



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O (NÃO) LUGAR DO NEGRO NA TEORIA CRÍTICA: A IMPOSSIBILIDADE DE UM
“CAPITALISMO PÓS-RACISTA” EM NANCY FRASER**

**Teresina
2024**

FRANCISCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O (NÃO) LUGAR DO NEGRO NA TEORIA CRÍTICA: A IMPOSSIBILIDADE DE UM
“CAPITALISMO PÓS-RACISTA” EM NANCY FRASER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL da Universidade federal do Piauí - UFPI, na linha de pesquisa Filosofia Prática, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima

**Teresina
2024**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S586n Silva Filho, Francisco Antonio da.

O (não) lugar do negro na teoria crítica: a impossibilidade de um
“capitalismo pós-racista” em Nancy Fraser / Francisco Antonio da Silva
Filho. -- 2024.

114 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de
Ciências Humanas e Letras, Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2024.

“Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima”.

1. Capitalismo. 2. Racismo. 3. Teoria crítica. I. Silva Filho, Francisco
Antonio da. II. Título.

CDD 306.342

Bibliotecária: Amanda Maria Coelho Vieira Albuquerque – CRB3/1353

FRANCISCO ANTONIO DA SILVA FILHO

**O (NÃO) LUGAR DO NEGRO NA TEORIA CRÍTICA: A IMPOSSIBILIDADE DE UM
“CAPITALISMO PÓS-RACISTA” EM NANCY FRASER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL da Universidade Federal do Piauí - UFPI, na linha de pesquisa Filosofia Prática, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima – Orientador
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Alessandro Pinzani – Avaliador externo
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva – Avaliador interno
Universidade Federal do Piauí – UFPI

**Teresina
2024**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina - PI Fone/Fax: (86) 3237-1134

ATA Nº 01/2024
ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA, REALIZADA EM
18/01/2024.

Aos dezoito dias do mês de janeiro de 2024, às 16h:00min, na sala virtual (<https://meet.google.com/phz-rptr-mae?authuser=0&pli=1>), no Centro de Ciências Humanas e Letras-CCHL/ UFPI reuniu-se em sessão pública a Banca examinadora da Dissertação de Mestrado intitulada "**O (NÃO) LUGAR DO NEGRO NA TEORIA CRÍTICA: A IMPOSSIBILIDADE DE UM "CAPITALISMO PÓS-RACISTA" EM NANCY FRASER**", de Francisco Antonio da Silva Filho, candidato ao título de MESTRE EM FILOSOFIA. A Banca examinadora foi constituída pelos Professores Doutores: **Francisco Jozivan Guedes de Lima (Presidente)**, **Maurício Fernandes da Silva (Examinador Interno do Programa)**, **Alessandro Pinzani (Examinador Externo ao Programa)** via **vídeo conferencia**. A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu inicio aos trabalhos convidando o candidato a fazer breve exposição sobre a Dissertação em julgamento, concedendo-lhe para isto o tempo máximo de trinta minutos. Findada a exposição, o Presidente passou a palavra aos membros da Banca Examinadora, esclarecendo que cada um dispunha de até trinta minutos para a arguição e o Candidato do mesmo tempo para respectivas respostas. A arguição foi iniciada pelo Professor Dr. Alessandro Pinzani seguindo-se a este a Professor Dr. Mauricio Fernandes da Silva e, finalizando, o Professor Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima, orientador da Dissertação. O mestrando respondeu a todos os questionamentos. A seguir, a Banca Examinadora pediu que os presentes se retirassem da sala para que a Banca analisasse e decidisse sobre a Dissertação apresentada. Em seguida, os examinadores deram conhecimento do julgamento para o público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Banca Examinadora considerou a dissertação **APROVADA**. O Presidente congratulou-se com o Candidato, agradeceu a presença de todos e encerrou a sessão às 17h30 min. E para constar, foi lavrada a presente ata que, lida e aprovada, foi assinada por todos os membros da Banca Examinadora.

Teresina, 18 de janeiro de 2024

Documento assinado digitalmente
 FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA
Data: 18/01/2024 17:02:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI/PPGFIL)

Orientador



Documento assinado digitalmente
Alessandro Pinzani
Data: 18/01/2024 21:43:33-0300
CPF: ***.681.979-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Alessandro Pinzani (PPGFIL / UFSC)

Examinador Externo ao Programa

Documento assinado digitalmente
 MAURICIO FERNANDES DA SILVA
Data: 18/01/2024 19:02:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Mauricio Fernandes da Silva (UFPI/PPGFIL)

Examinador Interno do Programa

RESUMO

Esta dissertação busca analisar a importância do diagnóstico crítico do capitalismo e da reflexão normativa de Nancy Fraser para a identificação e superação da injustiça racial própria das sociedades contemporâneas. A partir de sua concepção ampliada de capitalismo como ordem social institucionalizada poderemos mapear o racismo enquanto fator não necessariamente econômico, mas que existe enquanto pano de fundo para a sustentação e reprodução da ordem social capitalista. A partir dos diálogos com seus principais interlocutores e interlocutoras dissertaremos sobre como a Teoria Crítica vem construindo paradigmas de justiça e abordagens procedimentalistas que podem contemplar, ou não, grupos racializados. Ao final discutiremos sobre a impossibilidade de um capitalismo pós-racista a partir do pensamento de Nancy Fraser.

Palavras-chave: Capitalismo; Racismo; Teoria Crítica.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the importance of the critical diagnosis of capitalism and Nancy Fraser's normative reflection for identifying and overcoming the racial injustice inherent in contemporary societies. Building upon her expanded conception of capitalism as an institutionalized social order, we can map racism as a factor not necessarily economic but as a backdrop for sustaining and reproducing the capitalist social order. Through dialogues with her main interlocutors, we will discuss how Critical Theory has been constructing paradigms of justice and procedural approaches that may or may not encompass racialized groups. Finally, we will discuss the impossibility of a post-racist capitalism based on Nancy Fraser's thinking.

Keywords: Capitalism; Critical Theory; Racism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
1. REFLEXÕES NORMATIVAS: A QUESTÃO DO RACISMO NAS INTERLOCUÇÕES E REFLEXÕES DE NANCY FRASER NOS ANOS 1990/2000.....	12
1.1 Lutas sociais e imaginário pós-socialista.....	13
1.2 Redistribuição vs. Reconhecimento: negritude como coletividade bivalente.....	20
1.3 Esferas públicas: a negritude como contrapúblico subalterno.....	31
2. DIAGNÓSTICO CRÍTICO: O LUGAR DA OPRESSÃO RACIAL NO CAPITALISMO.....	44
2.1 Crítica ao normativismo independente.....	44
2.2 Capitalismo como ordem social institucionalizada.....	51
2.3 Acumulação racializada: elementos para uma crítica antirracista do capitalismo.....	62
3. É POSSÍVEL UM CAPITALISMO PÓS-RACISTA?.....	77
3.1 Neoliberalismo progressista.....	78
3.2 Sobre a impossibilidade de um “capitalismo pós-racista”	89
3.3 O lugar do negro na Teoria Crítica: balanços e perspectivas.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	106

INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é explorar a interligação entre reflexão ético-normativa e diagnóstico crítico social, à luz do pensamento da filósofa contemporânea Nancy Fraser, com o intuito de apresentar ferramentas teóricas para enfrentar e superar a injustiça racial. Sabemos que a contemporaneidade é, em vários aspectos, herdeira dos projetos modernos e de suas contradições. Podemos citar, por exemplo, a ordem social e econômica capitalista; o Estado moderno, ou westfaliano; o pensamento iluminista. São vários os fenômenos surgidos ou reorganizados e intensificados para sustentar novos padrões sociais com o início dessa nova ordem.

Uma tradição filosófica, em especial, foi marcante no século XX, e segue sendo no século XXI, pela crítica dessas contradições e pela reflexão que visa a emancipação humana: a chamada Teoria Crítica. Podemos identificar de forma geral nessa tradição uma crítica da ciência a partir dos apontamentos sobre a dialética da razão iluminista, uma crítica anticapitalista da indústria cultural e também uma crítica do Estado e suas formas de legitimação, ou, mais precisamente da dominação tecnocrática. Perceba que são respostas críticas aos fenômenos citados no início desse parágrafo como marcantes a partir da modernidade.

Não podemos ignorar a importância da Teoria Crítica para o debate político e social desde o século XX, mas existem elementos ainda não explorados por essa tradição? Nos últimos anos os movimentos feministas e de negritude têm apontado certos limites, mas têm apontado também as potencialidades dessa perspectiva teórica quando direcionada para outros fenômenos sociais que também se desenvolveram a partir da modernidade. Um desses fenômenos é a expansão colonial, escravidão e complexificação do fenômeno do racismo. Questões que devem ser encaradas visando o projeto teórico e político da emancipação humana.

O processo de expansão da Europa que conhecemos como *colonialismo*, foi, segundo o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), o processo objetivo de “inscrever os colonizados no espaço da modernidade”. Contudo, o lugar da razão universal moderna não humanizou todo o gênero humano, afinal, nem todos foram vistos como *civilizados*. Sendo assim, o filósofo africano segue o argumento afirmando que a “vulgaridade, a brutalidade e sua má-fé fizeram do colonialismo um exemplo perfeito de antiliberalismo” (p. 175). A humanização liberal, o mercado capitalista, o

Estado de direito, a antropologia e a construção do sujeito liberal nascente não incluíam os povos colonizados. Pior ainda, o *antiliberalismo* indicado aponta que a desumanização de muitos povos possibilitou o desenvolvimento e emancipação política e econômica dos países centrais. Uma contradição ainda pouco comentada em trabalhos de cunho filosófico no Brasil.

O conceito de *raça*, sobretudo a partir do processo colonial e da modernidade, se tornou um conceito que serve de um ponto de vista analítico e científico-filosófico para distinguir grupos humanos e nesse momento como uma tecnologia de dominação utilizada pelo colonialismo europeu. Nesse momento temos nossa primeira observação sobre o conteúdo técnico do racismo, isto é, identificando esse fenômeno como pertencente a um certo tipo de racionalidade complexa. Na aurora do capitalismo esse fenômeno se transforma com base nas também nascentes doutrinas biológicas da luta pela vida e da sobrevivência do mais apto, sendo assim, existe um movimento onde “o racismo larval que encontramos em todos os povos antes da aventura colonialista passa a revestir-se de uma roupa científica” (Moura, 1994).

É assim que surge a sistematização teórica da *raça* como chave da história, exatamente na Inglaterra, por meio da obra *Races of Men* (1850) de Robert Knox. Na obra *Racismo Estrutural* (2019), o jurista e filósofo brasileiro Silvio Almeida aponta que “a noção de *raça* como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI” (p. 24). Existiram ao longo da história uma série de construções ideológicas do *outro*, informando distinções de grupo, mas nem todas podem ser identificadas com os padrões sociais sistemáticos e biológicos do *racismo* atual¹. Existem especificidades. Se esse é um fenômeno que marca e integra a era capitalista e que desumaniza as relações humanas, por que não se tornou objeto de análise da Teoria Crítica? Esse problema não foi tratado sistematicamente pelos principais filósofos da Teoria Crítica, mas compreendemos que a partir do pensamento de Nancy Fraser é possível encontrar elementos para uma crítica antirracista.

¹ Outra importante referência sobre a especificidade do racismo, em especial no Brasil, é a obra *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*, do brasilianista Thomas E. Skidmore. Na obra o autor examina como as elites intelectuais brasileiras enxergavam uma sociedade multirracial no período de passagem do Império para a República em suas primeiras décadas, apresentando um estudo detalhado sobre o desenvolvimento das teorias racistas que consideravam o negro inferior, bem como as condições científicas e sociais que possibilitaram esse desenvolvimento.

Talvez certas filosofias sofram de um *déficit* de história e tratem determinados conceitos, inclusive sociais, como eternos ou naturais da sociedade humana, se preocupando apenas em realizar distinções conceituais e dos enunciados. Contudo, está aí a fertilidade da Teoria Crítica, pois ela é capaz de apresentar uma abertura para a contribuição de diversas áreas das humanidades. É a partir dessa compreensão que queremos analisar a injustiça racial com a mesma vontade que a tradição crítica analisou o capitalismo e a dominação tecnocrática, inclusive relacionado esses fenômenos.

Hoje o pensamento crítico e filosófico se volta, sobretudo, para as investigações sobre as raízes das opressões e injustiças que recaem sobre grupos racializados, mulheres, meio ambiente, bem como a falta de paridade na participação política a partir de intelectuais como Nancy Fraser, Lélia Gonzalez, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Enrique Dussel, Achille Mbembe e Iris Marion Young. Nossa investigação segue o fio específico do mapeamento da injustiça racial e sua relação com a nossa ordem social atual, o capitalismo. Existem muitos trabalhos sobre a questão racial. Não queremos tratá-la de forma isolada ou no limite das ações individuais de preconceito, mas com o esforço crítico da Teoria Crítica em problematizar nossa ordem social.

Em primeiro lugar, a noção de *raça*, isto é, um conceito que visa fazer “referências a distintas categorias de seres humanos” (ALMEIDA, 2019, p 24) “com ajuda do pensamento darwiniano e pós-darwiniano” (MBEMBE, 2020, p. 47) opera com base em características biológicas. A noção de *raça* surge como expressão de grupos eugenistas que buscavam fundamentos científicos para justificar a desigualdade entre indivíduos e grupos. A identidade racial é atribuída segundo algum traço físico, como por exemplo a cor da pele. Em segundo lugar a ideia de *raça* opera segundo característica étnico-cultural, onde essa identidade racial se baseia em origem geográficas e elementos culturais (Fanon, 1980). Temos assim o (i) *preconceito racial* que é o juízo baseado em estereótipos raciais; a (ii) *discriminação racial*, que é a atribuição de tratamento diferenciado, na prática, a grupos racializados; o (iii) *racismo* que é a ideologia em sentido sistêmico e a (iv) *discriminação racial* como o elemento mais ligado ao poder e a possibilidade de realização particular do racismo. Este último é onde se manifesta de forma mais evidente a *injustiça racial*.

O que nos interessa é, além da distinção conceitual, afirmar que *raça* é um elemento essencialmente político, a injustiça racial se apresenta como um fenômeno

de dominação e exploração, sendo assim uma questão de poder. Isso torna esse fenômeno um objeto produtivo para a reflexão filosófica contemporânea. Reafirmamos mais uma vez que na tradição contemporânea da filosofia a crítica da razão iluminista e das contradições advindas da modernidade capitalista é amplamente aceita, principalmente por meio da Teoria Crítica e em particular da *Dialética do Esclarecimento* (1944), de Adorno e Horkheimer. O projeto da Teoria Crítica é aquele que se diferencia da Teoria Tradicional, pois segue um processo de aproximação entre diagnóstico crítico e intervenção social. Para que esses dois elementos se conectem é preciso que a Filosofia em questão se aproxime cada vez mais das realidades concretas que são objetos de sua reflexão.

Podemos perceber que uma Teoria Crítica que pensa a tradição filosófica de forma crítica, em especial o capitalismo contemporâneo, numa perspectiva dos sujeitos racializados ainda não está construída e os esforços de construção ainda não são bem recebidos. O debate entre Fraser e Honneth, mais conhecido pela obra conjunta *Redistribution or recognition* (2004) foi um importante esforço, do ponto de vista ético e de justiça, no que diz respeito à reflexão sobre a opressão racial, dando prosseguimento ao artigo de Fraser intitulado *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age*, publicado originalmente em 1995 pela New Left Review, onde Fraser apresenta uma das mais populares considerações éticas sobre a comunidade negra e que segue sendo um frutífero objeto de pesquisa no campo das teorias da justiça quando pensamos em antirracismo. A autora apresenta a comunidade negra como *coletividade bivalente*, isto é, um grupo que necessita de múltiplos paradigmas de justiça como remédios para suas injustiças. Portanto, um notável esforço conceitual e analítico visando a emancipação da população negra.

Entretanto, não focaremos apenas nesse debate sobre Teorias da Justiça e seu vocabulário normativo. Queremos dissertar, sobretudo, acerca do diagnóstico da crise, feita por Nancy Fraser em seus últimos textos. A maioria das pesquisas sobre racismo a partir do pensamento de Nancy Fraser têm como centro o seu debate dos anos 1990 e início dos anos 2000, mais precisamente a sua concepção bidimensional ou tridimensional de justiça. Esse debate não é nosso objetivo, mas também não devemos ignorá-lo.

Podemos definir, brevemente, três momentos do pensamento de Nancy Fraser. O primeiro momento, principalmente durante os anos 1980, se destaca pela análise do chamado “capitalismo de bem estar”, mais preocupado com a cultura política e a

arena discursiva que envolve a organização de grupos externos a esfera pública liberal, tendo como principal referência de produção teórica a sua obra *Unruly Practices* (1989). O segundo momento é talvez o mais conhecido e de onde, geralmente, pesquisadores buscam suas ideias sobre racismo. A partir da década de 1990, a autora passa a desenvolver uma teoria de justiça que tenta responder como foi possível, a partir do que chama condição pós-socialista, a separação entre reconhecimento cultural e redistribuição econômica, tendo assim os movimentos sociais um foco exacerbado em políticas de reconhecimento. Ainda nessa fase a autora produz a obra *Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing world* (2009), onde amplia sua noção de justiça inserindo mais diretamente a discussão política e denunciando as contradições da globalização. Até hoje seu debate com Honneth, e sua concepção bidimensional de justiça, parecem ser as principais referências sobre racismo que a autora produziu. As principais produções desse momento são *Justiça interrompida: reflexões sobre a condição pós-socialista*² (2022) e *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange* (2004).

O momento do pensamento de Fraser que talvez tenha mais predominância em nossa investigação é o terceiro. Percebemos o esforço de construção de paradigmas de justiça no interior do debate sobre teorias da justiça, mesmo “o projeto de pesquisa desenvolvido em *Scales of Justice* não continua a dirigir seu pensamento por muito tempo” (BRESSIANI; SILVA, 2021, p. 215), visto que seu trabalho não abarca as contradições advindas da então recente crise do sistema capitalista. A partir da crise capitalista de 2008 a autora passa a desenvolver uma teoria crítica das contradições capitalistas. O primeiro texto veio logo após esse momento de abalo no sistema, o artigo chamado *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história* (2009). É a partir desse momento que a autora se reaproxima de análises como a de Karl Marx e Karl Polanyi, tentando apresentar uma concepção ampliada de capitalismo que se insira nos debates raciais, pós-coloniais, ambientais e feministas.

Sua reflexão passa a ter caráter funcionalista. Entretanto, se engana quem pensa que os aspectos normativos foram totalmente superados em sua reflexão crítica do capitalismo, pois Nancy Fraser “se conecta a percepções e juízos normativos dos agentes socialmente envolvidos, dos quais dependeria a capacidade de transformação social. (BRESSIANI; SILVA, 2021, p. 221). Nesse movimento complexo

² A partir de agora tomamos como referência a mais recente edição da obra.

entre diagnóstico e reflexão normativa está a riqueza do pensamento da autora. Por isso nossa investigação apresentará o fio da injustiça racial a partir do segundo e terceiro momento da produção teórica de Fraser, em especial o terceiro e mais recente momento.

A partir da noção de que “a justiça jamais se experimenta diretamente. A injustiça, em contraste, é experimentada diretamente, e é por meio dela que formulamos a ideia de justiça” (FRASER, 2012, p. 267), podemos perceber que ao longo da tradição filosófica as autoras e autores estavam pensando as dinâmicas de injustiça de suas épocas a partir de um diagnóstico. Isso significa que o debate sobre justiça não se refere apenas “ao conteúdo normativo, mas também com relação à fundamentação metódica de uma teoria filosófica de justiça política e social (FORST, 2018, p. 9), isto é, no nosso caso, que reflita sobre a situação contemporânea e o processo real de violência estatal sobre grupos racializados; crise de imigração e xenofobia, além dos processos excludentes de participação política que atingem esses grupos e como eles são inseridos – ou não - na esfera pública. Buscaremos responder a seguinte pergunta: quais as relações entre capitalismo e injustiça racial no pensamento de Nancy Fraser? Essa será a questão norteadora de nossa investigação e reflexão e a pergunta que sintetiza todos os questionamentos introdutórios feitos até aqui.

No primeiro capítulo de nossa investigação dissertaremos sobre as primeiras reflexões normativas feitas por Fraser que dizem respeito ao racismo, sobretudo a partir de sua obra *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* (2022). Como já comentamos, essas são as ideias mais populares da autora acerca da questão racial, principalmente através de sua concepção de justiça. Primeiramente situaremos o que a autora chama de imaginário *pós-socialista*, onde a política de igualdade parece ter sido substituída por uma política da diferença, seguindo seu debate com o também filósofo crítico Axel Honneth sobre o falso dilema entre redistribuição e reconhecimento e as *coletividades bivalentes* como é o caso dos grupos que sofrem com a injustiça racial. Seguindo, ainda nesse capítulo, no rumo da crítica a noção de esfera pública de Jünger Habermas, construindo o que Fraser (2020) chama de *contrapúblicos subalternos* onde relacionaremos com a movimento negro e sua auto-organização política de resistência. Além disso traremos elementos da contribuição de Iris Young em sua obra *Inclusion and democracy* (2000) para

tratarmos a questão da segregação racial na cidade, uma importante teórica crítica e interlocutora de Fraser.

No segundo capítulo passaremos ao pensamento mais recente de Fraser sobre o racismo, em especial a sua crítica funcionalista do capitalismo. A partir de textos como *Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida de capitalismo* (2015) e *Capitalismo em debate: uma conversa na Teoria Crítica* (2020), dissertaremos sobre a concepção de capitalismo que Nancy Fraser chama de *ordem social institucionalizada* e que integra em seu interior aspectos econômicos e não-econômicos. Esses últimos são *condições de fundo* que em uma concepção tradicional de capitalismo não são citados. Situaremos o racismo como uma dessas condições, bem como justificaremos esse fenômeno como um objeto possível da tradição teórica crítica na Filosofia, trazendo um diagnóstico da nossa realidade que nos ofereça elementos para uma crítica antirracista do capitalismo.

No terceiro capítulo, após apresentarmos sua reflexão normativa e diagnóstico da crise capitalista, momentos distintos de sua produção teórica, mas que seguem vinculadas, apresentaremos os limites para a superação da injustiça racial no contexto das sociedades capitalistas, as contradições ideológicas do chamado *neoliberalismo progressista* e a possibilidade de um *capitalismo pós-racista*. Nesse momento utilizaremos principalmente os textos *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* (2021) e *Capitalismo em debate* (2020).

O objetivo de nossa investigação é, a partir do pensamento de Nancy Fraser, compreender a vinculação entre reflexão normativa e diagnóstico crítico social na tentativa de oferecer as ferramentas teóricas necessárias para a superação da injustiça racial, a saber, 1) sua concepção tridimensional de justiça que oferece a possibilidade de indivíduos que sofrem o racismo possam ter considerações éticas a partir de suas situações concretas; 2) sua concepção ampliada de capitalismo como produtor de múltiplas desigualdades que permite uma ‘coesão’ entre as reivindicações políticas múltiplas fortalecendo as comunidades negras e 3) sua crítica estrutural de nossa ordem social que nos permite a construção de uma noção de justiça radical e pós-capitalista, superando a descrença de nosso imaginário ‘pós-socialista’.

O pensamento de Nancy Fraser pode servir como base crítica para a compreensão da raiz da injustiça racial hoje e, a partir de sua reflexão normativa, possibilitar coalização entre as diversas lutas sociais contemporâneas, visto que seu conceito de capitalismo enquanto ordem social institucionalizada é fruto desse esforço

de compreensão das múltiplas injustiças que conformam a nossa ordem social. Isso possibilita a superação da fragmentação das pautas dos movimentos sociais ao mesmo tempo oferece um maior poder aos lutadores sociais, pois poderemos nos organizar ao redor de princípios e valores compartilhados pelos agentes dessas múltiplas lutas e que também guardam em seu interior o potencial crítico ao capitalismo.

