barrada para os negros. A modernidade capitalista, em seus últimos momentos de acumulação primitiva, negou-lhes a integração no mercado e a subsequente abstração como indivíduo geral. Mesmo após as revoluções liberais nos EUA e na França, o negro ainda ocupava, no mundo ocidental, a posição de escravo⁷ (ou eventualmente a posição

⁶ Termo de Jacob Gorender (2011, p. 88) que designa a especificidade das fazendas nas formas de produção que são próprias do escravismo colonial enquanto modo de produção que se desenvolveu em certas regiões das Américas.

⁷ Embora se refira especificamente à formação dos EUA, Cheryl Harris (1993, p. 1717-1718) descreve um quadro que vale em grande medida para o ocidente como um todo quando diz que, se por um lado nem todos os africanos eram escravos, por outro se tinha que todos os escravos eram africanos. Logo, a diferença racial (“*racial otherness*”) foi decisiva na justificação da subordinação do negro, cuja imagem foi constituída a partir das noções de africano, pagão e selvagem.

precária de liberto, que não era de nenhum modo equivalente à liberdade oficial da população branca). Era como se estivesse condenado pelo destino a ser mantido no cativeiro, em plena subordinação perante a Europa branca⁸. Vale lembrar que o mote “liberdade, igualdade e fraternidade” não foi reconhecido para os escravos insurgentes na colônia de São Domingo⁹, os quais se atreveram a arrogar para si os mesmos direitos de cidadania que a modernidade capitalista concedeu aos cidadãos franceses. Nos Estados Unidos, como bem apontou o filósofo Achille Mbembe (2014, p. 37), “a revolução anticolonial contra os ingleses desembocou num paradoxo: por um lado, a expansão das esferas de liberdade para os brancos, por outro, a consolidação sem precedentes do sistema esclavagista”.

Civilização, selvageria e racismo

No período posterior às revoluções burguesas, apesar da continuidade imediata da escravidão, havia um “destino alternativo” para o negro pertencesse a povos distantes do circuito do comércio

⁸ A ambiguidade de Montesquieu em face da escravidão é reveladora. Ele sustenta que, “como todos os homens nascem iguais, é preciso dizer que a escravidão é contra a natureza, ainda que em certos países esteja fundada numa razão natural”, referindo-se, no caso, aos países “onde o calor debilita o corpo e enfraquece tanto a coragem”, a tal ponto que “os homens só são levados a um dever penoso pelo medo dos castigos: assim, ali a escravidão choca menos à razão”. Nesse sentido, seria preciso “distinguir bem estes países daqueles onde as próprias razões naturais a rejeitam, como os países da Europa, onde foi felizmente abolida” (MONTESQUIEU, p. 258). O filósofo iluminista deixa entrever, assim, que o clima europeu, entre gélido e temperado, formaria habitantes naturalmente propensos à liberdade, ocorrendo o contrário com os habitantes das terras de climas diversos.

⁹ A constituição haitiana de 1805, fruto da revolução de independência protagonizada pelos escravizados, foi uma das mais radicais do Novo Mundo. Ela estabeleceu a igualdade racial e a liberdade universal, apresentando dispositivos que interditavam a nobreza, aboliam a escravidão, instauravam a liberdade de culto, permitiam o confisco de terras dos colonos franceses e negavam a distinção entre nascimentos legítimos e ilegítimos. A revolução haitiana mostrou-se muito mais radical do que a americana em seu programa político liberal (MBEMBE, 2014, p. 36).

escravista. Ele seria uma figura exótica, uma representação de selvageria a ser contemplada como espetáculo frívolo e perverso, o que demonstra que a construção do imaginário social de inferioridade do negro foi além da prática direta da escravidão.

Tomamos como referência, nesse assunto, o conhecido episódio da exposição de Sarah Bartmann, uma mulher negra originária do povo khoisan, habitante da África do Sul. Ela foi levada para a Inglaterra e para a França, sendo exibida publicamente, como uma atração aberrante (a “Vênus hotentote”), entre os anos de 1810 e 1815. Nessas exposições, materializou-se um dos aspectos da edificação da moderna cidadania, e que consiste na definição de um conteúdo racial, o que passa, no caso europeu, pela afirmação da branquitude em oposição às formas e feições dos outros povos, em particular daqueles que se encontravam sob o jugo colonial de uma nação. A identidade branca dos Estados europeus foi erigida, em parte, pela exaltação das diferenças em face dos grupos dominados no exterior, e que eram negros, em sua imensa maioria, no que concerne a África¹⁰.