A partir Da posição radical da autora podemos compreender quais os caminhos mais razoáveis para a superação ou ao menos a atenuação das injustiças sociais, em especial a racial. Isso por meio da formulação de políticas públicas ou reformas políticas que atuem nas raízes dos problemas, integrando questões de reconhecimento, redistribuição e participação política – o que discutiremos no primeiro capítulo, além de uma crítica as bases de nossa organização social e compreensão de que é possível uma coalizão das chamadas *lutas de fronteira* por emancipação, criticando as *condições de fundo* de nossa ordem social e seguindo no rumo da superação da ordem social capitalista.

1. REFLEXÕES NORMATIVAS: A QUESTÃO DO RACISMO NAS INTERLOCUÇÕES E REFLEXÕES DE NANCY FRASER NOS ANOS 1990/2000

Parece um bom início para a nossa investigação tratarmos da chamada condição pós-socialista e da crítica de Fraser a Honneth, ambos elementos presentes no texto *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”*, bem como sua crítica a noção de esfera pública habermasiana e a construção da noção de *contrapúblicos subalternos* a partir do texto *Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente*. Ambos os textos foram recentemente publicados em português em sua coletânea original *Justiça Interrompida: reflexões críticas sobre a condição pós-socialista* (2022). Enfatizaremos nesse primeiro momento a construção de sua reflexão normativa referente ao racismo no interior do debate das teorias da justiça. Afirmamos que se trata de um bom início, visto que quando falamos em Nancy Fraser e racismo este é o momento de sua produção teórica com maior nível de difusão em pesquisas acadêmicas, mas reafirmamos também que não nos limitaremos a esse momento teórico. Seguiremos o fio da injustiça racial até sua produção teórica mais recente. Mesmo sua produção mais recente não ser compreendida totalmente sem a vinculação com seu vocabulário sobre justiça. Assim a autora explica:

[...] eu estava tentando esclarecer aspectos daquilo que era então denominado de “capitalismo tardio” – e que eu denominaria agora de “capitalismo administrado pelo Estado”. Um argumento análogo vale para meu trabalho dos anos 1990 e 2000. Nesse período, estávamos enfrentando uma mudança central na cultura política da sociedade capitalista, a qual denominei de mudança “da redistribuição ao reconhecimento”. Longe de ser um exercício no campo da filosofia moral independente, esse trabalho foi uma primeira tentativa de compreender uma mutação histórica de época da sociedade capitalista, da variante “administrada pelo Estado”, do pós-guerra, para o capitalismo “financeirizado”, do presente. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 21)

Esse trecho talvez responda a questionamentos que podem surgir acerca da inserção de um capítulo sobre a produção teórica da autora focada no debate das teorias da justiça quando afirmamos ao mesmo tempo que esse não é nosso objetivo final. Compreendemos que o debate dos anos 1990 e 2000, feito por Fraser, além de ser o mais popular acerca da injustiça racial é o momento inicial do diagnóstico crítico do capitalismo em nossa época. Uma discussão fundamental para compreensão de sua concepção ampliada de capitalismo.

1.1 Lutas sociais e imaginário pós-socialista

Mesmo correndo o risco da redundância precisamos, nesse momento inicial, situar que quando discutimos a questão das lutas sociais a nossa prioridade investigativa é o contexto de reivindicações políticas e sociais do movimento negro. Para que a compreensão de nossa investigação seja melhor recebida precisamos apresentar e caracterizar algumas noções que utilizaremos ao longo deste trabalho, por exemplo, ‘raça’, ‘racismo’ e ‘racialização’.

A partir do artigo *uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia* (2004), do professor Kabengele Munanga, podemos perceber que o conceito de ‘raça’ é mais recente do que geralmente imaginamos. Apenas em 1684, o francês François Bernier utiliza o conceito como o compreendemos hoje, a saber, para classificar a diversidade humana a partir de grupos biologicamente diferentes.

Nos séculos XVI-XVII, o conceito de raça passa efetivamente a atuar nas relações entre classes sociais da França da época, pois utilizado pela nobreza local que se identificava com os Francos se considerava como uma raça distinta dos Gauleses, população local identificada com a plebe. Não apenas os Francos se consideravam como uma raça distinta dos gauleses, mais do que isso, eles se consideravam dotados de sangue “puro”, insinuando suas habilidades especiais e aptidões naturais para dirigir, administrar e dominar os gauleses, que segundo pensavam, podiam até ser escravizados. Percebe-se como o conceito de raças “puras” foi transportado da botânica e da zoologia para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais (nobreza e plebe), sem que houvessem diferenças morfo-biológicas notáveis entre os indivíduos pertencentes a ambas as classes. (MUNANGA, 2004)

Podemos perceber que a atual noção de ‘raça’ que se apresenta como um alicerce para a discriminação só pôde se desenvolver a partir de uma noção de pureza própria dos estudos naturalistas emergentes da modernidade e que foi transportado mecanicamente para o contexto humano visando a dominação e a exploração entre classes diferentes a partir da construção de estereótipos raciais. É assim que surge a ideia de *raça* como chave da história, exatamente na Inglaterra, por meio da obra *Races of Men* (1850) de Robert Knox, importante elemento do processo neocolonial de partilha da África finalizada com a Conferência de Berlim (1884-1885) e que justificou o domínio dos europeus sobre o continente africano e seus territórios. O *racismo*, portanto, surge como uma ideologia que postula com base na ideia de ‘raça’ a hierarquização com base em elementos físicos, traços culturais e linguísticos, religiosos etc. Em nossa investigação trataremos das democracias contemporâneas, em geral, sociedades multirraciais, isto é, territórios com a presença de múltiplas

‘raças’ como é o caso dos Estados Unidos da América, de onde reflete Nancy Fraser, assim como é o caso do Brasil. Mais do que multirraciais essas sociedades podem ser racializadas³, ou seja, os marcadores raciais podem influenciar diretamente na posição social que indivíduos de determinadas ‘raças’ ocupam em nossas relações sociais, de produção, participação política e de reconhecimento.

Para prosseguirmos nossa reflexão acerca da situação das lutas sociais contemporâneas, sobretudo da negritude, é fundamental compreendermos a estrutura do imaginário social após a derrota das principais experiências socialistas e que Nancy Fraser (2022) chama de condição “pós-socialista”. Um contexto onde “as injustiças não dizem mais respeito a questões de ordem socioeconômica, mas a questões de reconhecimento” (LIMA, 2016, p.126). Essa mudança de condição de imaginário afeta também as reivindicações políticas da luta antirracista, por isso, Fraser nos apresenta três características definidoras dessa condição. Essa caracterização é de suma importância para compreendermos o contexto social e teórico dos debates que desenvolveremos.

A primeira característica é a “ausência de qualquer visão progressista digna de crédito à ordem atual” (FRASER, 2022a, p. 15), isto é, uma descrença na superação do estado atual de coisas em um sentido estrutural, podemos colocar como exemplo a impossibilidade de superação da ordem social capitalista. Isso está diretamente ligado ao que já comentamos anteriormente, a saber, a derrota das experiências socialistas e a sua constante deslegitimação em um sentido internacional. É como se tivéssemos atingido o ápice de nossa organização social. Vivemos, então, uma realidade onde bastam alguns rearranjos para superar problemas pontuais.

Não temos nenhum grande projeto de transformação em vista e mesmo aqueles que são sugeridos caem logo em descrédito teórico e político. O que Habermas (2015, p. 37) chama de esgotamento das energias utópicas de esquerda.

Nancy Fraser constata que nenhuma força política ou teórica conseguiu ocupar o lugar do projeto socialista enquanto instrumento de emancipação humana:

Propostas para elevar a “democracia radical” e o “multiculturalismo” a esse status expressam o desejo por parte de alguns círculos de uma visão como essa. Mas argumento que falta poder de convencimento a essas propostas, porque elas deixam de lado a questão da economia política. O mesmo vale

³ Para fins analíticos, neste caso, utilizaremos os termos *grupos racializados* ou *sujeitos racializados* para identificar grupos e indivíduos com marcadores raciais que os identificam como subalternos. É evidente que grupos dominantes também são racializados, em certo sentido, pois também possuem marcadores raciais. Isso será debatido em tópicos posteriores.

para noções, ainda mais anêmicas, de “liberalismo político” e “comunitarismo” (FRASER, 2015, p. 16)

A autora demonstra, a partir dessa primeira característica, uma séria preocupação com a capacidade de organização dos agentes das lutas sociais. É evidente que ainda temos sérios problemas como o racismo, mas como podemos lidar com essa falta de horizonte emancipatório? Fraser cita algumas propostas levantadas pelas lutas sociais como “democracia radical” e “multiculturalismo”, mas como fazer com que essas propostas se elevem a um status de projeto que convença e mobilize a maior parte da população? Se temos essas propostas como limitadas, ainda mais limites emancipatórios guardam a discussão entre “liberalismo político” e “comunitarismo” que está sendo feita no interior das pesquisas acadêmicas.

A filósofa sugere um déficit de *economia política* nessas propostas e no debate contemporâneo. Isso provavelmente não permite um diagnóstico crítico mais amplo e de interesse massivo da população. Afinal, a maior parte das pessoas têm que trabalhar para sobreviver, com remuneração insuficiente e jornadas exaustivas, principalmente aquelas pessoas com estigmas sociais de gênero e raça. A maior parte da população ainda tem que se preocupar em garantir alimentação, saúde e educação para suas famílias a partir do trabalho. Como relacionar essas propostas e debates com os aspectos mais básicos e comuns da realidade material da maior parte das pessoas nesse contexto de esgotamento das energias utópicas parece ser um grande desafio.

Nancy Fraser, entretanto, avisa que “não há qualquer razão para acreditarmos que isso vá durar. Mas essa ausência caracteriza nossa situação” (FRASER, 2022a, p. 16). Essa primeira característica da condição “pós-socialista” é fruto de um diagnóstico crítico feito pela autora, mas que não se apresenta como uma condição final da sociedade, ou fim da história, como outros autores desse período final dos anos XX acreditavam. As implicações mais diretas dessa primeira característica é que ficamos sempre na oposição, seguimos sem rumo. Qual seria o projeto de emancipação humana que poderia contemplar a população negra? Nós temos princípios que nos norteiam politicamente ou apenas reagimos tentando responder as violências sofridas cotidianamente? Essa primeira característica da condição pós-socialista limita nossas ambições.

É possível, inclusive, visualizar esta transformação dos paradigmas de justiça que fundamentam as reivindicações políticas dos movimentos sociais, principalmente

do movimento negro, até chegarmos ao paradigma de redistribuição ou de igualdade no Brasil. O historiador Petronio Domingues (2007) nos apresenta algumas fases do movimento negro brasileiro onde é possível perceber a dinâmica das reivindicações a depender do contexto onde estão inseridos os movimentos negros e seus organismos. A primeira fase acontece entre a Primeira República e o Estado Novo, portanto, entre os anos de 1889 e 1937. Pode ser caracterizado principalmente pela construção de grêmios, clubes e associações que apontavam os limites da República no que diz respeito a integração de ex-escravizados na sociedade brasileira, a principal agremiação dessa época foi a Frente Negra Brasileira (FNB) juntamente com a construção da imprensa negra que visava denunciar essa situação de não integração das pessoas de cor.

A segunda fase do movimento negro no Brasil pode ser compreendida entre os anos 1945 e 1964, isto é, entre a Segunda República e a ditadura militar. Essa fase não tem o poder aglutinador e massivo da fase anterior e pode ser caracterizada por uma tentativa de abertura dos espaços de poder e administrativos para as pessoas negras, encabeçada principalmente pela União dos Homens de Cor (UHC), outra característica era a intervenção artística proposta pelo Teatro Experimental do Negro (TEM).

A terceira fase do movimento negro organizado no Brasil que, segundo Petrônio Domingues (2007), compreende o período entre 1978 e 2000 é um bom exemplo de contexto onde os movimentos sociais estavam pautados por paradigmas de transformação social em sentido amplo e redistributivo, elementos envolvidos na teorização de Nancy Fraser. As movimentações do período entre o processo de redemocratização e a Nova República, com imaginário social dotado de um grande ímpeto na luta por *igualdade*, guiava as reivindicações sociais do povo negro a partir de alternativas amplas e críveis. Um momento de grande efervescência política e cultural que favorecia pensamentos socialistas e de transformação estrutural da sociedade em nível nacional e internacional:

No plano externo, o protesto negro contemporâneo se inspirou, de um lado, na luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidenses, onde se projetaram lideranças como Martin Luther King, Malcolm X e organizações negras marxistas, como os Panteras Negras, e, de outro, movimentos de libertação de países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola. Tais influências externas contribuíram para o Movimento Negro Unificado ter assumido um discurso radicalizado contra a discriminação racial. No plano interno, o embrião do Movimento Negro

Unificado foi a organização marxista, de orientação trotskista, Convergência Socialista. Ela foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro. Havia, na Convergência Socialista, um grupo de militantes negros que entendia que a luta anti-racista tinha que ser combinada com a luta revolucionária anticapitalista. (DOMINGUES, 2007 p. 112)

Nesse momento o programa de ação do movimento negro no Brasil era combinar a luta dos oprimidos contra o sistema visando a emancipação humana, por meio da superação da ordem social capitalista. O Movimento Negro Unificado (MNU) é considerado o coletivo negro mais influente nas lutas antirracistas que o Brasil já teve, talvez por ter em seu programa a busca pela transformação do movimento negro em um movimento de massas combinado com a crítica da exploração dos trabalhadores. Como afirmou Lélia Gonzalez, importante feminista negra e que também foi formada no interior do MNU, em seu texto *O movimento negro na última década* (1982), o nascimento do MNU significou um marco na história do protesto negro no Brasil, porque, entre outros motivos, desenvolveu-se a proposta de unificar a luta de todos os grupos e organizações antirracistas em escala nacional. Este é um exemplo do que Fraser aponta como movimentos sociais pautados por reivindicações de igualdade, predominantes em um momento anterior a derrota das experiências socialistas e o seu descrédito no imaginário social.

A segunda característica fundamental da condição “pós-socialista” está diretamente ligada à primeira e pode ser considerada uma implicação dela. Se trata de uma mudança na gramática das reivindicações políticas. Ora, se não é mais possível uma transformação estrutural ou a construção de um projeto de emancipação em larga escala, então as lutas sociais têm que se adaptar a esse contexto sem perder de vista a possibilidade superação dos problemas que suas comunidades sofrem. Segundo Fraser (2022a, p. 16), “reivindicações pelo reconhecimento de diferenças de grupo têm ganhado enorme destaque nos últimos anos, às vezes eclipsando as reivindicações por igualdade social”. A política da diferença ocupa o lugar da política da igualdade. A partir dessa modificação da gramática de reivindicação política no interior das lutas sociais podemos citar duas implicações: primeiro podemos perceber um avanço da “política de identidade” na mesma proporção em que enxergamos o declínio de uma política de classe, assim como de partidos comunistas e social-democratas que têm como centro de suas formulações uma crítica da economia política. Em segundo lugar, essa mudança da gramática de reivindicações causa

mudanças no imaginário social geral, em especial, nas discussões sobre justiça. Nesse contexto o problema central da justiça é o reconhecimento:

Com essa mudança, os movimentos sociais que mais se destacam não são mais definidos de um ponto de vista econômico, como “classes” que lutam para defender seus “interesses”, acabar com a “exploração” e conquistar a “redistribuição”. Em vez disso, os movimentos são definidos de um ponto de vista cultural e conquistar “reconhecimento”. (FRASER, 2022a, p. 17)

Sobre esse processo Clóvis Moura (2019) discute a situação do negro brasileiro apontando que o culturalismo pode ter um déficit histórico que não permite mapear completamente as origens de dominação/exploração no contato entre grupos étnico-raciais diversos⁴. Um dinamismo que não é perceptível de um ponto de vista horizontal, isto é, de igualdade onde se possa simplesmente educar outros grupos étnicos e proporcionar uma revalorização cultural:

Os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não significativas ou individuais (MOURA, 2019, p. 75)

Essa reflexão, no contexto brasileiro, vai de encontro ao que Fraser chama de *multiculturalismo dominante [mainstream]*, uma noção presente na condição pós-socialista, que apresenta apenas a diversidade como alternativa para a emancipação dos grupos oprimidos. Discutiremos isso com mais afinco no próximo tópico que tratará de forma mais objetiva o dilema entre *redistribuição* e *reconhecimento*. Esse dilema, ou a dissociação entre economia e cultura, também é fruto da segunda característica da condição “pós-socialista”.

Podemos perceber facilmente que as duas primeiras características estão relacionadas. Não é diferente no caso da terceira característica que se apresenta como implicação direta das duas primeiras. Assim Fraser apresenta intensificação do liberalismo como terceiro atributo dessa condição:

À medida que o centro de gravidade política parece se deslocar da redistribuição para o reconhecimento, e os compromissos igualitários parecem retroceder, um capitalismo de fora a fora globalizante mercantiliza cada vez mais as relações sociais, erode proteções sociais e piora as oportunidades de vida para bilhões de pessoas. (FRASER, 2022a, p. 18)

⁴ O sociólogo e historiador piauiense dedica um tópico chamado *Aculturação substitui a luta de classes*, em seu clássico *Sociologia do Negro Brasileiro* (2019), onde discute os dilemas entre as reivindicações culturais e econômicas na história do movimento negro brasileiro e como a aculturação vem substituindo a luta de classes, diagnóstico próximo ao de Fraser, mas de caráter nacional.

Como já citamos anteriormente a maior parte da população mundial ainda tem que se submeter a injustas condições de trabalho para garantir sustento para sua família. A autora parece sugerir que a mudança de paradigma central das lutas sociais fez com que os movimentos não percebessem que as condições de vida seguem sendo precarizadas por meio da mercantilização das nossas relações sociais. Ao mesmo tempo que pessoas negras passam a ocupar espaços em comerciais de grandes corporações nas TV's, essas mesmas pessoas negras em sua maioria sofrem com uma constante intensificação da precarização do trabalho como diminuição dos direitos trabalhistas; aumento de jornada de trabalho; insegurança alimentar; falta de acesso à saúde e saneamento básico.

Como podemos explicar um processo de valorização cultural e representação da população negra e ao mesmo tempo um penoso cotidiano onde sofrem com o desemprego, trabalho informal e violência estatal? Esses são alguns elementos contraditórios da condição “pós-socialista”. Esse diagnóstico sobre a intensificação da mercantilização da vida por meio das relações capitalistas feita ainda nos anos 1990 vai ser o embrião pra produção teórica mais recente de Nancy Fraser, principalmente após a crise mundial de 2008. No segundo capítulo de nosso trabalho teremos como foco a noção ampliada de capitalismo apresentada por Fraser e sua relação com as múltiplas injustiças, principalmente o racismo/imperialismo, uma análise funcionalista, mas que não abandona parte do vocabulário de sua produção acerca das teorias das justiça.

Podemos resumir a condição “pós-socialista” como sendo um momento onde faltam projetos amplos e emancipatórios dignos de crédito; um momento onde se apresenta uma contradição entre política de reconhecimento e política de redistribuição, bem como a substituição da segunda pela primeira enquanto paradigma de reivindicações políticas nas lutas sociais e, em terceiro lugar, um momento onde existe um aumento da desigualdade material causado pela intensificação da agressividade do capitalismo. A partir dessa da reflexão que o diagnóstico proporciona podemos nos questionar a respeito da posição teórica crítica que devemos ou podemos ter diante desse diagnóstico social. A autora apresenta uma sugestão inicial:

[...] em primeiro lugar, cultivar certo distanciamento cético perante a desconfiança “pós-socialista” atualmente em voga contra o pensamento normativo, programático, “totalizante”. Evitar esse tipo de pensamento no contexto atual, seja em nome da “desconstrução”, seja em nome do “pós-modernismo”, seja em nome do “reformismo gradual”, é expressar

sintomaticamente o atual “esgotamento das energias utópicas [de esquerda]”, em vez de interrogá-lo criticamente. É tomar virtude o que parece ser necessidade, em lugar de submeter a aparente necessidade à pressão crítica. (FRASER, 2022, p. 19)

É preciso um movimento que nos permita um distanciamento crítico dessa condição. Uma ação difícil, visto que também somos produzidos subjetivamente pelas relações sociais de nossa época. A falta de credibilidade em amplos projetos de emancipação e transformação social implica também na negação de qualquer pensamento de caráter normativo ou que tenha uma perspectiva “totalizante”, isto é, que tente dar conta de nossos problemas sociais a partir da relação entre diversas partes que formem um todo a ser superado ou modificado. Nancy Fraser (2022) aponta algumas saídas teóricas e políticas que se tornam predominantes nesse contexto. Por exemplo, em sentido teórico, o “pós-modernismo”⁵ que seria um conjunto de tradições, em especial a pós-estruturalista, que rejeitam o conceito de verdade e as chamadas metanarrativas. Mais ligado a reivindicações políticas a autora cita o “reformismo”, que seria a ideia de que a nossa estrutura social está bem alinhada e seguimos um processo de progresso social a partir de nossas lutas que ajustam nossos problemas pouco a pouco.

No tópico seguinte desenvolveremos melhor o pensamento de Fraser a respeito do suposto dilema entre redistribuição e reconhecimento, paradigmas que são apresentados na condição “pós-socialista” como contraditórios. Nas discussões sobre o fenômeno do racismo podemos nos perguntar: raça ou classe? Igualdade ou diferença? Veremos que, na verdade, essas perguntas estão mal formuladas.

1.2 Redistribuição vs. Reconhecimento: negritude como coletividade bivalente

Como apontamos anteriormente uma das características centrais da condição “pós-socialista” é a descentralização das reivindicações políticas por igualdade, em seu lugar temos as reivindicações pela diferença. Isso se expressa nas discussões éticas formuladas por Nancy Fraser, como a substituição da *redistribuição* pelo *reconhecimento*. Ao contrário do que podemos imaginar em um primeiro momento, essa vem sendo uma discussão polêmica no interior do movimento negro, não apenas na academia, mas traduzida nas lutas sociais brasileiras da seguinte forma: o que vem

⁵ Em sua produção mais recente onde desenvolve sua noção de capitalismo a autora apresenta de forma mais objetiva quais são os limites e contradições do que ela chama de “pós-modernismo” e também “liberalismo igualitário” ou “reformismo”. Discutiremos isso no segundo capítulo de nossa investigação.

primeiro? Raça ou classe? Essa não é uma pergunta retórica, a resposta deve guardar o foco das reivindicações que visam superar o fenômeno do racismo, como escreve Jesse Souza em seu texto *Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira* (2005). Entretanto, essas perguntas podem estar mal formuladas. Vamos analisar o que Nancy Fraser produziu acerca desse suposto dilema, sobretudo a partir do texto *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”* publicado no livro *Justiça Interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* (2022).

Fraser (2022) aponta que as “reivindicações de “reconhecimento da diferença” alimentam lutas de grupos mobilizados sob a bandeira da nacionalidade, da etnicidade, da “raça” e da sexualidade” (p.27). Essa é a forma paradigmática do conflito político na era “pós-socialista”. Entretanto, esse eixo se desloca ao passo que crescem as desigualdades materiais na maior parte dos países do mundo, principalmente nos Estados Pós-coloniais, e que veremos, não por coincidência têm em sua sociabilidade conflitos raciais mais acentuados. Isso sugere um déficit nas reivindicações baseadas no paradigma do “reconhecimento”, seja em conteúdo crítico e programático ou na capacidade de mobilização da sociedade. Isso também não significa necessariamente que o paradigma anterior obteve mais êxito em superar essas injustiças. Devemos começar nossa investigação tentando identificar e caracterizar de forma mais objetiva o que Nancy Fraser está chamando de *Redistribuição* e de *Reconhecimento*.

Redistribuição diz respeito a injustiça socioeconômica. Podemos citar como exemplo de injustiça dessa ordem a *exploração*, isto é, “ver os frutos de seu trabalho apropriados por e para benefícios de outros” (FRASER, 2022a, p. 30), assim como todos os reflexos imediatos da exploração. Para que uma estrutura social exploratória exista é preciso que exista imobilismo social, que determinados grupos, tradicionalmente chamados de classe, tenham sua posição social condicionada desde o seu nascimento. Foi assim durante a maior parte da existência do Brasil, a partir do “escravismo colonial, que se orienta no sentido da produção de bens comercializáveis” (GORENDER, 2019, p. 89). Em relação aos Estados pós-coloniais existe uma maior precarização do trabalho no caso de grupos racializados e que sofrem discriminação social. Isso torna a proposta igualitarista complexa, afinal, qual a origem do processo de exploração e sua dinâmica? Como podemos superar essa dinâmica de injustiça?

A autora cita alguns exemplos importantes de intelectuais que se debruçaram sobre a temática:

Teóricas e teóricos igualitários têm procurado conceitualizar a natureza dessas injustiças econômicas há tempos. Essas tentativas incluem: a teoria da exploração capitalista (Marx); a justiça como equidade na escolha dos princípios que regem a distribuição dos “bens primários” (John Rawls); a ideia de que a justiça exige garantia de que as pessoas tenham iguais “capacidades para funcionar” (Amartya Sen); e a visão de que ela requer “igualdade de recursos” (Ronald Dworkin) (FRASER, 2022^a, p. 30)

Este trecho onde a autora cita diversos teóricos e suas respectivas ideias é fundamental para que possamos compreender essa discussão. O que Karl Marx tem a ver com John Rawls? Pouco. Entretanto, isso demonstra o nível de abstração do debate. A autora se preocupa em construir um grande bloco com teorias que têm como horizonte central a igualdade. Algumas delas vão, inclusive, afirmar que está pressuposto nessa igualdade o respeito e o reconhecimento. Contudo, Nancy Fraser está preocupada com a “noção geral e aproximada de injustiça socioeconômica” (FRASER, 2022a, p. 31). A proposta contra a injustiça socioeconômica é o igualitarismo. A autora chama de redistribuição a intervenção social que visa “reestruturação político-econômica. Isso pode implicar redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho [...] (Idem, p. 33). No caso da negritude estamos falando de reivindicações políticas ligadas a melhores condições de trabalho, mobilidade social por meio da qualificação profissional e superação da divisão racial do trabalho.

Em suposta contradição com relação a *redistribuição* está o *reconhecimento*. Um remédio para uma injustiça com outra natureza, a saber, de ordem cultural e simbólica. Segundo a autora:

São exemplos de dominação cultural (estar submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura e que são alheios e/ou hostis à sua); ausência de reconhecimento (ser invisibilizado por práticas interpretativas que dispõem de autoridade em sua própria cultura) e o desrespeito (ser rotineiramente difamado ou rebaixado em representações culturais públicas estereotipadas e/ou em interações da vida cotidiana. (FRASER, 2022a, p. 31)

Esta compreensão de injustiça está amparada por produções teóricas de autores como Charles Taylor e Axel Honneth, este último sendo o principal interlocutor de Fraser acerca do tema e que:

Partindo de uma reatualização dos escritos hegelianos do período de Jena e da utilização da psicologia social de George Mead, Honneth elabora uma teoria que vê, na luta por reconhecimento, o motor dos conflitos sociais. Interpretado por Fraser como uma tentativa de reduzir as injustiças de caráter econômico à esfera cultural (BRESSIANI, 2011, p. 334)

Estamos diante do paradigma central que norteia as reivindicações políticas na era “pós-socialista”. O remédio para esta injustiça cultural seria, nesse caso, “exigir maior revalorização das identidades e dos produtos culturais de grupos despeitados [...] De forma ainda mais radical, poderia exigir uma transformação completa de padrões sociais de representação” (Idem, p. 33). No caso da negritude poderíamos citar as reivindicações pelo ensino de história africana e afro-brasileira na educação básica, bem como a construção de centros culturais populares que possibilitem a inserção da cultura e da religiosidade de matriz africana no contexto cotidiano, assim contribuindo para a superação da discriminação. Ou de forma ainda mais radical propor a desracialização da sociedade, isto é, implodir o significante político “raça” a partir de uma transformação da nossa representação e comunicação.

Os dois tipos de injustiças estão presentes em nossa sociedade e isso significa que ambas precisam de solução. Entretanto, as injustiças de ordem econômica e cultural não são tão distintas como se apresentam no debate atual. Fraser (2022) afirma que “mesmo as instituições econômicas mais materiais possuem dimensão cultural constitutiva e irreduzível; essas instituições são perpassadas por normas e significações” (p. 32). Isso significa que, por exemplo, uma assembleia democrática que visa distribuição de recursos materiais entre comunidades quilombolas é dotada, nas entrelinhas, por regras que podem favorecer ou desfavorecer determinadas grupos culturais⁶. As políticas econômicas de um Estado nação seguem ritos e procedimentos ancorados em instituições e normas.

As injustiças de ordem cultural ou simbólica também não podem ser consideradas de forma pura, pois mesmo as “práticas culturais mais discursivas possuem uma dimensão político-econômica constitutiva e irreduzível; essas práticas estão ancoradas em bases materiais” (Idem, p. 32). Mas a autora admite que existem formas de compreender a discussão e formulação teóricas que separam cada vez mais a natureza das injustiças econômicas e culturais, bem como seus remédios de *redistribuição* e *reconhecimento* e “a cultura poderia gerar, assim, injustiças relativas à redistribuição, e a economia, da mesma forma, injustiças relativas ao reconhecimento” (BRESSIANI, 2011, p. 333). Fraser procura “desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas as versões

⁶ No próximo tópico aprofundaremos a crítica de Nancy Fraser em relação a marginalização cultural na esfera pública a partir de seu diálogo com Habermas.

da política cultural da diferença que possam ser coerentemente combinadas com políticas sociais de igualdade (Idem, 28), ou seja, agregar de forma teórica coerente esses remédios sem que eles se enfraqueçam mutuamente ou fortaleçam injustiças como acontece hoje em relação a reivindicações centradas no *reconhecimento*. A autora reforça que essa separação não existe de forma concreta e serve apenas para fins analíticos e se questiona:

No mundo real, é claro, economia política e cultura estão entrelaçadas, assim como as injustiças de distribuição e de reconhecimento. Podemos nos questionar, portanto, se existe realmente uma coletividade de tipo puro. Para propósitos heurísticos, todavia, é útil examinarmos suas características (FRASER, 2022a, p. 35)

Para prosseguir em seu processo *analítico* a filósofa sugere a existência de coletividades que são tipos ideais e que sofrem com cada uma das duas injustiças de forma isolada e, portanto, reivindicam apenas um dos remédios: redistribuição ou reconhecimento.

Como exemplo de um grupo que sofre com as injustiças de ordem socioeconômicas e que reivindicam remédios redistributivos temos a classe trabalhadora em um sentido marxiano⁷. O chamado proletariado luta pela reorganização do sistema produtivo e abolição de alguns elementos políticos e econômico de dominação. A partir desse quadro de reivindicações surgem implicações nas lutas das mulheres e de pessoas negras, pelo fim da divisão sexual e racial do trabalho. Nesse sentido, segundo Fraser (2022), “a última coisa de que o proletariado precisa é o reconhecimento de sua diferença (p.36).

Em polo conceitual oposto temos as vítimas de injustiças de ordem cultural e simbólica. Podemos citar as reivindicações da população LGBTQIA+. De forma imediata e aparente seus problemas enquanto coletividade são frutos, em última instância, de uma estrutura cultural-valorativa. Nesse sentido não faria sentido, nesse caso, a luta por igualdade. Pelo contrário, diz Fraser (2022), “o remédio necessário para corrigir a injustiça é, portanto, o reconhecimento cultural, e não a redistribuição político-econômica”, mas reforça mais uma vez seu ponto analítico e a abstração dessa discussão afirmando que está considerando uma noção de “sexualidade,

⁷ Nancy Fraser (2022) alerta que “essa certamente não é a única interpretação marxiana de classe. Em outros contextos, e para outros propósitos eu mesmo preferiria uma interpretação menos economicista, que desse mais peso às dimensões culturais, históricas e discursivas” (p. 35). Essa sua preocupação fará com que a autora desenvolva sua concepção ampliada de capitalismo referenciada por Karl Marx e Karl Polanyi, que discutiremos nos capítulos seguintes.

deixando de lado a questão de sua adequação às coletividades homossexuais históricas que lutam por justiça no mundo real” (p. 37).

A questão teórica e possível contradição é que no caso do proletariado o reconhecimento de sua diferença não traria nenhum ganho político e talvez fosse prejudicial para o grupo. Ao contrário disso, no caso da população LGBTQIA+, a noção de igualdade não faria muito sentido, visto que o que está em jogo é o reconhecimento e o respeito. Como formular de forma coerente uma política da identidade que se incorpore de forma coerente com a política da igualdade? Mesmo alertando sobre o caráter analítico dessa discussão, e que talvez todas as coletividades necessitem de uma política de reivindicações integradas a partir de redistribuição e reconhecimento, a autora apresenta a existência de coletividades que são explicitamente afetadas pelas injustiças dessas duas ordens, o que é podemos chamar de *coletividades bivalentes*. Essas coletividades servem como ponto de referência para a construção de uma concepção de justiça que não seja monista, pois qualquer desbalanço entre as reivindicações podem acarretar efeitos colaterais, a saber, a intensificação de problemas sofridos pela população. O principal fio condutor de nossa reflexão será a “raça”. Vejamos:

A “raça” é, em suma, um modo bivalente de coletividade que possui uma face político-econômica e uma face cultural-valorativa. Essas duas faces se entrelaçam e se reforçam dialeticamente, uma vez que normas culturais racistas e eurocêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia, e o desfavorecimento econômico sofrido pelas pessoas não brancas limita sua “voz”. Assim, corrigir a injustiça racial requer mudanças na economia política e na cultura. (FRASER, 2022, p. 43)

A partir dessa citação podemos enxergar de forma mais direta a construção desse dilema, mas também o desenhar de sua superação. Quando a autora afirma que aspectos contraditórios, ou ao menos aparentemente contraditórios, podem se reforçar dialeticamente. Devemos lembrar que, como pensa Leandro Konder (1981, p. 58-59), os fenômenos sociais não podem ser compreendidos de forma totalmente isolada e mesmo os elementos aparentemente contrários podem constituir uma unidade. Esta é a complexidade da situação social da negritude enquanto coletividade bivalente e que traduzimos no início desse tópico com a pergunta recorrente no movimento negro brasileiro: “raça ou classe?”. Mas esta pergunta talvez esteja mal formulada. O caminho mais coerente deve ser a integração entre reivindicações políticas de classe (contra a exploração) e raça (contra estereótipos eurocêntricos), que na verdade são dissociadas apenas de um ponto de vista analítico.

É evidente que o caminho mais correto a se seguir parece ser a construção teórica de uma política integrada com remédios de redistribuição e reconhecimento, entretanto, essa posição carece de um pouco mais de elucidação. Não é tarefa fácil perseguir redistribuição e reconhecimento de forma simultânea e coerente, visto que a lógica da redistribuição é acabar com a “raça” enquanto tal e a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do grupo. Dizer que precisamos combinar os dois remédios, no caso da negritude, não implica na superação das possíveis contradições entre esses remédios. Fraser (2022) formula a questão da seguinte maneira: “como os antirracistas podem lutar simultaneamente pela abolição da “raça” e pela valorização da especificidade de grupos subordinados e racializados?” (p. 43). Ou seja, compreendemos que a população negra sofre de injustiças com naturezas relativamente autônomas, portanto esta população necessita dos dois remédios já citados, mas como fazê-lo coerentemente?

Com o objetivo de solucionar este dilema devemos complexificar o movimento analítico ao redor dos remédios apresentados. Para isso Nancy Fraser faz uso das noções de “afirmação” e “transformação” para identificar algumas abordagens que atravessam o tema da redistribuição e do reconhecimento. Em um primeiro momento podemos pensar que afirmação se identifica imediatamente com o reconhecimento, ao passo que transformação se identifica com as reivindicações políticas de redistribuição. Esse não é um pensamento de todo errado, mas veremos que ambas as abordagens, afirmação ou transformação, podem se apresentar em um paradigma de justiça. Por exemplo, pode existir uma abordagem de afirmação com relação a redistribuição. Pode existir também uma abordagem de transformação com relação ao reconhecimento. Essa distinção entre as abordagens possíveis servirá para entendermos quais os melhores encaixes entre redistribuição e reconhecimento, visando a emancipação das coletividades bivalentes sem que existam efeitos colaterais que intensifique alguma injustiça. A autora define rapidamente da seguinte maneira:

Por remédios afirmativos de injustiça refiro-me a remédios que visam corrigir os resultados não equitativos dos arranjos sociais, sem enfrentar o quadro subjacente que os produz. Por remédios transformadores, em contrapartida, refiro-me a remédios que visam corrigir os resultados não equitativos, reestruturando precisamente o quadro subjacente que os produz. O ponto crucial da contraposição são os resultados finais versus os processos que os produzem. (FRASER, 2022, p. 44)

Podemos analisar essas abordagens, primeiramente, a partir das reivindicações políticas de reconhecimento e com caráter afirmativo ligadas ao povo negro. Remédios afirmativos, guiados pelo *multiculturalismo dominante*⁸, reivindicam uma revalorização dos aspectos culturais ligados à cultura africana e afro-brasileira, por exemplo, culinária e religiosidade. Entretanto, essa abordagem não busca alterar o processo de diferenciação entre os grupos. Esse é o tipo mais comum de reivindicação por reconhecimento. Entretanto, como seria possível uma proposta de reconhecimento com caráter transformativo? Nesse sentido Fraser (2022) explica que ao invés de se limitar a afirmações de identidade é preciso corrigir o “desrespeito a partir da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente” (p. 45). Esse movimento teria o objetivo de alterar o senso de self de todas as pessoas e não apenas dos membros de grupos desrespeitados. No caso na população negra uma reivindicação de reconhecimento e com caráter transformativo implica a desracialização da sociedade, isto é, a implosão do significante político *raça*.

Uma política de reconhecimento com caráter transformativo está ligada à *desconstrução*. Uma questão importante apontada pela autora é a importância da “alteração do self de todos e todas” (FRASER, 2022, p. 45). Quando tratamos de grupos racializados indicamos os grupos que sofrem com o processo de racialização, isto é, injustiçados, dominados e oprimidos. Entretanto, os grupos que dominam também são racializados. A construção de um polo racial pressupõe a construção de outros, como “cidadãos metropolitanos versus sujeitos coloniais, indivíduos livres versus escravos, “europeus” versus “nativos”, “brancos” versus “negros” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 60). Por isso esse é um processo de desconstrução, pois visa desestabilizar todas as identidades envolvidas nesse processo:

Não há uma essência branca na alma de indivíduos de pele clara que os levaria a arquitetar sistemas de dominação racial. Pensar desse modo simplista e essencialista a questão racial pode conduzir-nos a uma série de equívocos que só tornam ainda mais difícil a desconstrução do racismo. Dizer que o racismo é resultado de uma a-histórica e fantasmagórica supremacia branca reduz o combate ao racismo a elementos retóricos, ocultando suas determinações econômicas e políticas. Não se nega que uma das características do racismo é a dominação de um determinado grupo racial sobre o outro, mas o problema está em saber como e em que circunstâncias essa dominação acontece. (ALMEIDA, 2019, p. 74-75)

⁸ Este multiculturalismo é dominante [*mainstream*] por ser o tipo mais debatido nas esferas públicas, portanto, é hegemônico. É também uma expressão do processo de avanço da ideologia “pós-socialista”. Provavelmente é o movimento inicial importante que fará a autora chegar à noção de “neoliberalismo progressista” que discutiremos no último capítulo de nossa investigação.

Nesse sentido, explicado por Silvio Almeida (2019), a dominação racial é exercida pelo poder, mas também pelo complexo cultural onde as desigualdades, a violência e a discriminação estão postas socialmente e isso inclui diversas identidades, não apenas dos oprimidos.

Ficou evidente até aqui que existem possibilidades diversas acerca de reivindicações de *reconhecimento*, a saber, afirmativa e transformativa, sabendo que a autora tende a apresentar a segunda como uma melhor opção. Entretanto, é possível uma política de *redistribuição* com essas duas abordagens, afirmativas e redistributivas? Como funcionaria uma redistribuição afirmativa? A autora apresenta da seguinte maneira:

Por via de regra, remédios redistributivos afirmativos contra as injustiças de classe incluem a transferência de renda de dois tipos: os programas de seguridade social compartilham custos de reprodução social entre os empregados estáveis, os chamados setores primários da classe trabalhadora; e os programas de assistência pública oferecem auxílio “focalizado” e com teste de meios ao “exército de reserva” de desempregados e subempregados. (FRASER, 2022, p. 47)

O problema dessa forma afirmativa de redução da desigualdade é que ela, contraditoriamente, aumenta a diferenciação entre grupos e alimenta estigmas sociais. Podemos usar como exemplo o Programa Bolsa Família (PDF), um programa de transferência de renda do governo Federal do Brasil que visa quebrar o ciclo geracional de riqueza. Entretanto, vimos recentemente uma onda hostil direcionada às pessoas que recebem esse tipo de auxílio. É como se elas não precisassem trabalhar ou que vivessem às custas do governo, segundo Fraser (2022) “seu efeito geral é desviar a atenção da divisão de classe entre trabalhadores e capitalistas, colocando-a na divisão entre parcelas empregadas e não empregadas da classe trabalhadora” (p.47). A redistribuição afirmativa mantém intacta a estrutura que produz as injustiças socioeconômicas. O caso se torna ainda mais preocupante quando tratamos de redistribuição afirmativa no caso de pessoas racializadas, como negros e indígenas, pois podem reforçar estereótipos eurocêtricos que apresentam essas populações como “preguiçosas” e “vadias”⁹.

Lembremos mais uma vez que a autora busca encontrar uma forma de combinar de forma coerente as reivindicações de reconhecimento e redistribuição sem que uma prejudique a outra e para isso distinguiu essas duas formas de reivindicações

⁹ Para uma discussão mais ampla e historicizada sobre o estigma da vadiagem no Brasil indico SOUZA, A. R. M. *Da mão para boca: vadios e vagabundos e o projeto de modernização* (2022).

em duas abordagens que são remédios possíveis: afirmativos e transformativos. Aparentemente buscar o caráter transformativo das reivindicações por justiça, superando os afirmativos, possibilitaria a combinação coerente entre redistribuição e reconhecimento. Vejamos como a autora caracteriza a redistribuição transformativa:

Por via de regra, remédios transformadores combinam programas de bem-estar universalistas, tributação progressiva arrojada, políticas macroeconômicas de pleno emprego, amplo setor público desmercantilizado, propriedade pública e/ou coletiva significativa e processos democráticos de decisão sobre prioridades socioeconômicas básicas. Esses remédios procuram assegurar o acesso de todos e todas ao emprego, ao mesmo tempo que buscam desvincular o emprego da participação no mercado de consumo. Com isso, tendem a enfraquecer a diferenciação de classe. Remédios transformadores reduzem a desigualdade social sem criar classes estigmatizadas, formadas por pessoas vulneráveis e percebidas como beneficiárias de benesses especiais. Elas tendem a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem que visa corrigir as injustiças de distribuição também pode ajudar a corrigir (algumas) injustiças de reconhecimento. (FRASER, 2022, p. 48)

Agora podemos compreender facilmente que tanto reivindicações de *redistribuição* quanto de *reconhecimento* podem ter abordagens afirmativas e transformativas, mas a segunda possibilita uma maior coerência, sobretudo para as coletividades bivalentes:

Para Fraser, os remédios mais promissores para combater as patologias das injustiças socioeconômicas e do reconhecimento são os transformativos, pois no que diz respeito à redistribuição, visam a reestruturar as relações sociais e eliminam diferenciações de grupos a partir da igualdade social radical. No que diz respeito ao reconhecimento, indo além do multiculturalismo dominante, descontrolam as bases mantenedoras do racismo, do androcentrismo, do sexismo, na medida em que quebram o binômio branco/negro, homem/mulher, homo/hétero. (LIMA, 2016, p. 136)

Toda essa discussão feita pela autora sugere a necessidade de reformulação do dilema redistribuição-reconhecimento que no início do texto traduzimos com a pergunta “raça ou classe?” a partir do contexto brasileiro. Os grupos que estão sujeitos aos dois tipos de injustiça, por exemplo a negritude, não precisam de exclusão, não precisam escolher entre uma ou outra alternativa, mas de uma combinação entre elas que funcione melhor. Mesmo que a questão racial seja, de forma aparente, uma questão cultural e de estereótipos eurocêtricos “a imagem utópica de uma cultura em que novas construções de identidade e diferença são livremente elaboradas e rapidamente desconstruídas só é possível, afinal, com base em uma igualdade social aproximada” (FRASER, 2022, p.53). O único problema está em como o dilema está

colocado hoje no imaginário social. É possível, a partir de um trabalho analítico, caracterizar a negritude como uma coletividade bivalente que deve reivindicar remédios transformativos para uma superação mais coerente de suas injustiças socioeconômicas e culturais. Entretanto, redistribuição e reconhecimento ainda estão como elementos muito distantes e até contraditórios no imaginário social das lutas da negritude.

Nancy Fraser (2022) enfatiza que “para gênero e raça, o cenário que permite um melhor refinamento do dilema redistribuição-reconhecimento é socialismo na economia e desconstrução na cultura” (p.55). Mesmo que o imaginário social ainda dicotomize esses elementos são a partir desses remédios transformativos e da combinação entre redistribuição e reconhecimento que podemos superar os déficits do estado de bem-estar liberal e do multiculturalismo dominante com relação as injustiças sofridas pela população negra.

Com seu texto *Reconhecimento sem ética?* (2007) Nancy Fraser retoma a discussão sobre o dilema redistribuição-reconhecimento apresentando novos elementos que não podemos ignorar, visto que esse vocabulário continua presente em sua atual reflexão funcionalista do capitalismo. O principal elemento apresentado pela autora no contexto do dilema redistribuição-reconhecimento é a noção de status como alternativa para a “política de identidade”, isto é, um reconhecimento com caráter mais amplo e político. Nancy Fraser (2007) afirma que “no modelo de status, então, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação” (p. 108). Propor que o reconhecimento seja uma questão de status social possibilita uma melhor articulação com as determinações sociais gerais das injustiças.

Na teoria de Axel Honneth, a estima social está entre as “condições intersubjetivas para a formação de uma identidade não distorcida”, que se espera seja protegida pela moralidade. Disso segue que todas as pessoas, moralmente, merecem estima social. A abordagem do reconhecimento proposta aqui, ao contrário, não acarreta tal *reductio ad absurdum*. O que resulta dela é que todos têm igual direito a buscar estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades. (FRASER, 2007, p. 114-115)

Podemos identificar nessa nova configuração de reconhecimento como status social com implicações de participação política uma proposta histórica do movimento negro internacional, o Poder Negro [*Black Power*], como afirma Claude M. Lightfoot em seu clássico *Poder negro em revolta* (1969), “é o reconhecimento da necessidade

do negro de ter maior participação no poder econômico e político (p. 28). Nesse sentido:

Ao invés de focar em aspectos psicológicos e intersubjetivos, como fazem Axel Honneth e Charles Taylor em suas propostas, o que motiva as reivindicações por reconhecimento, de acordo com o modelo de status, são as valorações culturais institucionalizadas, que priorizam determinados arranjos em detrimento de outros. (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 10)

Percebe-se nessa fase do pensamento de Fraser um embrião daquilo que futuramente chamará de *ordem social institucionalizada* e que está ancorada em uma noção radical de crítica social que Honneth se afasta.