Depois de sua morte, Bartmann teve os seus glúteos dissecados e o seu cérebro e genitais mantidos em potes de cobaias (MITCHELL, 2010, p. 41). As partes de seu corpo foram usadas, segundo a leitura dos padrões estéticos da Europa burguesa, como evidências empíricas da profunda diferença anatômica (e, pois, biológico-natural) entre negros e brancos, quase como se pertencessem a espécies diferentes. Os despojos daquela mulher negra tão aviltada pela “civilização” europeia capitalista serviram ao naturalista Georges Cuvier no projeto de apresentação dos nativos africanos como a cristalização do “Outro”, da negação da cidadania original no que diz respeito à França. Sarah Bartmann seria a prova da deformidade própria dos africanos em face

¹⁰ “Nas sociedades estruturadas na dominação, ‘raça’ e ‘nação’ são usadas para diferenciar o outro de si mesmo, e o eu dos outros”, perfazendo uma “estratégia de etnicidade” que confere um substrato racial às nações que diminui as dificuldades ideológicas próprias de uma cidadania completamente abstrata e formal (HIRSCH, 2010, p. 85).

da branquitude¹¹, o que seria atestado pela dominância “racional” da ciência burguesa sobre o seu objeto de estudo.

As medições anatômicas de Cuvier, uma vez dirigidas pelas ideias preconcebidas de superioridade branca, levaram a conclusões que só fizeram reforçar o imaginário europeu sobre o negro. Das dimensões observadas das nádegas e dos lábios vaginais, o naturalista concluiu que haveria um desenvolvimento excessivo que seria próprio de seres vocacionados aos apetites físicos, seres demasiadamente condicionados pela natureza e pelos instintos naturais, carentes dos refinamentos da razão. Bartmann seria o arquétipo de toda uma população continental (sintetizada na noção pejorativa de “hotentote”), uma figura selvagem e exótica que demarcava padrões de feiura e desvio sexual.

Evidentemente, a oposição entre branquitude e negritude, como temos visto, não se limita a padrões estéticos. Em última instância, essas categorias remetem, na história do capitalismo, à polarização entre civilização e selvageria. A questão se apresenta assim ao menos desde Condorcet, para quem os povos da África e da Ásia, subjugados por déspotas e conquistadores, estariam no aguardo de forças libertadoras vindas da Europa. Seria preciso socorrer esses “povos quase selvagens, que a dureza do clima afasta das suavidades de uma civilização aperfeiçoada” (CONDORCET, 1993, p. 180). Basta substituir a aspereza do clima pelo legado genético para que se encontre, em germe, o discurso de Gobineau e a posterior empreitada imperialista de Cecil Rhodes, embelezada por Rudyard Kipling em seu famoso poema sobre o fardo civilizatório do homem branco. Afinal, povos tidos como selvagens, vivendo em constante “estado de natureza” (confundindo-se com a própria natureza), seriam incapazes de constituir formas racionais de autogoverno.

¹¹ Balibar (1991, p. 93-94) as teorias racistas incluem necessariamente um aspecto de sublimação, uma idealização da espécie via estética. Valoriza-se esteticamente um determinado tipo de homem que representa o ideal humano, tanto em corpo como em espírito. Esse ideal se relaciona com o homem das origens, que não se degenerou, e com o homem do futuro. Extrai-se daí também um elemento fálico, machista, inerente ao racismo.

A construção da ideia da inferioridade negra, nesse sentido, não é um desvio de rota no projeto iluminista em favor do positivismo sociológico, do cientificismo e do imperialismo, mas antes um desenvolvimento constante, já enraizado nos albos da sociedade capitalista, a qual soube se acomodar muito bem com o legado pré-capitalista da acumulação primitiva que está relacionado à África negra¹².

À guisa de conclusão: “o valor é o homem branco”

Num instigante artigo intitulado “O valor é o homem”, Roswitha Scholz (1996, p. 18) constatou que a opressão da mulher na sociedade capitalista repousa sobre uma oposição entre uma esfera doméstica familiar que existe à sombra do valor, e na qual a mulher se insere como “recosto social para o homem”, e uma esfera profissional de trabalho mais diretamente vinculada ao valor, que é a substância em movimento que, no processo de acumulação de capital, dá sentido à sociabilidade capitalista. O espaço do trabalho profissional (seja ele produtivo ou então vinculado à circulação ou ao funcionalismo público) consagra-se como um terreno simbolicamente masculino, no qual as mulheres são recebidas como estrangeiras, sofrendo uma desvalorização social nos espaços que o capital projetou como tipicamente masculinos. Pois bem: entendemos que cabe raciocínio semelhante para se compreender a opressão dos negros sob o capitalismo, senão vejamos.