Honneth acredita na possibilidade de reformar as instituições características da sociedade moderna, sem que seja necessário aboli-las ou revolucioná-las. Contra essa visão, defendemos a ideia de que as causas das patologias sociais objetos da crítica social são intrinsecamente ligadas às instituições e às práticas sociais que caracterizaram a sociedade moderna e contemporânea, e que os déficits diagnosticados por Honneth não são simples desvios de um caminho que estava levando para a emancipação, mas o resultado lógico do desenvolvimento do potencial opressor intrínseco do Estado, da economia capitalista e da família burguesa. (PINZANI, 2017, p. 86)

Devemos compreender nesse momento que mesmo com a importância dos remédios transformadores para a população negra, existe ainda uma reivindicação participativa adicional que consistiria, segundo Bressiani (2007), na desinstitucionalização de padrões de valores culturais que impedem a participação igualitária para que esses remédios transformativos, não serem compreendidos de forma prescritiva. No tópico seguinte aprofundaremos o debate sobre participação e esfera pública.

1.3 Esferas públicas: a negritude como contrapúblico subalterno

Até aqui discutimos as principais características da chamada condição “pós-socialista”, assim como o principal dilema ético e político dessa era e como a questão racial e as reivindicações políticas da negritude se inserem nesse contexto. A construção da noção de *remédios transformativos* e de reconhecimento como *status* nos instiga a pensar mais objetivamente a questão da esfera pública e as dinâmicas da participação de populações racializadas nesse espaço. Nesse momento utilizaremos como principal referência o texto *Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente* (2022), onde a autora desenvolve a noção de *contrapúblicos subalternos*, isto é, grupos que produzem discursos e formas organizativas para reivindicações políticas mesmo estando à margem da esfera pública oficial.

Na contramão de autores que apostaram na chegada do “fim da história”, como fez Francis Fukuyama em seu livro *O fim da história e o último homem* (1991), que figurou entre as obras mais vendidas do mundo nesse contexto recente da derrota das principais experiências socialistas, Nancy Fraser (2022), afirma que “o projeto de uma teoria crítica dos limites da democracia nas sociedades do capitalismo tardio é mais relevante do que nunca” (p. 93). Será que a chamada democracia liberal e sua noção de racionalidade e neutralidade consegue proporcionar paridade na participação política de grupos socialmente marginalizados como a população negra? É sobre isso que tentaremos discutir nesse tópico. Ao evocar esta questão Nancy Fraser chama ao diálogo o pensamento de Jürgen Habermas, sobretudo o seu conceito de “esfera pública” construído originalmente na obra *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (2014), que foi posteriormente reformulado, mas nunca abandonado.

O conceito formulado por Habermas é de fundamental importância, pois para além dos seus limites que discutiremos mais adiante, ele consegue superar algumas confusões que ainda hoje permeiam as reivindicações dos movimentos sociais. Segundo Fraser (2022) mesmo a ala dominante da tradição socialista não foi capaz de “compreender plenamente a força da distinção entre aparatos de Estado, por um lado, e as arenas públicas de associação e discurso dos cidadãos, por outro” (p. 94). A confusão é a seguinte:

A expressão foi usada por muitas feministas para se referir a tudo o que está fora da esfera doméstica e familiar. “A esfera pública”, nesse caso, é equiparada a pelo menos três coisas analiticamente distintas: o Estado, a economia oficial do trabalho remunerado e as arenas de discurso público. (FRASER, 2022, p. 94)

Da mesma forma podemos nos questionar sobre o que queremos dizer quando pedimos a participação da população na esfera pública. Quais os perigos concretos de borrar os limites analíticos entre Estado, economia e arenas de discursos públicos? Campanhas de mobilização contra representações culturais misóginas ou eurocêntricas podem se confundir com a censura estatal, da mesma forma a luta pelo fim da divisão racial do trabalho ou da socialização do trabalho de cuidado podem se entrelaçar com um processo mercadológico que potencializa outras injustiças sobre essas mesmas populações. Fraser (2022) afirma que essa confusão faz com que ignoremos a questão: “até que ponto a submissão das questões de gênero à lógica do mercado ou ao Estado administrativo promove ou não a libertação das mulheres?”

(p. 95). E no caso do racismo também questiona-se até que ponto a submissão à sociabilidade neoliberal ou ao Estado pode ser um movimento interessante para a superação do problema, visto que a lógica do mercado precariza cada vez mais os grupos marginalizados e que a força do Estado se apresenta de forma letal para populações negras, principalmente a partir de seu braço armado.

Podemos perceber que o que está em jogo nessa formulação é um conceito que tenta distinguir aparatos estatais, mercados econômicos e associações democráticas. É evidente que existem interações profundas entre esses elementos, entretanto não seria correto borrar os limites de cada um deles. Esta é a grande contribuição da noção de esfera pública construída por Habermas. Contudo, Fraser (2022) aponta que “estranhamente, Habermas não chega a desenvolver um modelo pós-burguês de esfera pública”, além de “não problematizar alguns pressupostos questionáveis que sustentam o modelo liberal” (p.96), a partir disso veremos Fraser partir em defesa de grupos marginalizados, incluindo a população negra.

Começamos apontando o que não é ou não pode ser considerado esfera pública, mas qual história e concepção de esfera pública objetivamente? Nancy Fraser define da seguinte maneira a partir da noção habermasiana:

A ideia de esfera pública é a de um corpo de “pessoas privadas” reunidas para discutir assuntos de “caráter público” ou “interesse comum”. Essa ideia adquiriu força e realidade na Europa moderna, após a constituição das “esferas públicas burguesas” como contrapesos aos Estados absolutistas. Ao fazer com que o Estado prestasse contas à “sociedade” por meio da “publicidade”, esses públicos visavam estabelecer uma mediação entre “sociedade” e Estado (FRASER, 2022a, p. 96)

A esfera pública, nesse sentido, tem duas características principais. O primeiro é que a esfera pública se apresentava como um mecanismo institucional que devia tornar razoável a dominação política a partir da prestação de contas do Estado para com os cidadãos – ou pelo menos alguns deles. A segunda característica é que a esfera pública se apresentava como um tipo específico de interação discursiva onde os assuntos privados seriam excluídos o debate racional se daria entre pares. Uma arena de discussão que deveria suspender as hierarquizações sociais entre seus integrantes. Nancy Fraser (2022), no entanto, aponta que apesar da retórica da publicidade, a esfera pública oficial se baseava em uma série de exclusões importantes e era, na verdade, significativamente constituída por elas (p. 97). É no interior desse processo que aspectos masculinizados são transformados em racionais

e, portanto, justos. Cabe a comparação entre as palavras “público” e “público”¹⁰. Na prática a esfera pública emerge de uma rede de clubes e associações quem em nada pareciam acessíveis como a noção habermasiana. Declarar a existência de uma arena discursiva que coloque em suspenso as hierarquias de status não parece ser o suficiente para neutralizá-las.

O segundo problema apontado por Fraser com relação à abordagem de Habermas é que ele não apenas idealiza a esfera pública, mas parece não compreender a existência de esferas públicas concorrentes dessa esfera pública oficial dos homens burgueses que começavam a se afirmar enquanto classe universal. A autora argumenta que Habermas tem conhecimento de outras arenas discursivas, é possível encontrar sua posição sobre isso na introdução do já citado *Mudança estrutural da esfera pública* (2014), entretanto a sua escolha de trabalhar a esfera burguesa sem relação com as outras esferas fazem com que sua análise tenha limites. A autora cita o exemplo da comunidade negra durante o período mais brutal da história dos Estados Unidos da América, entre 1880 e 1920, onde a população negra não era apenas excluída do sufrágio, mas de todas as arenas discursivas, inclusive de sua humanidade.

Nesse contexto, negros e negras criaram uma esfera pública no único espaço que possuíam: as igrejas negras. Desse lugar improvável – ou mesmo inimaginável sob a perspectiva do modelo liberal de esfera pública burguesa, com suas normas de publicidade seculares kantianas, herdadas do iluminismo –, eles publicaram jornais e organizaram convenções. Nesses foros nacionais denunciaram o racismo nos Estados Unidos, criticaram as políticas de governo federais e estaduais e debateram estratégias antirracistas. Adaptando criativamente suas instituições religiosas, criaram uma esfera pública que o modelo liberal negava que pudesse existir. (FRASER, 2022a, p. 100-101)

A afirmação de que negros e mulheres estavam fora da esfera pública é, portanto, ideológica. Ela se baseia em uma noção de publicidade atravessado por uma série de hierarquizações de raça e de gênero que fazem com que o público burguês se apresente como “o” público. O exemplo dado por Fraser não se trata de um caso isolado: no Brasil tivemos organizações de negritude que realizavam reivindicações políticas antirracistas a partir de arenas discursivas e de um certo tipo de debate público.

A chamada imprensa negra de São Paulo, pouco conhecida e divulgada, sendo apenas relacionada em circuitos universitários, abarca um período que vai de 1915, quando surge *O Menelick*, até 1962. Essa extensão de

¹⁰ Conferir a relação entre “public” [público] e “pubic” [público] em “Public” no Oxford English Dictionary (2. Ed., Oxford University Press, 1989)

atividades no tempo, bem como o papel social e ideológico que desempenhou na comunidade negra da época em que existiu, vem colocar em evidência e discussão a sua importância e, ao mesmo tempo, indagar porque em um país que se diz uma *democracia racial* há necessidade de uma imprensa alternativa capaz de refletir especificamente os anseios e reivindicações, mas, acima de tudo, o *éthos* do universo dessa comunidade não apenas oprimida economicamente, mas discriminada pela sua marca de cor que os setores deliberantes da sociedade achavam ser estigma e elemento inferiorizador para quem a portasse (MOURA, 2019, p. 241)

A imprensa negra de São Paulo, como comenta Clóvis Moura (2019), foi um conjunto de organizações que produziam jornais com anseios, reivindicações e protestos, esperanças e frustrações da comunidade negra.¹¹ Desde o surgimento da esfera pública burguesa, guardadas as diferenças do desenvolvimento político e surgimento do caráter democrático e liberal de cada país, é possível mapear a existência de públicos concorrentes quase sempre em conflito com a esfera pública oficial. O conflito se dava por conta de um duplo caráter do público burguês: ele esteve em luta contra o absolutismo e as autoridades tradicionais, mas também estava voltado para o problema da contenção popular.

Não podemos mais supor que o modelo liberal de esfera pública seja simplesmente um ideal utópico não realizado; trata-se de uma noção ideológica que funciona para legitimar uma forma emergente de domínio de classe (e raça). A esfera pública foi – na verdade, é – o principal espaço institucional de construção do consentimento que define o novo modo hegemônico de dominação. (FRASER, 2022a, p. 102)

O que podemos fazer, então, com “o conceito de esfera pública”? Vimos que a autora parte do conceito de Habermas, pois o considera um marco para a elucidação de algumas confusões que embaralham publicidade, Estado e economia. Essa confusão causa danos ao movimento social e reivindicações dos marginalizados. Entretanto, a autora também aponta limites e idealizações na construção teórica de Habermas. Fraser (2022) afirma que “não compromete nem corrobora sem mais “o conceito de esfera pública”, mas coloca em questão quatro pressupostos fundamentais para certa concepção específica – burguesa, masculinista e supremacista branca (p. 103). A crítica recai sobre quatro pressupostos da esfera

¹¹ O último exemplo dado poderia ser acusado de improprio, pois Fraser (2022, p. 101) afirma que Habermas reconhece a existência de públicos concorrentes no fim do século XIX e início do século XX. Mas é importante notar que a abolição da escravidão no Brasil se deu apenas em 1888 e a República proclamada em 1889. Alguns historiadores afirmam que o processo de modernização e concretização do capitalismo brasileiro só foi possível a partir da década de 1930. Então a Imprensa negra surge em um momento de desenvolvimento embrionário de uma esfera pública com caráter liberal no Brasil. Para acessar uma interpretação sociológica do caráter particular do desenvolvimento político do Brasil conferir A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica (2020), de Florestan Fernandes.

pública tradicional: (1) suspensão das diferenças de status na esfera pública; (2) Esfera pública única e abrangente é preferível a um nexo de múltiplos públicos; (3) o aparecimento de “questões privadas” é sempre indesejável (4); é preciso uma separação clara entre sociedade civil e Estado. Veremos como cada um desses pressupostos é discutido e relacionado aos grupos de *status* subalterno.

Começaremos tratando objetivamente da paridade de participação política na esfera pública burguesa em uma sociedade com desigualdade de *status* entre grupos. Como comentamos anteriormente a esfera pública seria uma arena discursiva onde os interlocutores teriam que suspender suas desigualdades de *status*. Essa suspensão acontece de um ponto de vista formal, devem existir nesse espaço público procedimentos capazes de filtrar as desigualdades existentes na sociedade. Entretanto, Nancy Fraser (2022) afirma que “a interação discursiva na esfera pública burguesa foi dominada por protocolos de estilo e decoro que eram eles próprios correlatos e marcadores da desigualdade de status” (p. 104). Para além do ponto de vista formal essa esfera é constituída de modo excludente. Ela é atravessada por elementos normativos que identificam aquilo que é adequado ou não para esse espaço público, isto é, existem impedimentos informais à paridade de participação, e impedimentos estes constituídos a partir de estigmas. No caso do Brasil, Clóvis Moura sugere que:

[...] temos uma escala de valores, sendo o indivíduo ou grupo mais reconhecido e aceito socialmente na medida que se aproxima do grupo branco, e desvalorizado e repellido à medida que se aproxima do negro. Esse gradiente étnico, que caracteriza a população brasileira, não cria, portanto, um relacionamento democrático e igualitário, já que está subordinado a uma escala de valores que vê no branco o modelo superior [...] (MOURA, 2019, p. 90)

Para Fraser (2022) “enquanto a suspensão das desigualdades sociais na deliberação significar proceder como se elas não existissem, quando de fato existam, ela não vai fomentar a paridade de participação (p. 105). Podemos usar um exemplo simples: mesmo o Brasil sendo um estado laico é ainda muito comum a presença de símbolos religiosos que fazem alusão ao cristianismo em repartições públicas. Ao mesmo tempo não é tão comum termos acesso a símbolos religiosos de matrizes africanas, pelo contrário, o estigma cultural negativo ainda é muito presente quando tratamos de cultura negra. Perceba que um elemento parece ser bem aceito publicamente e outro não, mas cotidianamente não percebemos. Da mesma forma podemos incluir determinadas formas de se comunicar, se comportar, se pentear, se

vestir etc. O mais razoável a se afirmar nesse caso é que a democracia que queremos exige igualdade social substantiva, ou seja, “a eliminação das desigualdades sociais sistêmicas é a condição necessária para a paridade de participação” (FRASER, 2022, p. 107). Não é possível organizar uma forma verdadeiramente democrática sobre a base de estruturas racistas, assim como de estruturas socioeconômicas e homossexuais que geram desigualdades de forma sistêmica.

Silvio Almeida no prefácio da obra *As almas do povo negro* (2021), de W.E.B Du Bois, aponta que negros e brancos estão simultaneamente no mesmo mundo e em mundos distintos, relações sociais que implicam distintas formas de existência. Essa dualidade cultural faz com que as pessoas negras tenham dificuldade de construir uma justa consciência de si, pois são constantemente atravessadas por valores normativos dominantes que a excluem ou exigem uma transformação agressiva de sua existência. É a partir desse debate que surge a noção de “consciência negra”. Sendo assim precisaríamos de espaços onde as populações poderiam debater suas condições de forma mais adequada.

Até aqui conseguimos apontar que existem elementos normativos e culturais, frutos da desigualdade social e racial, que atravessam a noção tradicional de esfera pública mesmo quando ela é apresentada como um espaço neutro onde as desigualdades são colocadas em suspensão. Mas como se dariam as “relações interpúblicas”? Termo que Nancy Fraser usa para nomear as relações entre diferentes públicos. Antes disso, é possível a existência de múltiplos públicos? A autora nos lembra mais uma vez que a concepção habermasiana¹² enfatiza a singularidade da esfera burguesa e apresenta a multiplicação de públicos como um processo de afastamento da democracia, “um desenvolvimento tardio, que denota fragmentação e declínio” (FRASER, 2022, p. 108). A filósofa defende o oposto:

Sustento que, em sociedades estratificadas, arranjos que comportam contestação entre uma pluralidade de públicos concorrentes promovem melhor o ideal de paridade de participação do que um público único, amplo e abrangente. (FRASER, 2022, p. 109)

¹² Devemos lembrar que para Fraser (2022) “posteriormente Habermas se distanciou dessa posição. Ver seu “Further Reflections, on the public sphere” ((p.108). No final desse tópico apresentaremos a influência de Nancy Fraser nessa reformulação. Entretanto, é uma discussão ainda muito importante para apontar os limites que continuam existindo em uma noção única e universal de esfera pública, muitas vezes associada ao modelo liberal, principalmente para quem sofre com status hierarquizante no interior de uma sociedade dividida racialmente.

Essa defesa parece evidente e uma implicação quase que necessária a partir do argumento central da autora, a saber, que não é possível isolar a esfera pública dos efeitos da desigualdade racial externa a ela. Onde a desigualdade persiste a esfera pública tende a favorecer os grupos dominantes e desfavorecer os grupos dominados, como citamos anteriormente determinadas expressões ligadas a religiosidade hegemônica e expressões culturais afro-brasileiras. Elementos culturais e normativos podem ser interpretados como inconvenientes ou irracionais dentro de uma esfera única atravessada pelos valores hegemônicos, brancos e masculinos. O estereótipo eurocêntrico apresenta as populações não-brancas como tendo aspectos primitivos, demoníacos, sujos, violentos e irracionais. A filósofa demonstra uma preocupação explícita em seus questionamentos: como implicação do descrédito social desses grupos na esfera pública eles não teriam onde debater suas reivindicações sociais e políticas, assim como suas táticas e estratégias.

Nancy Fraser (2022) apresenta o que ela chama de *contrapúblicos subalternos*. São arenas de contradiscursos constituídas por grupos subordinados socialmente e, por consequência, marginalizados no discurso ambientado na esfera pública de caráter liberal. É nesse sentido que apresentamos a negritude, isto é, o movimento negro como um contrapúblico subalterno. Com base em experiências como a Imprensa Negra de São Paulo, apresentada por Clóvis Moura (2019). Atualmente temos a Coalizão Negra por Direitos, no Brasil, uma organização composta por diversos coletivos comunitários, de favela e cultura que lutam contra a violência policial e contra as condições de vida precária do povo negro, principalmente contra a negligência do Estado. No tópico sobre as características da condição pós-socialista também citamos o Movimento Negro Unificado. Várias experiências que endossam o caráter da negritude enquanto *contrapúblico subalterno* e sua influência social.

A noção de contrapúblicos subalternos é relevante, pois eles denunciam e explicitam relações desiguais de acesso à esfera pública. Citando uma diversidade de estudos historiográficos realizados no Brasil, Perlatto indica que aqui foi formada uma esfera pública seletiva (hegemônica) e diversas esferas públicas subalternas. Para o autor, o subalterno se refere a públicos que buscaram outras formas de se organizar — portanto, que, além de argumentos “racionais”, valorizavam outras formas de manifestações, discursos, gestos e performances: os setores populares procuraram estabelecer arenas discursivas alternativas àquelas constituídas pelos segmentos elitistas. (ALCÂNTARA, et al, 2018, p. 437)

Nancy Fraser (2022) explica quais as principais influências para a construção do conceito de contrapúblicos subalternos. A primeira influência é a noção de

subalterno presente no texto *Pode o subalterno falar?* (2018), de Gayatri Spivak, um importante tratado sobre o lugar ocupado pela mulher no contexto pós-colonial. A segunda influência é o termo contrapúblico de Rita Felski presente no texto *Beyond Feminist Aesthetic* (1989). Podemos perceber a importante contribuição das teóricas feministas com relação a críticas dos padrões masculinos e eurocêtricos de publicidade e discurso, possibilitando também uma abertura para acritica do ponto de vista dos grupos subalternos racializados. Contudo, a autora alerta que:

Meu objetivo não é sugerir que os contrapúblicos subalternos são sempre e necessariamente virtuosos; alguns deles, alpiás, são explicitamente antidemocráticos e contrários à igualdade; e mesmo aqueles cujas intenções são democráticas e igualitárias nem sempre conseguem não praticar formas de exclusão e marginalização informais. Não obstante, na medida em que surgem em resposta às exclusões nos públicos dominantes, esses contrapúblicos contribuem para a ampliação do espaço discursivo. Em princípio, pressupostos inquestionados passam a ser publicamente debatidos. Em geral, a proliferação de contrapúblicos subalternos significa uma ampliação da contestação discursiva, e isso é bom em sociedades estratificadas. (FRASER, 2022, p. 110)

É evidente que podem existir grupos antidemocráticos e situações excepcionais onde públicos paralelos podem reforçar algum tipo de exclusão, entretanto a autora acredita que o caráter contestador da organização dos grupos subalternos pode ter um saldo positivo, principalmente levando em consideração a importância dos coletivos feministas e do movimento negro para denunciar injustiças e levantar para toda sociedade suas reivindicações políticas quase sempre ignoradas em ambientes formais de debate político. A contestação de públicos concorrentes pressupõe relação discursiva interpúblicos, por isso que a ideia de contrapúblicos não é separatista. Todos esses públicos almejam disseminar suas ideias em públicos cada vez mais amplos. Podemos tomar os contrapúblicos não como uma fragmentação ou separação, mas como uma complexificação de nossa *publicidade* visando dar conta da complexidade social de nossa era e permitindo maior incentivo a organização e participação de populações subalternas como é o caso da população negra. Oferecendo, ao contrário do modelo liberal, não só a capacidade de falar, mas principalmente falar com sua própria voz.

Nancy Fraser também alerta que a ideia de diversos públicos “não exclui a possibilidade de uma arena adicional, mais abrangente, na qual membros de públicos diferentes e mais limitados conversem através das fronteiras da diversidade cultural. Pelo contrário, certamente nossa hipotética sociedade igualitária e multicultural teria de promover debates sobre as políticas públicas e as questões que afetam a todos. (FRASER, 2022, p. 113)

Esse alerta faz parte da preocupação que autora tem com a interpretação de sua teoria e para que ela não venha a ser confundida com uma mera celebração pós-moderna da multiplicidade. A autora está preocupada em superar condições de dominação e subordinação combinando igualdade social, diversidade cultural e democracia participativa.

Nancy Fraser (2022) questiona também “o que conta como assunto público e o que conta, em contraste, como assunto privado?” (p. 115). Durante algum tempo, aspectos preconceituosos com relação expressões culturais como forma de se vestir, pentear, e características estéticas foram vistas como questões de foro privado, mas o movimento negro levantou o debate que o caráter eurocêntrico de nossa socialização faz com que pessoas não-brancas tenham mais dificuldade em conseguir empregos formais. Du Bois (2021) nos apresenta a ideia de salário público e psicológico, afirmando que pessoas que se aproximam do ideal branco eurocêntrico têm mais facilidade em adentrar espaços públicos e o mercado de trabalho. Ao mesmo tempo isso faz com que pessoas brancas, mesmo trabalhadoras, se sintam melhores que as negras e não as apoie por conta de um impulso psicológico de superioridade. Clóvis Moura (2019) afirma que no caso do Brasil “foi criado um amplo painel ideológico para explicar e/ou justificar essa imobilização estrategicamente montada” (p.103). Então como saber o que é um assunto de interesse público ou privado? Talvez a noção de “comum” ou determinadas presunções sobre o que é comum na esfera pública burguesa seja precipitada:

Em geral, não há como saber de antemão se o resultado de um processo deliberativo será a descoberta de um bem comum no qual os conflitos de interesse desaparecem como mera aparência ou, antes, que os conflitos são reais e o bem comum é uma quimera. Mas se a existência de um bem comum não pode ser presumida de antemão, então não há justificativa para restringir os tópicos, os interesses e as perspectivas que podem ser admitidas na deliberação. (FRASER, 2022, p. 117)

A autora tenta com isso desestabilizar mecanismos que desfavorecem elementos de gênero, “raça” e classe. Nesse sentido, Fraser apresenta dois termos de fundamental importância para pensarmos as possibilidades de participação política de grupos subalternos como é o caso da população negra. São os “públicos fortes” e “públicos fracos”. Se compreendemos a possibilidade de uma diversidade de grupos ainda assim podemos questionar a desigualdade entre eles, principalmente no que diz respeito ao poder de decisão política que cada um deles têm. Parece uma boa ideia a existência de uma arena de debate e construção de táticas e reivindicações

políticas por parte da população negra, ao passo que essa arena pode e deve se relacionar com outras, implicando a existência de uma esfera interpúblicas. Entretanto, não necessariamente a desigualdade da população negra e da população branca deixa de existir. Ainda podem existir grupos com privilégios em relação a outros. Mesmo com as premissas anteriores que exigem uma igualdade substancial para a efetivação da participação não podemos ignorar a construção de arranjos institucionais e procedimentos que viabilizem essa participação.

Para discutirmos um pouco sobre essa questão devemos entrar no último pressuposto do modelo liberal de esfera pública, a saber, a nítida e explícita distinção entre sociedade civil e Estado. Podemos tanto recuperar uma compreensão de que a “sociedade civil” significa uma economia capitalista organizada de modo privado, como sustentavam boa parte dos clássicos do liberalismo, quanto utilizar de uma compreensão mais atualizada e complexa de que “sociedade civil” são as diversas associações que não têm caráter governamental e nem econômico de maneira formal. A pensadora afirma o seguinte:

O modelo liberal de esfera pública burguesa presume a desejabilidade de uma separação nítida entre sociedade civil (associativa) e o Estado. Como resultado, ele promove aquilo que chamo de públicos fracos, públicos cuja prática deliberativa consiste exclusivamente em formar opinião e não engloba a tomada de decisão. Além disso, o modelo liberal parece sugerir que a ampliação da autoridade discursiva desses públicos, no sentido de englobar a tomada de decisão e a formação de opinião, ameaça a autonomia da opinião pública – pois, nesse caso, o público efetivamente se tornaria o Estado e perderíamos a possibilidade de uma verificação crítica e discursiva do Estado. (FRASER, 2022, p. 121)

Podemos perceber a partir da análise da autora que esse pressuposto de separação entre sociedade civil e Estado quando apresentado de forma muito mecânica, isto é, aparentemente muito nítida coloca determinados grupos ou associações como arenas discursivas e formadoras de opinião, mas sem capacidade de decisão política em sentido institucional. Podemos dizer que existe hoje um discurso em favor da superação do racismo permeando os filmes, as músicas, os programas de TV, assim como um maior incentivo para organização de coletivos antirracistas que denunciam a situação subalterna da população negra. É evidente que temos um terreno discursivo mais favorável do que em outras épocas e isso tem reflexos na participação política e na construção de políticas públicas, mas a tomada de decisão, isto é, o poder propriamente dito não se desenvolve na mesma velocidade que a compreensão de que o discurso antirracista é necessário. Parece que estamos

sempre em um espaço de construção de opinião e não de decisão – mesmo quando a primeira situação influencia certas decisões.

Fraser nos apresenta, então, os chamados *públicos fortes*, frutos de uma importante mudança na esfera pública liberal, tendo como principal exemplo a noção de parlamento. Podemos defini-lo como público forte, pois se apresenta como uma esfera pública no interior do Estado. Públicos fortes conseguem mesclar a formação de opinião com a tomada de decisão política efetiva. O exemplo do surgimento da soberania parlamentar é importante, visto que Nancy Fraser (2022) sugere que “a força da opinião pública aumenta quando o corpo que a representa passa a ter poder para traduzir uma “opinião” em decisões investidas de autoridade (p. 121). A partir disso podemos pensar alternativas de como transformar o contrapúblico subalterno que é a negritude em um público forte, ou seja, superar o seu local de público fraco, aquele que se limita a influenciar a opinião pública.

Um conjunto de questões diz respeito à possível proliferação de públicos fortes na forma de instituições autogeridas. Em locais de trabalho, creches ou comunidades autogeridas, por exemplo, as esferas públicas institucionais podem ser arenas tanto de formação de opinião quanto de tomada de decisão. Isso equivaleria a criar espaços de democracia direta, ou quase direta, em que todas as pessoas engajadas em um empreendimento coletivo participam das deliberações para determinar seu formato e funcionamento (FRASER, 2022, p. 122)

Esse debate é de fundamental importância quando pensamos as comunidades negras urbanas. Na obra *Inclusion and democracy* (2000) a filósofa e cientista política Iris Young nos apresenta como a segregação racial e de classe afeta a democracia em nível regional e global. Existem uma série de diferenciações no que diz respeito ao acesso à educação, transporte, lazer e saneamento em comunidades de maioria negra e trabalhadora. Com base no que discutimos até aqui sobre as críticas de Fraser aos pressupostos da esfera pública liberal podemos concluir que as comunidades negras podem ser excluídas dessa esfera pública única por conta de estereótipos eurocêntricos e padrões culturais brancos e masculinizados mesmo com o seu ideal de universalidade e neutralidade, sendo assim, decisões fundamentais sobre a vida e o cotidiano das comunidades negras não passariam diretamente pela avaliação e decisão das próprias comunidades. Quem define os horários e as linhas do transporte público que atendem a periferia urbana? Quem organiza as atividades de lazer e cultura nas escolas públicas das comunidades majoritariamente negras? Com base em qual padrão financeiro e de consumo as receitas médicas são construídas nos postos de saúde das comunidades?

A autora não nos apresenta de forma concreta quais arranjos institucionais garantem uma melhor prestação de contas com esses corpos democráticos de tomada de decisão (públicos fortes) e outros públicos externos, fracos ou híbridos, mas sua crítica aos pressupostos liberais nos apresenta um esforço que pode abrir um leque de possibilidades no sentido de construção de uma concepção pós-burguesa de esfera pública que possibilite a efetiva participação política da negritude. Uma prova da relevância crítica de Nancy Fraser nessa discussão é que Habermas em sua obra *Facticidade e validade* (2020), inspirado pela autora, abandona a noção de esfera pública unitária e considera diversas dessas indicações como multiplicidade de esferas públicas (temáticas) e relações entre públicos fortes e públicos fracos.

Durante esse capítulo apresentamos os principais elementos do debate de Fraser no que diz respeito as teorias da justiça. Focamos em sua análise crítica da chamada condição “pós-socialista” e a construção de paradigmas populares de justiça, a saber, redistribuição, reconhecimento e participação política. Esse é o principal referencial conceitual da autora quando tratamos da injustiça racial. Entretanto, pretendemos ir além. Seguiremos o agora para o mais recente direcionamento funcionalista de Fraser, onde “sua obra aos termos de uma crítica da crise parece vir acompanhada se não do abandono, ao menos da perda de centralidade de sua reflexão normativa anterior. (BRESSIANI; SILVA. 2021, p. 216). Como explicitamos na introdução desse trabalho, nosso objetivo é rearticular a reflexão normativa com o diagnóstico crítico e funcional do capitalismo a partir do fio da injustiça racial. Esse movimento existe no pensamento atual da autora:

A reflexão normativa, neste ponto, deixa de se voltar ao desenvolvimento de uma teoria da justiça que toma o centro do trabalho teórico, transformando-se em um componente da crítica da crise – o qual busca conectar os sentimentos intuitivos de injustiça com um diagnóstico mais amplo acerca das contradições capitalistas. (BRESSIANI; SILVA, 2021, p. 223)

Por isso dedicaremos o próximo capítulo ao debate crítico da economia política feito Fraser, onde sua reflexão normativa anterior passa a ser um elemento da crítica da crise capitalista. Sua concepção ampliada de capitalismo permite acoplar as principais injustiças contemporâneas, sobretudo o racismo. Trata-se de um desenvolvimento teórico do que discutimos até aqui, não é um abandono de vocabulário, mas uma reorganização a partir de elementos conjunturais mais atualizados. Um esforço que faz parte da trajetória política e intelectual de Nancy Fraser.

2. DIAGNÓSTICO CRÍTICO: O LUGAR DA OPRESSÃO RACIAL NO CAPITALISMO.

2.1 Crítica ao normativismo independente

Nancy Fraser (2020) chama de normativismo independente a crença de que os princípios normativos podem ser estabelecidos e aplicados de forma autônoma, desconsiderando uma análise crítica do contexto social, político e econômico onde as injustiças são reproduzidas e, principalmente, produzidas. Ao contrário do nosso esforço inicial em relacionar a reflexão normativa com a crítica social radical, a autora sugere que na segunda metade do século XX esses elementos foram separados e a filosofia política passou a ser dominada por um normativismo independente, isto é, um certo tipo de reflexão acerca das injustiças, mas que ignora o que está subjacente ou o que produz as injustiças, por exemplo, nossas relações de produção econômica – e não apenas de distribuição. O recente esforço de pensarmos a injustiça racial como um objeto da Teoria Crítica também deve ser acompanhado de um esforço de pensarmos, de forma ampla, a nossa ordem social capitalista. Nesse sentido, a partir de agora daremos alguns passos atrás e trataremos nos próximos dois tópicos sobre o capitalismo contemporâneo de forma mais geral para que tenhamos base o suficiente para pensarmos suas relações com o racismo hoje. Agora trataremos da crítica ao *normativismo independente* feita por Nancy Fraser e Rahel Jaeggi em sua obra conjunta *Capitalismo em debate: uma conversa na Teoria Crítica* (2020) para seguirmos com o objetivo de relacionar elementos aparentemente dissociados.

A partir da crise do sistema financeiro que teve início em 2007 e 2008 a investigação filosófica voltou a perceber de forma mais atenta como as relações econômicas estão relacionadas com esferas políticas, fiscais e sociais formando um tecido social integrado em nível internacional. Passamos a presenciar de forma cada vez mais explícita as crises internacionais de refugiados, episódios de xenofobia e racismo visando a proteção das fronteiras internacionais, além de discursos preconceituosos vindo de governos supostamente democráticos. Desde as grandes guerras do século XX as sociedades ocidentais não se sentiam tão expostas e inseguras com relação as atitudes políticas tomadas por seus governos para lidar com a crise social que vivemos, e também no que diz respeito aos valores e reivindicações

que poderiam fortalecer a luta social contra essa insegurança. É nessa conjuntura que:

A crítica do capitalismo passa agora por um “período de boom”, ou, como dizemos em alemão *hat conjunktur* [tem conjuntura]. Por um longo período, o capitalismo esteve amplamente ausente dos debates políticos, intelectuais e da “teoria crítica”. (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 13)

O diálogo entre Fraser e Jaeggi nos apresenta, pela força da conjuntura, a necessidade de crítica renovada do capitalismo, visto que essa crise não parece ser apenas um conjunto de problemas pontuais, mas uma profunda disfunção estrutural alojada no coração da nossa ordem social. Nesse sentido é construído:

um agudo esclarecimento quanto às deficiências do modelo habermasiano de teoria crítica (o da reconstrução racional da estruturação simbólica e do funcionamento material da sociedade moderna via pragmática formal, teoria da evolução social, crítica dos cânones da teoria social e teoria do discurso) [...] a crítica do capitalismo é retomada fortemente, por exemplo, por Alena Azmanova, Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, em cujos textos recentes o capitalismo reaparece como um problema avassalador para o tempo presente (e não satisfatoriamente articulado pelos teóricos críticos antecessores). (SOUSA FILHO, 2017, p. 63-64)

Devido ao tamanho e complexidade do problema social contemporâneo não parece ser uma tarefa fácil construir essa crítica radical, no sentido de ir à raiz dos problemas, do sistema capitalista. Mais do que ir à raiz dos problemas de nossa ordem social, nosso objetivo é entender qual a amplitude geral dessa disfunção e como ela alimenta fenômenos aparentemente distantes da “economia” como o racismo.

Antes de seguirmos com o esforço de pensarmos uma crítica social mais ampla com relação ao nosso sistema, devemos ser modestos e realizar a pergunta: “o que exatamente significa falar de capitalismo hoje? E qual a melhor forma de teoriza-lo?” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 14). Qual quadro teórico e conceitual deve ser utilizado por nós, intelectuais da filosofia, para pensarmos o capitalismo hoje e quais foram os esforços recentes mais relevantes da tradição ocidental para realizar um diagnóstico crítico das injustiças de nosso tempo? Como pensar, de um ponto de vista filosófico, o esvaziamento da democracia pelas forças do mercado e de uma sociedade competitiva, mas desigual em diversos níveis? Esvaziamento democrático que se apresenta de forma mais evidente em dois níveis. 1) Captura corporativa dos partidos políticos e das instituições públicas em nível nacional. 2) A usurpação do poder político de tomar decisões internacionais pela finança global. Sendo assim vamos seguir uma crítica a como a tradição filosófica vem tratando as injustiças sociais nas últimas décadas. A autora constata que:

Parece que, no decorrer das últimas décadas, observamos uma visão “caixa-preta” da economia ganhar força. Isso é certamente verdadeiro no que diz respeito ao liberalismo filosófico e a outras escolas de pensamento que enfatizaram apenas questões de “distribuição”. Por exemplo, rawlsianos de esquerda ou socialistas como G.A Cohen assumem uma abordagem radical e igualitária em questões de justiça distributiva, mas, em geral, evitam comentar sobre a própria economia. Eles falam daquilo que sai da “caixa-preta” econômica e de como distribuir esses resultados, porém não dizem nada acerca do que está acontecendo dentro dela, de como funciona e se esses funcionamentos são mesmo necessários ou desejáveis. (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 16)

A caixa-preta é um aparelho utilizado em aeronaves para gravar dados do voo, registrar mensagens recebidas e enviadas à torre de comando, assim como condições de voo. É um aparelho que não é aberto. Existem constantes reparos na aeronave, em sua estrutura, seu acabamento, no treinamento de seus pilotos, mas a caixa-preta só é aberta em momentos específicos. Na maior parte das vezes ela é utilizada para a investigação de acidentes graves, quase sempre fatais, envolvendo uma aeronave.

A visão caixa-preta da economia indica uma compreensão que não se questiona sobre as bases de uma estrutura social e econômica antes de pensar procedimentos justos. É uma visão compartilhada por diferentes pensadoras e pensadores no interior das mais diferentes tradições do pensamento ético e político. Mesmo as concepções igualitaristas mais radicais em sentido distributivo parecem estar preocupadas em construir mecanismos de distribuição sem se preocupar com a forma, inclusive, destrutiva como produzimos a nossa riqueza. É como se houvesse uma prioridade com relação a construção de remédios paliativos para as injustiças e não houvesse o esforço necessário para investigarmos as causas dessas injustiças e se essas causas são realmente necessárias para a nossa existência enquanto seres humanos.

Essa visão, todavia, não está presente apenas no liberalismo ou na discussão hegemônica sobre justiça. Precisamos refletir sobre como em certo momento, principalmente a partir dos anos 1980, passamos a ignorar a crítica radical ao capitalismo. “O que aconteceu? Será que todos nos tornamos ideologicamente “unidimensionais”? que até mesmo os teóricos críticos perderam de vista as fontes de nossa não liberdade?” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 17). A própria “teoria crítica” cai em muitos momentos em uma visão caixa-preta da economia.

Nancy Fraser (2020) apresenta Habermas como um dos melhores exemplos do abandono da crítica da nossa ordem social capitalista no interior da tradição teórica crítica, pois “Habermas depende tanto de concepções baseadas na teoria dos

sistemas sobre a diferenciação funcional que, na verdade, remove a esfera econômica do âmbito da crítica” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 17). Em muitos autores, assim como em Habermas, a economia parece ser compreendida como um complexo social que funciona de forma autônoma e sem um domínio normativo, por tanto impregnado de valores históricos e contingentes. Seria algo técnico no sentido mais mecânico e lógico do termo. Isso leva a um tipo de visão “caixa-preta”, pois implica que “tudo o que podemos fazer é nos proteger da invasão do econômico em outras áreas da vida” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 17). É evidente que existe, mesmo nesse tipo de visão, um pensamento progressista. O que Fraser parece apontar são os limites dessa abordagem que pretende “domesticar” a economia por meios externos, por meios políticos ou por outros, mas que não acessam criticamente a própria economia.

Cabe a uma Teoria Crítica, que queira estar à altura dos tempos, elaborar um diagnóstico social que seja capaz de recuperar a dimensão econômica esquecida por tantas décadas em prol de uma versão “prescritiva” da teoria (particularmente no caso de Habermas). (PINZANI, 2017, p. 88)

Habermas (1999) compreende o *mundo da vida* como a esfera onde predomina a razão comunicativa e o entendimento entre os sujeitos, contendo ainda elementos como cultura, comunicação e sentimentos. Podemos colocar que essa esfera seria composta por relações intersubjetivas cotidianas. Em oposição ao mundo da vida, estaria o *mundo sistêmico* onde estaria o mercado e as relações de trabalho. Esse mundo é dominado pela razão instrumental. É no sentido de “colonização” de uma esfera por outra, como já dito por Fraser, que Freitag e Rouanet (1980) explicam que existe no pensamento de Habermas uma dissociação quase irreversível entre *mundo da vida* e *sistema* em nossa época, com o segundo contaminando o primeiro. Nesse sentido:

Um tal déficit mostrou-se na distinção dual entre sistema e mundo da vida, carregada de ambiguidades e discrepâncias, e em seu entendimento da intersubjetividade comunicativa, que não é estruturada pela luta e pelo conflito social (HONNETH, 2009, p. 16)

Faz parte de um esforço atual da Teoria Crítica a compreensão de uma ordem social e suas contradições que são também relações que necessitam de mediações teóricas, pois não são de esferas tão distintas assim. Se trata de um esforço de renovação da própria tradição teórica crítica, visto o diagnóstico de Fraser:

O resultado não foi apenas o abandono do terreno central da teoria crítica, mas também o turvamento da fronteira, antes clara, que a separava do liberalismo igualitário. Hoje, esses dois campos se aproximaram de tal modo que são quase indistinguíveis, fazendo com que seja difícil dizer onde acaba o liberalismo e onde começa a teoria crítica. Talvez o máximo que podemos

dizer é que essa (assim chamada) teoria crítica se tornou a ala de esquerda do liberalismo. (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 18)

A preocupação de Fraser com os aspectos definidores de cada tradição exemplifica bem a forma como a maior parte das teorias da justiça ditas igualitárias se aproximam de tal modo que se tornam bem parecidas, uma visão “caixa-preta”, inclusive com relação as reflexões feitas por autores do final do século XX que reivindicavam e reivindicam a tradição da Teoria Crítica. É preciso um esforço de compreensão crítico e radical da nossa ordem social capitalista.

A visão “caixa-preta” da economia não está presente apenas nas formulações liberais tradicionais ou em uma recente Teoria Crítica. Para entendermos esse fenômeno, mesmo que brevemente, “também temos de levar em conta a ascensão espetacular do pós-estruturalismo no fim do século XX” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 18.). No debate acadêmico contemporâneo, o chamado pós-estruturalismo ou as teorias pós-modernas, parecem ter assumido de forma hegemônica esse lugar de crítica e confronto à filosofia política liberal e a moral liberal, entretanto, mesmo com diferenças, as duas tradições compartilham de algo fundamental segundo Fraser (2020): “tanto o liberalismo quanto o pós-estruturalismo foram formas de esvaziar a problemática da economia política – na verdade, a do próprio social.” (pg. 18). A autora sugere que a relação que vincula a crítica normativa e a análise social foi rompida. Isso significa que a normatividade passou a ser teorizada de forma independente, se afastando da realidade social concreta, com influência de ambas as correntes do pensamento, mesmo que os objetivos do liberalismo e do pós-estruturalismo sejam diametralmente opostos. A saber, o esforço de afirmação da normatividade e dos procedimentos, no caso dos liberais e dos esforços de negação da normatividade, no caso dos pós-estruturalistas.

Podemos perceber alterações econômicas e sociais que influenciaram esse processo de separação entre crítica normativa e análise social, que se manteve unido durante algum tempo pelo esforço da Teoria Crítica no interior de um quadro conceitual hegeliano-marxista de análise crítica da sociedade. Por exemplo, no capitalismo financeirizado vivemos um processo de desindustrialização dos grandes centros do capitalismo, focando em novas formas de trabalho ligadas ao processo de financeirização, ao passo que a proletarização da periferia do sistema aumenta. Por consequência, as produções acadêmicas mais difundidas, que são dos países centrais, tendem a ignorar a crítica social. A teoria crítica era motivada por essa noção

muito especial de que, sem ser moralista, a análise social já deveria conter, em si mesma, um intuito transformador e emancipatório. A autora aponta que:

Isso está vinculado, é claro, à descentralização da manufatura do Norte global, à ascensão da “economia do conhecimento” ou do “capitalismo cognitivo” e à centralidade da finança, da TI e do trabalho simbólico em geral. Pode soar irônico, mas há uma história econômico-política que ajuda a explicar por que as pessoas abandonaram a economia política e começaram a se concentrar, de forma unilateral, em questões de cultura, identidade e discurso. Embora essas questões pareçam ser algo diferente da economia política, elas não podem ser realmente compreendidas sem ela. Então, não se trata só de um erro, mas também de uma pista de que algo está ocorrendo na sociedade. (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 20)

O afastamento da crítica da economia política ou o processo de separação entre reflexão normativa e análise social não se trata de algo aleatório ou um simples lapso teórico. Não se trata de um erro, mas de uma dada acomodação teórica sobre bases concretas de um dado momento histórico específico do capitalismo, o neoliberalismo ou o chamado capitalismo financeiro. Principalmente no que tange uma reconfiguração da divisão internacional do trabalho de outra parte do ponto de vista do seu país, os Estados Unidos da América, onde houve um grande processo de transferência das indústrias para países onde o custo de produção é mais baixo, incluindo a pouca garantia social e direitos trabalhistas da população. Isso fez com que as contradições mais explícitas da desigualdade social não fosse percebida pelos acadêmicos.

Uma questão fundamental para esse nosso momento inicial de reflexão é afirmar que questões de cultura, identidade e discurso não podem ser compreendidas sem a crítica da economia política. Isso é fundamental para o êxito completo de nossa reflexão que visa estabelecer criticamente as relações entre ordem social capitalista e a injustiça racial. Poderíamos, a partir dessa afirmação, sermos acusados de “economicistas”, inclusive, essa é uma acusação muito frequente quando algum trabalho tenta romper a fragmentação dos sistemas ou campos dos especialistas técnicos. Mas a Teoria Crítica, sobretudo em seu projeto inicial, respondeu essas acusações, como podemos perceber a partir da famosa afirmação de Horkheimer:

O economicismo [...] não consiste em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito. Em outras palavras, não devemos nos afastar da economia, e sim tentar repensar a economia e seu papel na sociedade em um sentido mais “amplo”. (BENJAMIN et al., 1983, pg. 167)

Do ponto de vista do esforço teórico da Teoria Crítica seria economicismo tratarmos a economia de um ponto de vista técnico e restrito, isto é, levando em consideração apenas elementos como a queda da bolsa de valores, o índice de lucros e dividendos de determinada empresa. Isso é limitar a economia, portanto economicismo. Uma perspectiva que seria mais próxima da ideologia neoliberal.