Do mesmo modo que o capitalismo associou as mulheres ao trabalho doméstico e os homens ao trabalho profissional, ele vinculou a branquitude aos ideais de civilização e a negritude ao seu oposto, isto é, à selvageria. Todas as virtudes apreciadas na ideologia burguesa estão representadas positivamente nos elementos originários da

¹² “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” (MARX, 1996, p. 340).

cultura europeia (padrões estéticos arianos, religiosidade cristã, moral vitoriana, atitude industriosa etc.), projetando o exato contrário em tudo aquilo que remete à ancestralidade africana (compleição corporal rude, paganismo demoníaco, lascívia, indolência etc.).

Já em sua irrupção revolucionária no mundo, a sociedade burguesa apresentava uma forte clivagem racial, o que faz com que o racismo se encontre no “DNA” do capitalismo, por assim dizer. Não do ponto de vista lógico-categorial, mas certamente do ponto de vista histórico das formações sociais. Mercadoria, dinheiro e capital são figuras abstratas, isentas de preferências raciais, mas a maneira como se articularam, na história real, para dar origem a um modo de produção impulsionado pela escravidão negra e pela dominação colonial, faz com que a presença do racismo seja de algum modo necessária nessa forma de sociedade. A imagem oficial do “Homem” (sujeito de direito, cidadão) existe extraoficialmente nas relações sociais sob a representação idealizada do homem branco.

Em outras palavras, o sujeito de direito que nasce das relações mercantis generalizadas pela produção capitalista, ao carregar em si as determinações do mercado, carrega também as práticas de exclusão que foram promovidas na história do capital. Virtualmente, todos os indivíduos são sujeitos de direito, seres abstratos sem cor e sem origem; concretamente, nas entrelinhas da prática social, a subjetividade jurídica se realiza de modo vacilante e incompleto para os negros, que são cidadãos de segunda classe nos termos de uma cláusula secreta do “contrato social” que simboliza as origens da ordem social capitalista.

E que não haja enganos: o liame original e inquebrável entre capitalismo e racismo coloca em pauta, para os trabalhadores negros de todo o mundo, não a completa subjetivação jurídica, a cidadania total (embora seja legítimo que tal aspiração seja criticamente incorporada em reivindicações cotidianas), mas antes a estratégia revolucionária de superação do capitalismo e de todas as suas formas sociais. Se a luta contra o racismo há de ser protagonizada pelos trabalhadores negros, isso não muda o seu caráter mais amplo de uma causa que pertence ao conjunto do proletariado enquanto antípoda do capital.

Referências bibliográficas

- BALIBAR, É. *Racismo y nacionalismo*. In: I. WALLERSTEIN; BALIBAR, É. *Raza, nación y clase*. Tradución de Fabián Chueca y Alicia Martorell. Madrid: IEPALA, 1991.
- BAUM, Bruce. *The rise and fall of the caucasian race: a political history of racial identity*. New York: New York University Press, 2006.
- CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- GOBINEAU, Arthur de. *The inequality of human races*. Translated by Adrian Collins. London: William Heinemann, 1915.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Perseu Abramo, 2011.
- HARRIS, Cheryl. Whiteness as property. *Harvard Law Review*, Cambridge, n. 8, junho 1993. Disponível em https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=927850. Acesso em janeiro de 2021.
- HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estados*. Tradução de Luciano Cavini Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.
- KANT, Immanuel. *Observations on the feeling of the beautiful and sublime and Other writings*. Translated by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*, v. I, t. II. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MITCHELL, Robin. *Another means of understanding the gaze: Sarah Bartmann in the development of nineteenth-century french national identity*. In: WILLIS, Deborah. (ed.). *Black Venus 2010: They called her "Hottentot"*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo e Ensaios escolhidos (1921-1929)*. Coordenação de Marcus Orione Gonçalves Correia. Tradução de Lucas Simone. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2017.
- RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Tradução de Edgar Valles. Lisboa: Seara Nova, 1975.
- SCHOLZ, Roswitha. O valor é o homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. Tradução de José Marcos Macedo. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, n. 45, p. 15-36, 1996.