Desse ponto de vista, podemos dizer que o verdadeiro determinismo materialista não se encontra na posição de um (na época ainda) marxista como Horkheimer, mas na dos teóricos sociais que naturalizam os resultados da ação humana e concebem a sociedade como sendo movida por forças irracionais incontroláveis pelos humanos como as chamadas “leis do mercado”. (PINZANI, 2017, p. 80)

Por outro lado, devemos mostrar como uma dada ordem social e econômica se relaciona com fenômenos sociais aparentemente particulares e como esses mesmos fenômenos influenciam a economia e a ordem social geral. Esse movimento dialético entre particular e universal na crítica social faz com que a análise dos aspectos econômicos e a crítica a ordem social capitalista não caia em um economicismo. Segundo Fraser (2020): “a multidimensionalidade da crise atual, que não é só econômica e financeira, mas também ecológica, política e social”, e isso exige uma reflexão crítica e radical por parte da nossa análise filosófica e política, isto é, “temos de revelar os fundamentos estruturais das múltiplas tendências de crise numa única e mesma totalidade social: a sociedade capitalista” (p. 22). Para finalizar nossa reflexão sobre a visão “caixa-preta” da economia apresento a indicação dos rumos das distinções críticas e análises que um projeto baseado na tradição da Teoria Crítica deveria ter como referência:

A maioria dos filósofos recorre à teoria moral independente para fornecer essa base, mas isso não é o suficiente para uma teoria crítica [...] a teoria crítica deve ir além desses resultados para problematizar os processos que os produzem. Ela tem de evitar a abordagem “caixa-preta”, que dá sustentação à crítica moral independente preferida pelo liberalismo igualitário. Estamos preocupadas não só com as desigualdades distributivas, mas também, e mais fundamentalmente, com os mecanismos estruturais e os arranjos que as geram. Em outras palavras, visamos conectar o aspecto normativo da crítica teórico-social. Essa é a marca da teoria crítica. (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 142)

Podemos afirmar também que uma crítica moral que seja independente é incapaz de identificar as injustiças produzidas pela ordem social em toda a sua complexidade, visto que o capitalismo se sustenta a partir da exploração e da injustiça, entretanto, outros modos de produção anteriores, como o escravista, com suas relações sociais específicas também exploravam e produziam injustiças sociais e

raciais, bem como o feudalismo. Há tempos, vários teóricos críticos definem sua tarefa fazendo referência à antiga frase de Marx (2010) à Arnold Ruge, como sendo o “autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos” (p. 73). Por isso é necessário o esforço de compreendermos a anatomia da sociedade capitalista de nossa época a as relações com as injustiças sociais e raciais.

Pensando em uma formulação teórica ampliada do capitalismo contemporâneo e suas implicações sexistas, racistas e destrutivas ecologicamente iremos, no próximo momento, dissertar sobre o capitalismo como *ordem social institucionalizada*, para que possamos pensar, logo em seguida, em conceitos que expliquem sua relação com o fenômeno do racismo.

2.2 Capitalismo como ordem social institucionalizada

No último tópico discutimos sobre o problema da visão “caixa-preta” da economia nas análises políticas e sociais, isto é, a separação entre reflexão normativa e análise social crítica. Isso levou a filosofia política a ignorar o capitalismo ou as suas bases estruturais de funcionamento, tratando quase sempre dos efeitos das injustiças e não das causas. Mas não basta voltar à análise do capitalismo como no início do século XX. Qual capitalismo? O que significa capitalismo hoje? Se já indicamos a importância de uma crítica mais ampla, que articule o universal e o particular em uma totalidade social, é preciso atualizarmos a nossa concepção de capitalismo para que seja adequada as relações contemporâneas em suas múltiplas determinações e injustiças, inclusive a injustiça racial. Nesse tópico daremos continuidade nas reflexões com base na obra *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020), de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, no sentido de discorrer sobre uma visão ampliada de capitalismo, denominada por Fraser como *ordem social institucionalizada*. Esse será um movimento fundamental para entendermos o lugar da opressão racial no capitalismo.

Investigar a anatomia da sociedade capitalista contemporânea se faz necessário ao passo que mapeamos as injustiças produzidas por ela, sobretudo a injustiça racial. Esse movimento se justifica, pois, “a justiça jamais se experimenta diretamente. A injustiça, em contraste, é experimentada diretamente, e é por meio dela que formulamos a ideia de justiça” (FRASER, 2012, pg. 267). Como podemos prosseguir em uma discussão sobre a justiça racial se não consideramos os fatores

que produzem a *injustiça racial* e como ela está configurada atualmente? Entender esses mecanismos a partir de um diagnóstico crítico da ordem social capitalista será nosso objetivo.

A reflexão sistemática sobre o capitalismo está de volta. Após décadas restrita aos estudiosos dos textos marxianos e integrantes da tradição marxista, parece que existe hoje o esforço de diversas tradições no sentido de compreender o que é o capitalismo. Nesse sentido:

O que toda essa conversa sobre capitalismo indica, sintomaticamente, é a intuição crescente de que os males heterogêneos – financeiro, econômico, ecológico, político, social – que nos cercam podem ter uma raiz comum; e de que as reformas que se recusarem a lidar com os profundos alicerces estruturantes destes males inevitavelmente falharão. Igualmente, o ressurgimento do termo aponta para o anseio, em vários campos, por uma análise capaz de iluminar as relações entre as distintas lutas sociais de nosso tempo e de fomentar uma cooperação organizada, até mesmo completamente unificada, de suas correntes mais avançadas e progressistas em um bloco antissistêmico. O palpite de que o capitalismo é a categoria central desta análise é certo. (FRASER, 2015, p. 705)

Se a tese de Fraser está correta e o capitalismo é a categoria central desta análise social de nossos dias, não podemos deixar de realizar o esforço de diagnóstico e caracterização precisa dessa categoria. Os escritos mais recentes de Nancy Fraser participam desse esforço de compreensão da anatomia da sociedade capitalista no século XXI, bem como as implicações conjunturais e políticas dessa ordem social. É uma árdua tarefa a de compreender as mediações entre nossos vários problemas sociais. Para isso precisamos compreender um pouco das diversas análises feitas acerca do que seria o sistema capitalista, desde uma visão clássica e ortodoxa até as tentativas contemporâneas de atualização.

O modo de produção capitalista ou sistema capitalista com suas esferas econômicas, políticas e sociais hegemônicas surgiu de forma vagarosa ao longo de uma variação histórica de vários séculos, tendo sua aurora na Europa Ocidental e, logo após, se generalizando ao redor de todo mundo e tendo um processo de entificação enquanto sistema de forma diversa a depender das condições pré-capitalistas de cada região e país. Ao longo de todo esse processo de surgimento e desenvolvimento surgiam também intelectuais que tentavam desenvolver uma compreensão sistemática dessa ordem levando em conta as particularidades desse desenvolvimento em cada região, e a partir do referencial específico de cada identidade de grupos específicos.

Podemos começar dissertando sobre as características clássicas disso que chamamos de capitalismo. Para esse momento usaremos, sobretudo, as reflexões de Nancy Fraser sobre Marx no texto *Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida de capitalismo* (2015), assim como trechos da obra *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica* (2013), em especial o subcapítulo da Introdução chamado *Uma definição de capitalismo*. Assim poderemos analisar criticamente com o direcionamento de Fraser (2020) quais aspectos clássicos da concepção de capitalismo permanecem e ainda nos são importantes e quais precisam de revisão, negação ou ampliação. Principalmente no que diz respeito a interação da ordem econômica com as questões de reconhecimento e desrespeito.

Nesse esforço de entender o capitalismo, podemos começar com o que segundo a leitura de Fraser (2015) são as características definidoras do capitalismo, a saber, a propriedade privada dos meios de produção, o mercado de trabalho livre, o valor auto expansivo e generalização da forma mercadoria. É claro que essas características são colocadas dessa forma para que exista a possibilidade de análise, mas existem diversas outras características a serem apresentadas. Acreditamos que essas outras características podem ser desenvolvidas a partir dessas quatro características principais colocadas anteriormente. Tentaremos discorrer sobre cada uma delas a fim de estabelecermos o que é o capitalismo do ponto de vista marxiano clássico.

(i) A primeira característica definidora é, em geral, a mais lembrada quando começamos a conversar sobre capitalismo: *propriedade privada dos meios de produção*. É essa característica central que define de forma mais ampla a configuração social no interior do capitalismo, isto é, a divisão de classes sociais. Em geral, de forma abstrata, sem entrarmos nas particularidades de cada região, uma divisão entre proprietários e produtores. Essa configuração social é fruto do fim de “um mundo social anterior, no qual a maioria das pessoas, independentemente de sua posição, tinha acesso aos meios de produção e subsistência”. (FRASER, 2015, p 707.) Mesmo as classes exploradas e injustiçadas no interior do modelo social anterior ao capitalismo na Europa¹³, a saber, o feudalismo, viviam com o acesso direto a terra, ferramentas e trabalho. Essa classe, os servos da gleba, tinham sua família como

¹³ Um bom debate sobre este tema pode ser encontrado na coletânea de textos de Karl Marx intitulada *Formações econômicas pré-capitalistas* (1985), publicada no Brasil pela Editora Paz & Terra, que conta com organização e texto de introdução do historiador britânico Eric Hobsbawm.

unidade de produção, ainda que tivessem que pagar parte de sua produção aos senhores da gleba em troca de proteção. O capitalismo “revogou o direito costumeiro de uso da maioria e transformou os recursos compartilhados em propriedade privada de uma reduzida minoria” (FRASER, 2015, p. 707). Reforçamos mais uma vez que essa é uma interpretação clássica, ainda chegaremos mais adiante em uma interpretação de desenvolvimento capitalista um pouco mais ampliada.

Essa primeira característica definidora do capitalismo apresentada por Fraser tem implicações políticas diretas e que são fundamentais para o seguimento da nossa investigação:

[...] a sociedade dá a certas pessoas o direito de determinar como matérias-primas, ferramentas, maquinaria e prédios destinados à produção podem ser usados. Tal direito necessariamente implica que outros indivíduos sejam excluídos do grupo daqueles que têm algo a dizer sobre como esses meios de produção podem ser usados. (HUNT; LAUTZENHEUZER, 2013, p. 3)

Essa análise sugere uma sociedade altamente estratificada e que a sua forma de produzir pode estar diretamente ligada a forma com que os sujeitos participam das decisões políticas, para usar como exemplo, podemos pensar na construção de políticas públicas, mais precisamente na falta delas, no que diz respeito a saúde, educação e segurança.

As primeiras defesas modernas da propriedade privada tentavam discorrer sobre a possibilidade de cada sujeito e produtor individual possuir os meios de sua própria produção. Entretanto, com a evolução do capitalismo isso não foi possível. A sociedade capitalista está estruturada para ter suas energias e matéria-prima direcionada por uma minoria proprietária dos meios de produção. Podemos ter como exemplo o Brasil, país onde o agronegócio bate recordes de produção de grãos anualmente, mesmo quando índices de insegurança alimentar crescem. Como explicar? A comida é tratada como mercadoria. A depender do fluxo de mercado é mais lucrativo exportar ao invés de alimentar a população interna. Em nosso país a fome nunca foi tratada de fato como um problema de direito e sim como mero abastecimento ou desabastecimento. (BELIK, GRAZIANO e TAKAGI, 2021).

Para encerrarmos essa breve exposição da primeira característica definidora do capitalismo, segundo uma interpretação clássica, por óbvio:

a propriedade dos meios de produção é a característica do capitalismo que confere à classe capitalista o poder pelo qual controla o excedente social, estabelecendo-se, a partir daí, como classe social dominante (HUNT; LAUTZENHEUZER, 2013, p. 3)

Essa primeira característica, como já apontamos, parece ser central nas primeiras análises do capital. Essa característica nos leva diretamente para a segunda característica definidora que é o *mercado de trabalho livre*, isto é, a existência de uma maioria de pessoas que não possuem seus meios de trabalho e precisam vender sua força de trabalho para que possam sobreviver. Segundo Fraser (2015) o trabalho é livre em dois sentidos: o primeiro sentido da liberdade aqui diz respeito ao *status jurídico* dos trabalhadores. Isso significa que foi quebrado todo e qualquer estatuto que afirmava o trabalhador como objeto ou propriedade de outro ser humano. O trabalhador não é mais um escravizado que pode ser vendido, não é mais um servo que pode ser ligado diretamente a um senhor e também não é um legatário que pode ser oferecido a algum tipo de herdeiro, o trabalhador não tem nenhum dono em particular. Isso significa ser um sujeito de direito e ser apto para participar de um contrato de trabalho.

(ii) O segundo sentido de liberdade envolvido no *livre mercado* é que aquele que trabalha agora é livre dos próprios meios de produção, ou seja, dos seus meios de subsistência. Ele não tem mais a sua terra onde plantar, as ferramentas para tratar a terra e muito menos a maquinária necessária para concorrer com os produtos da nova ordem social industrial. Sendo assim, ele “não pode se ausentar do mercado de trabalho” (FRASER, 2015, p. 708). Isso significa que um trabalhador entra no mercado de trabalho possuindo apenas uma coisa – sua capacidade de trabalhar. Em troca ele recebe um salário, a maioria recebe o básico suficiente para sua subsistência, e produz mercadorias que pertencem ao capitalista. Dessa forma:

Ao contrário de qualquer outro modo de produção anterior, o capitalismo faz da força produtiva humana uma mercadoria em si mesma – a força de trabalho – e gera um conjunto de condições pelas quais a maioria das pessoas não pode viver, a não ser que sejam capazes de vender a mercadoria de que é proprietárias – a força de trabalho – a um capitalista, em troca de um salário. (HUNT; LAUTZENHEUZER, 2013, p. 3)

Aqui está uma das características mais explícitas e contrastantes com relação a sistemas sociais anteriores a força de trabalho como uma mercadoria. Se atente que não é o trabalhador um objeto em si mesmo. Ele não pode ser comprado e nem vendido. Ele não pode ser usado como herança. O que está em jogo aqui é a sua força de trabalho, pois a sua condição de sujeito formalmente livre é o que garante a realização de contratos de trabalho, o que na realidade concreta tem muito pouco de liberdade, pois a maioria da população não tem outra forma de subsistência.

(iii) A terceira característica definidora apresentada por Nancy Fraser (2015) é o “fenômeno igualmente estranho do *valor auto-expansivo*” (p. 708). A compreensão dessa característica é menos intuitiva que as duas primeiras colocadas pela autora. O que significa esse valor no interior da sociedade capitalista? A autora afirma que uma das características clássicas do capitalismo desde o seu surgimento é que ele “tem um impulso objetivo e sistêmico ou uma orientação: a saber, a acumulação de capital”. (FRASER, 2015, p. 708). Nesse sentido, existe uma prioridade para todos os sujeitos da ordem social capitalista, expandir seu capital. Os esforços de todos para atenderem as suas necessidades são secundários de acordo com a lógica capitalista. No sistema capitalista o capital se torna sujeito e os seres humanos cada vez mais se tornam coisas. Essa característica do capital tem tons dramáticos quando pensamos especificamente a situação da classe trabalhadora. Basta lembrar do diagnóstico de Karl Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010, pg. 81) onde o autor faz a seguinte afirmação: “quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior.” Isso implica que o trabalhador está alheio a si mesmo.

(iv) A quarta e última característica definidora do capitalismo, segundo o ponto de vista ortodoxo, do que a autora chama de laboratório de Marx, é a *generalização da mercadoria*, ou a produção de mercadorias através de mercadorias. Essa é uma característica que visa especificar “o papel distintivo dos mercados na sociedade capitalista. Os mercados sempre existiram ao longo da história humana, inclusive em sociedades não capitalistas” (FRASER, 2015, pg. 708).

O mercado em uma sociedade capitalista se estrutura a partir a alocação de recursos para a produção de mercadorias. Não à toa o capitalismo é chamado de sociedade de mercado ou de mercadorias. Isso é muito importante, “para que a produção de mercadorias exista, é preciso que a sociedade tenha um mercado muito desenvolvido, no qual os produtos possam ser livremente comprados ou vendidos em troca de moeda”. (HUNT; LAUTZENHEUZER, 2013, p. 2). Em sociedades anteriores as mercadorias advinham de produtos com prioridade no seu valor de uso. No capitalismo os produtos já são pensados desde o início para serem comercializados. Isso significa que os produtores não têm nenhum interesse imediato e pessoal com o produto de seu trabalho, apenas no seu valor de troca. Os mercados capitalistas têm

a determinação de como investir o excedente. O excedente extraído da produção é mais conhecido, de forma simplificada, como lucro. Sobre a importância do excedente:

A forma como uma sociedade usa suas capacidades excedentes é absolutamente central, levantando questões fundamentais sobre como as pessoas querem viver – onde elas decidem investir suas energias coletivas, como elas propõem contra-balancear ‘trabalho produtivo’ e vida familiar, lazer e outras atividades – bem como a maneira pela qual elas pretendem se relacionar com a natureza não-humana e o que elas ambicionam para gerações futuras. (FRASER, 2015, p. 709)

Podemos perceber a amplitude social e política a ser explorada a partir dessa determinação do excedente nas sociedades capitalistas. A saber, essa determinação é a produção de novas mercadorias. Esse é o ciclo de reprodução do capital que também está intimamente ligado as outras características definidoras.

Entendendo como o capitalismo foi definido de forma geral desde seu nascimento podemos tentar apresentar outras características do capitalismo que estão aparentemente mais ligadas as relações sociais contemporâneas, mas que estão integradas a sua ordem desde o início. A tese de Nancy Fraser que vamos passar a dissertar agora se apresenta da seguinte maneira:

As quatro características centrais que identificamos se ancoram em outras coisas, suas condições de possibilidade de fundo. Na ausência dessas outras coisas, essa lógica econômica capitalista que descrevemos até aqui é inconcebível. Ela só faz sentido quando começamos a preencher essas condições de possibilidade de fundo. Em suma, o “primeiro plano econômico” da sociedade capitalista requer um plano de fundo “não-econômico” (FRASER; JAEGLI, 2020, pg. 44)

Para pensar o capitalismo como ordem social institucionalizada, Fraser (2015), sistematiza o que ela chama de *condições de fundo* que não foram pensadas de forma sistemática pela análise tradicional da anatomia da sociedade capitalista. Essas condições de fundo são, em geral, não-mercadológicas, isto é, a autora tenta relacionar relações de reprodução social com relações de produção. A tese é a de que o capitalismo, em sua esfera de produção, não poderia se sustentar sem outras hierarquizações sociais que não estão ligadas de forma imediata com a produção de mercadorias, como é o caso do *racismo*.

O esforço de Nancy Fraser em atualizar a concepção de capitalismo parte de Karl Marx e suas interlocuções com a tradição da Teoria Crítica, mas no caso da apresentação das condições de fundo e da ampliação da noção de capitalismo sua principal referência é o filósofo social e antropólogo da economia Karl Polanyi. Nas palavras da autora:

Na realidade, zonas e aspectos mercantilizados da vida coexistem com zonas de aspectos não mercantilizados da vida [...] Uma expressão adequada seria “imbricação funcional” ou, ainda melhor e mais simples, “dependência”. Karl Polanyi nos ajuda a compreender por quê. A sociedade, ele nos diz, não pode ser “mercadoria até o fim” – essa é uma paráfrase minha. A ideia de Polanyi é que os mercados dependem, para a própria existência, de relações sociais não mercantilizadas, que fornecem condições de possibilidade de fundo. Creio que isso esteja correto. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 36-37)

Polanyi foi um importante antropólogo da economia que é reconhecido pela construção do chamado *substantivismo*, uma posição teórica caracterizada pela compreensão de que as relações econômicas são inseparáveis de suas relações sociais e culturais, e que a economia não pode ser analisada de forma independente desses contextos. A economia é apenas mais uma das instituições sociais. O objeto de sua crítica é o formalismo, a saber, a abordagem econômica dominante e que vê a economia como um sistema abstrato de relações quantificáveis entre indivíduos e empresas sem levar em conta o contexto social e cultural, buscando analisar uma sociedade a partir de modelos formais e abstratos. Ao propor o chamado *método institucional*, o autor apresenta a economia como um processo instituído entre ser humano e natureza, visando atender suas necessidades, portanto, de forma ampla, está imerso em relações culturais diversas e relativamente autônomas em normatividade. As primeiras provocações substantivistas contra os formalistas estão presentes em seu artigo *The economy as Instituted Process* e em sua obra *Trade and Markets in the Early Empires* (1957)

Superando a apresentação dessa definição tradicional e ortodoxa do capitalismo, vamos ao que é menos aparente e menos investigado. Nancy Fraser (2015) nos faz o seguinte questionamento: “o que deve existir por trás dessas características centrais, de maneira que elas sejam possíveis?” (p. 711). Esse movimento tem o mesmo impulso investigativo que o próprio Marx (2011) teve no volume I d’*O Capital* quando nos convida a superar o pensamento liberal focado na esfera da troca e investiga algo mais profundo da anatomia da sociedade burguesa, a esfera da produção.

Um dos giros epistemológicos que compõem esse esforço de Fraser (2015) é o que passa da esfera da produção para a reprodução, como já citamos anteriormente, está na esfera de reprodução todas as relações descritas como o cuidado, isto é, que produzem e mantêm os laços sociais, nossas energias e formam sujeitos. Por exemplo, atividades de educação e saúde. Portanto, cuidado é fundamental a ordem social capitalista, pois reproduz humanos “como seres naturais dotados de corpo, ao

mesmo tempo que os constitui também como seres sociais, formando seu *habitus* e o *ethos cultural* no qual eles se movem. (Fraser, 2020, p. 264).

É bastante discutido que as sociedades de classes, assim como o capitalismo têm uma divisão social do trabalho, formas sociais de propriedade que são utilizadas para explorar uma classe em detrimento da outra. Mas o que nos interessa aqui são outras divisões ainda pouco discutidas no campo da Filosofia sobre a ordem social capitalista e que tem ligação direta com o cuidado, o caso da divisão sexual do trabalho. Sobre as condições de fundo não-econômico ligadas diretamente aos grupos racializados temos a distinção entre expropriação e exploração, mas seguiremos com a discussão mais explícita de Fraser, que segue o direcionamento feminista, para que consigamos compreender as bases dessa reformulação da análise sobre a ordem capitalista e mais a frente dedicaremos um tópico específico sobre a distinção *expropriação vs. exploração*.

Precisamos pontuar que a autora sugere que uma série de mutações com relação ao que ela chama de (i) trabalho de cuidado, isso faz com que esse campo de investigação ainda esteja longe de se esgotar. Ao longo do XX, por exemplo, se teve na Europa um período chamado de welfare state ou estado de bem-estar social que reorganizou o aparelho estatal de modo a oferecer maiores garantias sociais, como por exemplo políticas de educação pública e de transferência de renda. Algo visível também nos governos de esquerda da América Latina no início dos anos 2000. Entretanto, o trabalho de cuidado passa por outra mutação que é fruto da recente crise da ordem social capitalista, “pois o neoliberalismo (re)privatiza e (re)comodifica alguns destes serviços, ao mesmo tempo em que comodifica pela primeira vez outros aspectos da reprodução social.” (FRASER, 2015, pg. 714). Esse processo faz com que essa condição de fundo passe a estar presente também no plano da economia, essa é a principal mutação que decorre do neoliberalismo. A investigação ainda não esgotada sobre esse fenômeno da crise da reprodução social no neoliberalismo é o primeiro giro epistemológico e que ajuda a sustentar uma noção ampliada de capitalismo como *ordem social institucionalizada*.

(ii) O segundo giro epistemológico fundamental foi e segue sendo feito pelos pensadores ecossocialistas “que agora estão escrevendo outra história de fundo sobre o parasitismo do capitalismo em relação à natureza. (FRASER, 2015, pg. 715). Durante a maior parte da história do capitalismo e, na prática, até hoje tratamos as fontes de energias naturais como inesgotáveis. Buscamos fontes de energia e

comodificando, isto é, transformando em mercadoria os elementos naturais. Entretanto, eles não são produzidos segundo a nossa organização social e são esgotáveis. A ordem social capitalista esgota a capacidade que a natureza tem de sustentar a vida, poluindo rios e mares, desmatando florestas e poluindo o ar:

Sob as condições da sociedade industrial avançada, a satisfação está sempre atrelada à destruição. A dominação da natureza está atrelada à violação da natureza. A busca por novas fontes de energia está atrelada ao envenenamento do ambiente da vida [*life environment*] (MARCUSE, 2018, pg. 196)

Herbert Marcuse, filósofo da primeira geração da Teoria Crítica, já se dedicava a escrever sistematicamente sobre as relações entre o desenvolvimento da sociedade industrial e a destruição ambiental, como em seu texto *Ecologia e crítica da sociedade moderna* (2018), fruto de uma palestra em 1979, onde falava diretamente aos ambientalistas radicais que buscavam a preservação da natureza a partir da modificação das estruturas fundamentais de nossa ordem social. As conexões entre crise ambiental e capitalismo são explícitas:

O capitalismo brutalmente separou os seres humanos dos ritmos naturais e sazonais, recrutando-os para a indústria manufatureira, movida a combustíveis fósseis, e para a agricultura voltada ao lucro, anabolizada pelos fertilizantes químicos. (FRASER, 2015, p. 716)

É evidente que a destruição sistemática da natureza é uma condição de fundo para sustentação do sistema capitalista. É uma condição de fundo, pois não está diretamente ligada a troca e a produção, em nível aparente, é claro. Durante muito tempo projetos destrutivos para meio ambiente, como o desenvolvimento industrial indiscriminado, foram estimulados mesmo por parte daqueles que construíam experiências políticas anticapitalistas. Escapar dessa lógica destrutiva é muito difícil, mas já temos diversas análises versando sobre o chamado *antropoceno* que é uma era geológica inteiramente nova, na qual a atividade humana tem um impacto decisivo nos ecossistemas e na atmosfera da Terra. Também existem novas reflexões sobre o chamado *capitaloceno*, que trata a crise climática não apenas como um problema fruto da intervenção humana em abstrato, mas pensa criticamente uma organização sócio-histórica concreta que permitiu essa destrutividade, afinal, a humanidade existe desde muito antes da modernidade, e para além de entendermos que a humanidade está destruindo a natureza, parece razoável tentar compreender as transformações na humanidade que permitiram isso e as transformações na humanidade que precisam ser feitas para superarmos tal problema.

Assim como os outros giros epistemológicos apresentados por Fraser (2015), o pensamento ecossocialista ainda não esgotou o problema da destrutividade ambiental e seu relacionamento com a ordem social capitalista, visto que o neoliberalismo tem passado por um processo que comodifica cada vez mais os recursos naturais, por exemplo a água, trazendo-os para o primeiro plano da economia.

Outro giro epistemológico apresentado pela autora é (iii) aquele feito por pensadoras e pensadores que começaram a investigar e refletir sistematicamente sobre as condições políticas e imposições normativas necessárias para a existência da ordem social capitalista, pois “o capitalismo é inconcebível, afinal, na ausência de um marco legal que estruture a iniciativa privada e a troca de mercado. (FRASER, 2015, pg. 717). Podemos perceber nesse giro outra importante característica da ordem social capitalista que se distingue das formas sociais anteriores, a saber, a divisão formal entre política e economia. A partir desse movimento surge a “diferenciação institucional entre poder público e privado, entre coerção política e coerção econômica (FRASER, 2015, pg. 2017). Se colocarmos, de forma comparativa, a sociedade feudal perceberemos algumas diferenças com relação a esse ponto. Por exemplo, na sociedade feudal o trabalho da terra e a força militar estavam subsumidos no interior de uma única instituição, a do senhorio em contradição com a vassalagem. No capitalismo, segundo a autora, ainda que de forma integrada, a economia e a política possuem esferas com seus próprios *modus operandi* e normatividade.

O esforço de construção de uma concepção ampliada de capitalismo faz parte da tentativa de compreensão das diversas lutas sociais contemporâneas. A intenção da filósofa é explícita, como ela mesma afirma: “Precisamos conectar a perspectiva Marxista às perspectivas feminista, ecológica e teórico-política-teórico-estatal, colonial/pós-colonial e transnacional. (FRASER, 2015, pg.719). O movimento da autora busca encontrar uma melhor forma de coalizão entre as lutas sociais, que para além de uma visão clássica de lutas de classes, se apresentam de formas diferentes na contemporaneidade.

Seguindo a linha de raciocínio que indica a existência de condições não-econômicas que sustentam as condições econômicas no sistema capitalismo chegamos as chamadas *lutas de fronteiras*, o que segundo Fraser (2020) “trata-se de uma luta acerca da fronteira entre “economia” e “sociedade””. (pg. 209). Essas lutas

se intensificam e se manifestam como expressões particulares, isto é, concretas contra as realizações específicas de um sistema universal que é o capitalismo em sua fase neoliberal:

Alguns adversários do neoliberalismo se inspiram nos ideais de cuidado, solidariedade e responsabilidade mútua, associados à reprodução, para se contrapor às iniciativas de comodificação da educação. Outros convocam as noções de conservação da natureza e justiça entre gerações, associadas à ecologia, para militar por energia renovável. Ainda outros evocam os ideais de autonomia pública, associados à organização política, para defender os controles sobre o capital internacional e estender a responsabilidade da democracia para além do estado. Estas reivindicações, junto com as contra-reivindicações que elas inevitavelmente incitam, são a própria substância da luta social das sociedades capitalistas – tão fundamentais quanto as lutas de classe sobre o controle da produção de mercadorias e da distribuição da mais-valia privilegiadas por Marx. (FRASER, 2015, p. 723)

Com isso, temos que ter clareza, a autora não ignora as condições econômicas mais explícitas da ordem social capitalista. O que existe é a ideia de que essas lutas de fronteira que estão associadas às condições de fundo do capitalismo guardam em si um potencial crítico-político capaz de ir contra as práticas econômicas centrais associadas à acumulação de capital. Isso significa que os movimentos sociais ditos particulares não devem ignorar a crítica da ordem social geral, pois suas questões estão conectadas enquanto condições não-econômicas da ordem social capitalista, mas que também os críticos da ordem social não devem ver essas lutas tidas como particulares enquanto divergentes da luta anticapitalista, visto seu potencial crítico e político contra a ordem.

2.3 Acumulação racializada: elementos para uma crítica antirracista do capitalismo

A partir das definições apresentadas anteriormente como capitalismo enquanto *ordem social institucionalizada*; *condições de fundo* e *lutas de fronteira*, nesse tópico trataremos as relações entre *raça*, *imperialismo* e *expropriação*. A distinção entre *exploração* e *expropriação* também constitui no interior do pensamento da autora uma condição de fundo para a existência do capitalismo, e quando refletimos sobre a expropriação podemos compreender melhor os mecanismos que agem sobre os povos colonizados e a população racializada, para além da exploração. Entretanto, por seu engajamento crítico e político com o movimento feminista a autora termina dando prioridade a discussão sobre reprodução social e cuidado.

Neste tópico, depois de apresentar sua compreensão mais ampla de capitalismo, começaremos o movimento de tornar explícito o seu pensamento sobre a *injustiça racial* de um ponto de vista funcionalista do capitalismo. Visto que a autora toma o “imperialismo e a opressão racial como componentes que integram a sociedade capitalista, assim como a dominação de gênero” (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 57). Assim como encontramos, nos tópicos anteriores, as bases estruturais para a hierarquia de gênero na ordem social capitalista, devemos investigar a existência de bases similares com relação a opressão de gênero e ao imperialismo, um esforço ainda pouco desenvolvido nas reflexões de cunho filosófico.

A autora parte da reflexão de Karl Marx, feita no capítulo 24 do Livro I de sua obra *O capital* (2011), intitulado *A assim chamada acumulação primitiva de capital*, onde o autor tenta desmistificar a narrativa dos economistas liberais ingleses. Karl Marx (2011) não concorda que o capitalismo surgiu por conta do trabalho e do simples acúmulo feito pelos mais organizados, ou mesmo pelo tradicional processo de exploração, pelo contrário, surge a partir de um processo de opressão e expropriação, inclusive por parte do Estado moderno¹⁴.

Se o grau de violência estabelecido nesse processo no interior da Inglaterra atingiu níveis dignos de nota, podemos imaginar o que aconteceu nos territórios não-europeus e suas respectivas populações. O jornalista e historiador brasileiro, Laurentino Gomes, conta em sua obra *Escravidão* (2019) que o tráfico e pessoas escravizadas chegou a mudar as rotas marítimas dos tubarões. Foram sequestrados do continente africano quase 13 milhões de seres humanos, mas chegaram cerca de 10 milhões e 700 mil. O que houve com cerca de 2 milhões e 300 mil pessoas que não chegaram? Morreram por doenças, conflitos revoltosos ou mesmo suicídio. Cerca de 14 cadáveres jogados ao mar diariamente durante 350 anos. Foram tantos mortos e durante tanto tempo que, segundo relatos de navegadores da época, os tubarões passaram a seguir os navios negreiros. Clóvis Moura, no *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil* (2013), mais precisamente no verbete “deformações do corpo”, demonstra como a mutilação, marcação com ferro em brasa e instrumentos de tortura eram comuns.

¹⁴ Karl Marx dedica todo um tópico chamado “Legislação sanguinária contra os expropriados desde o final do século XV. Leis para o rebaixamento dos salários” que integra o capítulo XXIV d’*O Capital* (2011). Nesse texto o autor demonstra todo o processo violento que legitimou a exploração após a expropriação. É isso que Fraser (2020) aponta como uma novidade que supera a noção de que o nascimento do capitalismo se deu por uma simples acumulação a partir de um processo de trocas.

Há casos de negros com os dedos dos pés torrados por serem amassadores de cal e a cal lhes ter aberto feridas e comido os dedos; outros de dedos e munhecas inteiras comidas, talvez, pelas moendas dos engenhos [...] A relação de escravos fugidos com marcas de tortura e castigo percorre todo o período da escravidão e era um mecanismo da classe senhorial para manter o cativo em estado de absoluta sujeição e obediência, sem o que o trabalho escravo não conseguiria se manter por muito tempo. (MOURA, 2004, p. 126)

Todas essas práticas eram comuns por parte da classe senhorial para que o cativo se mantivesse em estado de sujeição absoluta. Assim foram erguidas grandes riquezas. Segundo Fraser (2020): “Marx penetrou por baixo do terreno oculto da exploração para escavar um domínio ainda mais obscurecido, ao qual denominei de expropriação” (pg.57). A autora resgata e amplia a noção de expropriação como condição de fundo que sustenta a exploração capitalista até hoje.

Vamos começar tentando identificar o que seria expropriação segundo Fraser. Poderíamos afirmar que a expropriação é uma exploração que segue outros caminhos, ou seja:

Enquanto a exploração transfere valor para o capital sob o disfarce da livre troca contratual, a expropriação dispensa todas essas sutilezas em favor de um bruto confisco – do trabalho, sem dúvida, mas também de terra, animais, ferramentas, minerais e depósitos de energia, bem como de seres humanos, suas capacidades sexuais e reprodutivas, seus filhos e seus órgãos corporais. As duas “ex” são indispensáveis à acumulação de capital, e a primeira depende da segunda, de modo que não se pode ter exploração sem expropriação. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 58)

Se temos dois processos diferentes ainda que interligados, exploração e expropriação, também temos grupos que sofrem majoritariamente com a exploração e grupos que sofrem, sobretudo, com o processo de expropriação. Essa diferenciação de grupos e sujeitos atingidos majoritariamente pela exploração ou pela expropriação gera em nossa ordem social uma diferenciação por *status* – noção que discutimos no primeiro capítulo e faz parte do vocabulário de Fraser desde o início de seu debate sobre justiça. Mesmo com toda a injustiça que envolve a exploração da classe trabalhadora em abstrato, os sujeitos que sofrem unicamente pela exploração ainda têm status de cidadãos e ainda gozam de alguma proteção do Estado, mesmo que mínima. Os sujeitos atingidos diretamente pela expropriação são seres despojados de proteção política e jurídica, por exemplo, “escravos, sujeitos colonizados, “nativos”, serviçais que trabalham para pagar dívidas, “ilegais” e criminosos condenados”. (FRASER; JAEGGI, 2020, pg. 58). Isso significa necessariamente algum privilégio concreto do trabalhador branco, por exemplo? Talvez não, mas como falamos anteriormente, o trabalhador explorado tem uma dupla liberdade. Ele não tem meios

de produção, ao passo que é livre para fazer contratos, ou seja, essas condições fazem com que ele se lance ao mercado para ser explorado. No caso dos expropriados o processo é diferente, existe no caso deles uma violência incisiva.

Segundo Fraser (2020) o diferencial desse status é que ele coincide com a “raça”. Uma observação importante sobre a escrita da autora é que ela sempre se refere a “raça” entre parêntesis, isso indica que o termo é um termo político-social utilizado para dominação, como afirmado no primeiro tópico de nossa reflexão a partir do pensamento de Clóvis Moura e seu texto *Racismo como arma ideológica de dominação* (1994). As populações racializadas sofrem com a desproteção política e as vezes com a violência das próprias instituições do Estado, são consideradas como afirma Fraser (2020), *inerentemente expropriáveis*.

Para inserirmos o racismo de forma mais adequada no interior do capitalismo como ordem social institucionalizada podemos utilizar como exemplo a separação moderna entre economia e política, fazendo relação com as condições não-econômicas e econômicas dessa ordem. A injustiça racial está presente nessas duas esferas. Podemos começar com as condições econômicas, por exemplo, na exploração o capital paga pelos custos da reprodução da energia do trabalhador em forma de salário. Ainda que sejam custos mínimos, realmente apenas o necessário para sua subsistência, visto que o capital se apropria de todo o excedente produzido pelo trabalhador. No caso da expropriação, o capital simplesmente toma sem pagar nenhum custo de produção ou reprodução, como é o caso das invasões de terras indígenas e quilombolas ou no trabalho análogo a escravidão. Essa é a questão de primeiro plano, isto é, econômica, da expropriação.

Existe também uma distinção entre exploração e expropriação no interior da esfera política, ou seja, na divisão de status ou diferenciação hierárquica entre grupos e sujeitos no interior de uma sociedade, elementos culturais e normativos. Como já falamos anteriormente, os trabalhadores livres dos meios de produção possuem um status jurídicos que permite que possam realizar contratos e vender a sua força de trabalho, eles são protegidos, ao menos formalmente, de processos de mais expropriação. Sendo assim:

Essa diferença de status é forjada politicamente. As agências paradigmáticas que proporcionam ou negam proteção são os Estados, que também realizam o trabalho de subjetivação política. Eles codificam as hierarquias de status que distinguem cidadãos de pessoas subjugadas, nacionais de estrangeiros, trabalhadores com direitos de aproveitadores dependentes – todas essas categorias convidam à racialização. Tais distinções são essenciais a um

sistema que busca a acumulação simultânea por dois caminhos. Elas constroem e demarcam grupos sujeitos à expropriação bruta e aqueles destinados à “mera” exploração. Ao codificarem e implementarem essas distinções, os Estados fornecem ainda outra condição indispensável à acumulação de capital. (FRASER; JAEGLI, 2020, pg. 59)

Esse elemento que a autora chama de subjetivação política é muito importante, pois faz parte também de uma crítica da reprodução social. Se o trabalho do cuidado é também um trabalho educativo e de formação de sujeitos no interior de dado sistema para funcionarem no interior desse sistema, temos também a socialização por meio das instituições do Estado. Se a polícia, a economia, o ordenamento jurídico de uma sociedade se apresenta de forma concreta fazendo distinção de status, nós provavelmente teremos uma sociedade onde os sujeitos percebem essa distinção com normalidade. Temos o sistema educacional e os meios de comunicação reproduzindo estereótipos raciais com base no eurocentrismo, implicado que o não-branco está no lugar do violento, do feio e negando sua humanidade. Essa visão de normalidade existe, pois a hierarquização da sociedade não é contrária a lógica da acumulação de capital. Podemos perceber que mesmo em um momento de crítica funcionalista permanece na produção da autora o esforço teórico de Fraser de integrar essas múltiplas determinações, inclusive normativas e de participação política. A ordem social capitalista se estrutura a partir das desigualdades e hierarquizações, inclusive de *status*.

Para seguirmos investigando as relações entre economia, política e injustiça racial a autora nos oferece o conceito de *imperialismo*. Segundo Fraser (2020): “não temos como entender as dinâmicas da racialização se limitamos nosso pensamento ao quadro nacional”. (pg. 59). A partir do debate que fizemos anteriormente sobre as características do capitalismo podemos concluir que essa ordem social necessita de uma esfera política, relativamente autônoma com relação à economia, mas que facilite os fluxos de valor entre as fronteiras nacionais, isto é, o capitalismo necessita de poderes políticos *transestatais*. A questão é que isso implica, no estado atual de coisas, em uma divisão mundial imperialista entre “centro” e “periferia”. Dessa maneira, por exemplo:

Historicamente, o centro capitalista apareceu como o coração emblemático da exploração, enquanto a periferia parecia ser o local icônico da expropriação. Essa geografia era explicitamente racializada desde o início, assim como a hierarquia de status associada a ela: cidadãos metropolitanos versus sujeitos coloniais, indivíduos livres versus escravos, “europeus” versus “nativos”, “brancos” versus “negros” (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 60)

Essa divisão econômica internacional reforçada pelo modelo de Estado westfaliano tem implicações também no que diz respeito a construção e hierarquização de *status* dos grupos no interior dessa divisão geográfica. Essa premissa de que com o surgimento do capitalismo houve um processo de integração mundial e ao mesmo tempo uma cisão centro/periferia é amplamente aceita pela historiografia, sobretudo, dos países colonizados, podemos citar, por exemplo, o historiador brasileiro Jacob Gorender em sua obra clássica *O escravismo colonial*:

A expansão comercial ultramarina entrelaça todos os continentes e cria, pela primeira vez, o mercado mundial, com uma divisão intercontinental de produção. Inicia-se e desenvolve-se o colonialismo da época moderna, com a subordinação, econômica e política, de áreas dos demais continentes à Europa Ocidental. Nos continentes subordinados, surgem variadas formas de colonização europeia. A criação do mercado mundial e a exploração colonialista impulsionam a acumulação originária de capital e aceleram a formação do modo de produção capitalista num grupo de países do Ocidente europeu. (GORENDER, 2016, pg. 41)

A tese de Fraser (2020) parte dessa premissa, mas segue apontando que o processo imperialista que gera expropriações se classifica como “um processo confiscatório contínuo essencial à manutenção da acumulação num sistema propenso a crise”. (p. 61), ou seja, não é um fenômeno próprio da aurora do capitalismo, mas se trata de um processo contínuo que é intensificado em momentos de crise. E, ademais, para além da persistência da expropriação no neoliberalismo, a autora tenta sistematizar algo não sistematizado por Marx (2010) quando se utiliza do termo expropriação. Com o processo colonial não existe uma expropriação que retira os meios de produção dos trabalhadores e faz com que eles tenham que vender sua força de trabalho, não somente, mas a ordem social capitalista coloca alguns sujeitos em estado permanente de expropriação e isso é uma condição não-econômica de fundo que sustenta o plano econômico e, segundo Fraser (2020) a ‘raça’ é justamente a marca que distingue os sujeitos livres da exploração daqueles dependentes da expropriação” (pg. 61). A autora utiliza muitos elementos históricos para reforçar as relações entre opressão racial e imperialismo, entretanto, segue afirmando que essa relação não ficou no passado. A opressão racial segue sendo um mecanismo ativado pelo sistema capitalista:

Reitero que, na sociedade capitalista, a expropriação sempre esteve entrelaçada com a exploração; que mesmo o capitalismo “maduro” depende de infusões regulares de capacidades e recursos exigidos, sobretudo de sujeitos racializados, tanto em sua periferia quanto em seu centro; que seu recurso a eles não é só esporádico, mas um aspecto comum dos negócios

(*business-as-usual*). Em resumo, a conexão não é só histórica. Pelo contrário, há razões estruturais para o contínuo recurso do capital à expropriação e, conseqüentemente, para seu entrelaçamento persistente com o imperialismo e a opressão racial (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 62)

Sendo assim, a autora sugere que o dispositivo da opressão racial é utilizado pela ordem social capitalista para seus fins de acumulação de capital. Podemos pensar em diversos artifícios políticos e jurídicos para aumento da precarização do trabalho e economia nos custos de produção com a utilização de marcadores sociais e raciais que colocam diversos grupos na marginalização social e tendo que se submeter a condições de superexploração. A falta de direitos trabalhistas, aumento de jornada de trabalho e diminuição geral da seguridade social, todos esses processos atingem de maneira direta as pessoas que tem *status* social inferior. Não por acaso, até julho de 2022, o Brasil registrou mais de mil pessoas resgatadas de trabalho análogo a escravidão (Pauluze, 2022). Alguém poderia argumentar que nem todo trabalho análogo a escravidão tem determinações raciais, mas já existem pesquisas e relatórios que afirmam o contrário:

A cada cinco trabalhadores resgatados em situação análoga à escravidão entre 2016 e 2018, quatro são negros. Pretos e pardos representam 82% dos 2,4 mil trabalhadores que receberam seguro-desemprego após resgate. Entre os negros resgatados estão principalmente homens (91%), jovens de 15 a 29 anos (40%) e nascidos em estados do Nordeste (46%). O levantamento foi feito pela Repórter Brasil, com base em dados obtidos da Subsecretaria de Inspeção do Trabalho, por meio da Lei de Acesso à Informação. (PENHA, 2019.)

Esse é um exemplo pertinente do que Fraser chama de expropriação, algo que continua presente nas sociedades contemporâneas e que não é contraditório com relação a ordem social capitalista. Pelo contrário, é um dispositivo utilizado para maior “eficiência” da lógica do capital. Esses dados revelam que a persistente marginalização da população negra é algo lucrativo para certos setores da nossa sociedade. A chamada *Lista Suja do Trabalho Escravo* disponibilizada pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), com dados mais atualizados, aponta que apenas no Piauí entre 2019 e 2022, foram resgatados 172 trabalhadores de condições análogas à de escravidão.

Para explicar melhor todo esse processo de exploração e expropriação, sobretudo como esses processos afetam pessoas racializadas a autora utiliza a expressão *regimes de acumulação racializada*¹⁵. Para isso divide a história do

¹⁵ Na obra *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020), Fraser e Jaeggi dedicam um tópico inteiro com este título: Regimes de acumulação racializada.

capitalismo em quatro fases, a saber: capitalismo mercantil; capitalismo liberal; capitalismo administrado pelo Estado capitalismo neoliberal. Vamos nos deter rapidamente sobre esse processo, ainda que a autora utilize, sobretudo, referências dos Estados Unidos da América. Vamos organizar boa parte da discussão que fizemos até aqui a partir do quadro conceitual de regimes. Esses elementos são importantes para pensarmos sobre a relação ou correlação entre capitalismo e racismo, principalmente no sentido de uma sociedade pós-racista. Esforço que faremos no último capítulo de nosso trabalho.

O capitalismo mercantil (i), primeira fase apresentada por Fraser, é a que Marx (2010) situa a chamada “acumulação primitiva”, isto é, toda a violência que possibilita o surgimento do capitalismo. Já discutimos anteriormente alguns elementos desse processo, mas vamos enfatizar para seguirmos para as outras fases. Segundo a autora, nessa fase inicial:

Confisco era o nome do jogo, e ele se manifestava tanto no cercamento de terras no centro quanto na conquista, na pilhagem e na “caça comercial de peles negras” em toda a periferia. Tudo isso precedeu em muito a ascensão da indústria moderna. Antes da exploração em larga escala dos trabalhadores na fábrica, veio a expropriação massiva dos corpos, do trabalho, da terra e da riqueza mineral, na Europa e na Ásia, mas, sobretudo, na África e no “novo mundo” (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 122)

Foi esse momento inicial que possibilitou a geração de subjetivações racializantes, entram nessa discussão os aspectos culturais e normativos que discutiremos melhor no próximo capítulo. Mas podemos, desde já, apontar a construção de polos e outros com *status* distintos, a saber: “europeus” *versus* “nativos”, indivíduos livres *versus* escravos, “brancos” *versus* “negros”. Entretanto, segundo Fraser (2020), “quase ninguém tinha proteção política frente à expropriação, e a condição da maioria não era de liberdade, mas de dependência” (p. 122). Isso implica que o status nessa fase inicial não construiu estigma especial como nas fases seguintes do capitalismo. Isso não significa que houve menos violência, pelo contrário, ela era tão direta que exigia adornos ideológicos menos complexos.

Somente com o início da democratização das metrópoles e do trabalho livre assalariado como principal gerador de valor é que se acentuou o contraste entre “raças livres e subjugadas”. É importante lembrarmos que a identificação como capitalismo mercantil significa um momento ainda não maduro do capitalismo, isto é, um momento pré-industrial onde a valorização do valor se dava a partir do comércio e da expropriação e não da grande indústria.

Agora vamos ao que a autora chama de *capitalismo liberal* (ii), no século XIX, que se apresenta como uma nova configuração produtiva e nas relações étnico-raciais geradoras de *status*. É nesse momento que surge:

uma nova manufatura de larga escala nas fábricas, que forjou o proletariado imaginado por Marx, virando meios de vida tradicionais de cabeça para baixo e gerando conflitos de classe. Vez ou outra, lutas para democratizar as metrópoles entregaram uma versão da cidadania, que se conformava ao sistema, para os trabalhadores explorados (homens). Ao mesmo tempo, a repressão brutal das lutas anticoloniais garantiu a continuidade da sujeição na periferia. Desse modo, o contraste entre dependência e liberdade se acirrou e foi cada vez mais racializado. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 122-123)

É importante lembrarmos que é no século XIX que acontece um dos principais eventos do imperialismo, que caracteriza bem o que Fraser aponta como democratização e cidadania nas metrópoles e brutalidade nas colônias como reforça a obra *Racismo Estrutural* (2019), de Silvio Almeida:

É importante lembrar que nesse mesmo século a primeira grande crise do capitalismo, em 1873, levou as grandes potências mundiais da época ao imperialismo e, conseqüentemente, ao neocolonialismo, que resultou na invasão e divisão do território da África, nos termos da Conferência de Berlim de 1884. (ALMEIDA, 2019, p. 29-30)

Esse evento é um marco para essa distinção entre centro e periferia, pois é quando o racismo científico passa a ser direcionado para os territórios a serem explorados pelo imperialismo no fim do século XIX e grande parte do século XX. Até então as formulações das teorias racistas¹⁶ tentavam dar conta da hierarquização étnica no interior da Europa. É a partir desse momento que:

a racialização foi reforçada pela aparente separação entre exploração e expropriação no capitalismo liberal. Nesse regime, as duas “ex” pareciam situadas em diferentes regiões e ser atribuídas a populações distintas, uma colonizada e a outra “livre”. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 123)

É importante salientar que essa separação se destaca de um ponto de vista analítico. Existem muitos exemplos que mostram como esses dois mecanismos de acumulação estão imbricados, como quando as indústrias extrativistas empregavam sujeitos colonizados e também quando pensamos que poucos trabalhadores explorados conseguiram fugir totalmente da expropriação em algum nível. O que a autora chama de nexo *exploração-expropriação*. Mas em geral, é nesse momento que a diferenciação de *status* se acentua. Podemos dizer, a partir de Fraser (2020), que “no período liberal, portanto, as duas “ex” eram motores distintos, mas mutuamente

¹⁶ Para uma análise mais detalhada sobre a divulgação das teorias das raças e suas implicações, inclusive no Brasil, leia o tópico “O pensamento europeu e dilemas deterministas” na obra *Preto no Branco* (2012) de Thomas E. Skidmore.

calibrados, de acumulação num único sistema capitalista global” (p. 123). Esse processo leva ao que a autora chama de capitalismo administrado pelo Estado.

O terceiro regime de acumulação racializada, denominado por Fraser como *capitalismo administrado pelo Estado* (iii) tem como principal característica a atenuação das contradições entre exploração e expropriação que vimos se acirrar durante o capitalismo liberal:

Nesses contextos, o capital extraiu um prêmio do confisco dos trabalhadores racializados, pagando a eles menos que aos “brancos” – e menos do que os custos socialmente necessários à sua reprodução. Nesse caso, a expropriação se articula diretamente com a exploração, entrando na constituição interna do trabalho assalariado. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 123)

Na citação anterior, assim como nas demais citações sobre os regimes, a autora apresenta um movimento histórico próprio dos Estados Unidos da América, mas que pode ser discutido de forma mais ou menos aproximada com outras realidades nacionais. Nesse momento o desenvolvimento do maquinário agrícola implicou em um êxodo rural de uma população negra que se juntou ao proletário industrial nas grandes cidades. Mas essa integração foi parcial, isto é, trabalhadores negros eram trabalhadores com *status* diferenciado e, em geral, condicionados a trabalhos mais degradantes e precarizados¹⁷.

É nesse período chamado de capitalismo administrado pelo Estado que as leis Jim Crow estavam em vigor nos Estados Unidos da América e “afro-americanos foram privados de proteção política, posto que a segregação, a privação de direitos e outras incontáveis humilhações institucionalizadas continuavam negando-lhes uma cidadania plena. Mesmo quando empregados em fábricas, ainda não eram indivíduos plenamente livres e portadores de direitos. Além de serem explorados, eles eram expropriados. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 124)

As leis Jim Crown existiram entre os anos 1877 e 1964. Elas estabeleciam a necessária separação entre “negros” e “brancos” em todos os espaços públicos, legitimando legalmente a segregação racial no país. No Brasil também houveram medidas legais que visavam controlar a população negra em um período pós-abolição

¹⁷ No caso brasileiro podemos ter acesso a esse fenômeno por meio da obra *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* (2021), do historiador e sociólogo piauiense Clóvis Moura. Uma análise sobre a condição da população negra no momento após a abolição da escravidão no Brasil. Os limites e contradições da inserção da população negra na ordem social capitalista em desenvolvimento, principalmente as mudanças nos aspectos do racismo no interior da produção industrial formal ao lado de cidadãos “brancos”.

e de êxodo rural. A mais conhecida entre essas medidas é a chamada Lei da Vadiagem, advinda do Código Criminal de 1890, surgida no seguinte contexto:

Em uma sociedade recém-saída da escravidão, diversificada social e culturalmente, com o crescimento urbano vertiginoso, sob a tensão das revoltas urbanas, epidemias, crises políticas e diante de uma redefinição econômica, política e social, coloca-se a necessidade da reformulação e criação de uma estrutura jurídico-policia capaz de dar conta destas transformações. No entanto, esta nova organização jurídica continuava impregnada de uma singular combinação entre a prática social e a legislação. (SOUZA, 2010, p. 80)

A Lei da Vadiagem¹⁸, basicamente, previa a prisão daqueles e daquelas que não tivessem como comprovar que tinham trabalho formal. A partir disso, diversas manifestações culturais como a capoeira foram criminalizadas. A população negra só podia existir caso estivesse vinculada ao trabalho, geralmente em condições precárias, pois essa obrigação fazia com que aceitassem qualquer proposta de emprego em situações que a população branca não aceitaria. O regime de escravidão persistia ainda que por outras vias como aponta Florestan Fernandes em seu clássico sobre a formação social brasileira *A integração do negro na sociedade de classes* (1978).

A desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. (FERNANDES, 1978, p. 15).

Podemos perceber, a partir dessa situação, um momento de maior aproximação entre expropriação e exploração, apontado por Fraser anteriormente. No caso do Brasil, é importante destacar que por conta do caráter dependente de nossa economia esta aproximação entre expropriação e exploração foi e segue sendo uma constante

Foi durante o período do capitalismo administrado pelo Estado que ocorreram as principais lutas de libertação nacional em África e América Latina e “com o advento da independência política, alguns pós-coloniais [Estados] foram bem sucedidos em elevar seu status de sujeitos expropriáveis para trabalhadores-cidadãos exploráveis” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 125). Ainda que no interior de relações de trabalho mais precarizadas. As contradições se seguiram a partir de uma economia globalizada, um

¹⁸ No contexto da lei de contravenções penais de 1942, a vadiagem configurava crime de quem estava na ociosidade e sem renda, mas a criminalização de aspectos relacionados a população sem trabalho formal em sua maioria oriunda da escravização já estava presente desde o código penal de 1890. O projeto de lei que descriminaliza a vadiagem no Brasil só foi aprovado pela Câmara dos Deputados no ano de 2012.

mercado internacional, mas com um processo desigual de trocas na divisão internacional do trabalho. A exploração dos países periféricos estava impregnada de expropriação e desvio de valor para os países centrais do capitalismo mesmo com o fim do domínio colonial. As economias dos países pós-coloniais e com populações racializadas se tornam dependentes das economias centrais e “o fundamento da economia dependente é a superexploração do trabalho” (MARINI, 1972, p. 101). A noção de superexploração nos estados pós-coloniais indica uma situação de dupla exploração no interior do sistema capitalista mundial, em nível transnacional e nacional. Segundo Fraser (2010), “agora, contudo, os expropriadores não eram só governos estrangeiros e firmas transnacionais, mas também Estados pós-coloniais” (p.125). Como afirma o cientista social brasileiro Ruy Mauro Marini:

As classes dominantes locais tratam de ressarcir-se dessa perda aumentando o valor absoluto do mais-valor criado pelos trabalhadores agrícolas ou mineiros, ou seja, submetendo-os a um processo de superexploração. A superexploração do trabalho constitui, assim, o princípio fundamental da economia subdesenvolvida, com tudo o que implica em termos de baixos salários, falta de oportunidades de emprego, analfabetismo, subnutrição e repressão policial (Marini, 1967, p. 91, tradução própria).

De forma mais explícita, a complexificação da hierarquização em nível transnacional e nacional faz com que as classes dominantes, burguesia e elite senhorial, em nível nacional construa mecanismos que possibilitem a manutenção de seu estilo confortável de vida mesmo com o desvio de riquezas para outros países. Esses mecanismos são o aumento da jornada de trabalho, destruição de direitos trabalhistas, redução salarial e precarização geral da vida dos trabalhadores para que permaneçam nesse *locus social*. Como discutimos anteriormente, o status é constituído a partir de características e estigmas que legitimam a maior exploração e expropriação, aqui estamos falando do racismo. Discutiremos de forma mais detida sobre estigmas, elementos culturais e normativos no capítulo seguinte de nosso trabalho.

Esse processo de globalização e complexificação da economia capitalista levou ao quarto regime de acumulação racializada, o chamado *capitalismo financeirizado* – ou *neoliberalismo*. A fase atual da nossa ordem social. Esse momento da acumulação tem duas características principais segundo Fraser (2020), a saber, agora “grande parte da exploração de larga escala acontece fora do centro, nos Brics da semiperiferia. Ao mesmo tempo, e essa é a segunda diferença, a expropriação está em ascensão” (p. 126). Isso significa que tendências diferentes estão se encontrando

e complexificando nossa ordem social. Os países em desenvolvimento, historicamente distantes dos padrões formais do centro, estão adquirindo cobertura política e jurídica para o trabalho formal, isto é, relações empregatícias, assim como as grandes indústrias estão sendo deslocadas para esses territórios onde o custo de produção é mais baixo. Ao mesmo tempo o sistema financeiro leva elementos de expropriação para o centro, a partir de um “conjunto estonteante de empréstimos destinados a engordar investidores e a expropriar trabalhadores-cidadãos de todas as cores” (idem, p. 127). Mas que pelo caráter do status diverso dos grupos racializados esses são direcionados para um patamar de hiperexpropriação e adiantamento de dinheiro com juros altos.

Esse movimento de endividamento não se dá apenas em nível individual ou familiar, mas também em nível estatal, por exemplo:

Instituições financeiras globais, como o FMI, pressionam Estados pós-coloniais endividados a impor austeridade. Exigindo cortes nos serviços públicos, privatização de ativos públicos e abertura de mercados à competição estrangeira, condicionam os empréstimos a políticas que transferem a riqueza de populações vulneráveis para o capital internacional e a finança global [...] No entanto, o contínuo expropriação/exploração permanece racializado, com pessoas não brancas representadas de maneira desproporcional no polo expropriado. Por todo o mundo, continua muito mais provável que elas sejam pobres, estejam desempregadas, desabrigadas, com fome e doentes; que sejam vitimadas pelo crime e por empréstimos predatórios; que sejam assediadas e assassinadas pela polícia; que sejam encarceradas e sentenciadas à morte; que sejam usadas como bucha de canhão ou como escravas sexuais e transformadas em refugiadas ou em “danos colaterais” em guerras intermináveis. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 127)

Nesse sentido a dívida é o motor central da acumulação por expropriação no capitalismo financeirizado. Existe um processo geral de precarização da vida de trabalhadores brancos e não brancos, a partir da própria lógica do neoliberalismo. Entretanto, pela constituição de status e hierarquias raciais a população racializada se apresenta nas situações onde o nível de exploração e expropriação se dão de forma mais intensa. A autora se mostra preocupada ao explicitar as diversas violências sofridas pela população não branca hoje.

Devemos lembrar, entretanto, que a discussão sobre expropriação e exploração está contextualizada no interior do pensamento de Nancy Fraser a partir do nascimento do capitalismo ou em um breve momento anterior, visando discutir, sobretudo o racismo contemporâneo e suas relações com a ordem social capitalista em geral e com o neoliberalismo em particular. Contudo, diversas autoras e autores aprofundam a discussão sobre o caráter violento e não ‘acumulativo’ do surgimento

do capitalismo, a partir de perspectivas étnico-raciais e de gênero. Por exemplo, Silvia Federici em *sem Calibã e a bruxa* (2017), onde a autora aponta um processo de dominação masculina anterior ao surgimento do capitalismo, mas que seria fundamental para o seu desenvolvimento. Em nossa pesquisa, voltada para a questão racial temos Clóvis Moura como um importante expoente desse debate sobre as bases racistas que possibilitaram o surgimento do capitalismo, ou seja, um racismo anterior ao próprio capitalismo. Para isso o autor faz uma grande divisão entre racismo larval e racismo científico: “o racismo larval que encontramos em todos os povos antes da aventura colonialista passa a revestir-se de uma roupa científica” (Moura, 1994). É assim que surge a ideia de *raça* como chave da história, exatamente na Inglaterra, por meio da obra *Races of Men* (1850) de Robert Knox. Sendo assim, podemos compreender que anterior a esse momento científico da modernidade:

“[...] as tentativas feitas para justificar a dominação européia sobre os indígenas eram fundadas em crenças sobrenaturais. Como os europeus eram cristãos, ao contrário dos povos submetidos, nada mais lógico e natural de que o Deus todo-poderoso dos cristãos recompensasse os seus adeptos. Os donos de escravos negros podiam inclusive justificar a escravidão em uma passagem do Velho Testamento, no qual se lê que os filhos de Cam foram condenados a ser lenhadores e aguadeiros. Obviamente, essas razões sobrenaturais logo começaram a perder seu valor e em seguida os brancos imaginaram outras justificativas mais de acordo com a natureza. A doutrina da seleção natural e da sobrevivência do mais apto foi um argumento que veio a calhar. A rapidez com que esse conceito puramente biológico chegou a dominar em todos os campos e atividades do pensamento europeu nos dá a idéia da necessidade urgente que se precisava para justificar a dominação. Nessa teoria universalmente aceita, a dominação européia encontrou a forma de justificar-se que estava procurando. Já que os brancos haviam conseguido mais êxito que as outras raças, tinham de ser, per si, superiores a ela. O fato de que essa dominação tinha data muito recente foi justificado alegando-se que o europeu médio não tinha perspectiva mundial, assim como os outros argumentos que procuravam demonstrar que as raças restantes ocupavam na realidade uma posição inferior na escala da evolução física”. (LINTON, 1942, p. 69)

É evidente que existem formas de segregação “racial” e cultural anteriores ao capitalismo e a racionalidade moderna. Entretanto, a aproximação entre esses fenômenos segregacionistas parte de comparações não tão rigorosas entre esses fenômenos ou suas dinâmicas.

Em vez de brotar, como a escravidão do mundo antigo, de todo o conjunto da vida social, material e moral, ela nada mais será que um recurso de oportunidade de que lançarão mão os países da Europa a fim de explorar comercialmente os vastos territórios e riquezas do Novo Mundo. É certo que a escravidão americana teve na península seu precursor imediato no cativeiro dos mouros, e logo depois, dos negros africanos, que as primeiras expedições ultramarinas dos portugueses trouxeram para a metrópole como presas de guerra ou fruto de resgates. Mas não foi isto mais que um primeiro passo, prelúdio e preparação do grande drama que se passaria na outra margem do Atlântico. É aí que verdadeiramente renascerá, em proporções

que nem o mundo antigo conhecera, o instituto já condenado e praticamente abolido. (PRADO JR., 1987, p. 270).

A compreensão de que existiu uma espécie de *racismo larval* em um período pré-capitalista fortalece o pensamento de Fraser sobre os regimes de acumulação racializada, visto que o colonialismo, mercantilismo e escravidão justificada por fatores religiosos e ainda não científicos conformam um grande *continuum* de violência que construiu as bases para o capitalismo em sua forma industrial e financeirizada. É evidente que o foco da filósofa está voltado para o contemporâneo, mas não podemos deixar de destacar a existência de um regime de acumulação racializada que é pré-capitalista, mas que não se desliga do capitalismo. Algo que pode, inclusive, se tornar objeto futuro de investigação a partir da própria base teórica de Nancy Fraser e se afastando, como diz Ellen Meiksins Wood (2001, p. 70), do “desprezo, por parte de muitos historiadores ocidentais, do papel desempenhado pelo imperialismo europeu no desenvolvimento do capitalismo”.

No próximo capítulo, seguiremos acompanhando o pensamento de Fraser rumo ao contemporâneo, utilizaremos a reflexão normativa da autora em suas interlocuções sobre teorias da justiça, bem como seu atual esforço teórico crítico e funcionalista do capitalismo, isto é, como afirma Bressiani (2021) uma tentativa de compreender o funcionamento de uma ordem social para que a reflexão normativa e crítica possa ter algum caráter efetivo, fugindo daquilo que a autora chama no início desse capítulo de *normativismo independente*, para analisar a atual situação dos movimentos sociais, principalmente o movimento negro, assim como a impossibilidade da construção de um capitalismo pós-racista.

3. É POSSÍVEL UM CAPITALISMO PÓS-RACISTA?

Nos dois capítulos anteriores vimos como a questão da injustiça racial esteve presente na produção teórica de Nancy Fraser, desde sua reflexão normativa nas discussões sobre Teorias da Justiça até em uma recente reflexão acerca do funcionamento do sistema capitalista e suas crises. Nesse terceiro capítulo tentaremos aproximar ainda mais a reflexão normativa e a crítica do capitalismo feita pela autora, no sentido de entendermos a atual conjuntura política e apontar os limites da emancipação das populações que sofrem com a injustiça racial no interior da ordem social capitalista.

O termo “capitalismo pós-racista e pós-sexista” surge em um tópico do livro *Capitalismo em debate* (2020) onde Rahel Jaeggi e Nancy Fraser debatem justamente sobre a natureza e contradições intrínsecas do capitalismo que impossibilitam a efetivação da emancipação de determinados grupos. O questionamento de Fraser nessa obra se apresenta como um recurso retórico que possibilita o início de um debate, além de certa insegurança que Fraser tem ao sair da crítica imanente, isto é, das contradições internas de determinados fenômenos apontando um horizonte político e social definido, por isso a recorrente utilização de termos como sociedade pós-socialista¹⁹, pós-capitalista²⁰, pós-industrial²¹, estado pós-westfaliano²², pós-racismo e pós-sexismo²³. Ainda assim, em cada caso é preciso analisar rigorosamente o contexto desses usos, pois podem significar a impossibilidade de superação, a possibilidade ou mesmo uma superação concluída.

Este capítulo conta com três tópicos. No primeiro apresentaremos as contradições entre neoliberalismo e movimentos antirracistas a partir da noção de *neoliberalismo progressista*. Em um segundo tópico trataremos mais objetivamente sobre a impossibilidade da superação da injustiça racial no interior da ordem social capitalista a partir dos escritos mais recentes da autora. No terceiro tópico faremos

¹⁹ Ver FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento: dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”. In. **Justiça interrompida**. São Paulo: Boitempo, 2022.

²⁰ Ver Nancy Fraser busca o mapa do pós-capitalismo. In. **Instituto humanitas unisinos**. <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/626444-nancy-fraser-busca-o-mapa-do-pos-capitalismo>>. Acesso em 07/09/23.

²¹ Ver FRASER, N. Depois do salário familiar: um experimento mental pós-industrial. In. **Justiça interrompida**. São Paulo: Boitempo, 2022.

²² Ver FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. In. **Lua Nova**, São Paulo, 77: 11-39, 2009.

²³ Ver FRASER, N; JAECCI, R. Intersecções: perspectivas para um capitalismo pós-racista e pós-sexista. In. **Capitalismo em debate**. São Paulo: Boitempo, 2020.

um breve balanço sobre o lugar do negro na Teoria Crítica e os caminhos possíveis para o avanço da reflexão sobre o racismo.

3.1 Neoliberalismo progressista

Neoliberalismo progressista é um bloco hegemônico desenvolvido desde os anos 1970, onde se tenta conciliar (i) elementos dominantes de nossa ordem social, a saber, o grande capital, a grande mídia e a ideologia neoliberal com (ii) pautas de grupos historicamente oprimidos como negros, indígenas e mulheres.

Para entendermos, de forma mais ampla, o que Nancy Fraser compreende como *neoliberalismo progressista* precisamos antes reafirmar um certo diagnóstico crítico da nossa ordem social. Estamos em uma crise social, ou contradição, que exige alguma alternativa e algumas delas, ao invés de se tornarem remédios, podem intensificar a crise. Pensando em dissertar sobre esse problema utilizaremos nesse momento o artigo *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* (2021) onde a autora segue desenvolvendo questionamentos sobre as expressões políticas e conjunturais de nossa crise.

Algumas expressões da atual crise do capitalismo, ou desse desajuste político, é o crescimento de partidos racistas e anti-imigrantes em todo o mundo. Nancy Fraser (2021) nos apresenta como exemplo “o surgimento de forças autoritárias, algumas qualificáveis como protofascistas, na América Latina, na Ásia e no Pacífico” (p.37) e sugere que nossa crise política não é apenas estadunidense, mas global. Algumas expressões concretas dessa crise:

Proliferação de empregos precários no setor de serviços; a crescente dívida do consumidor que possibilita a compra de coisas baratas produzidas em outros lugares; conjuntamente, o aumento das emissões de carbono, dos climas extremos e do negacionismo climático; a racialização do encarceramento em massa e da violência policial sistêmica; e o aumento das tensões na vida familiar comunitária, graças, em parte, ao prolongamento das jornadas de trabalho e à diminuição da assistência social. (FRASER, 2021, p. 36-37)

Podemos perceber que se trata de uma crise multifacetada que envolve aspectos econômicos, ecológicos e raciais. Essa crise se aprofunda até causar um abalo na política, isto é, uma crise de hegemonia. Uma rejeição generalizada à política tradicional e uma busca por projetos políticos que ofereçam uma saída não convencional para essa série de problemas.

A filósofa apresenta um conceito que pode nos ajudar a pensar essa crise:

As ideias indispensáveis para esse fim vêm de Antonio Gramsci. *Hegemonia* é o termo que ele usa pra explicar o processo pelo qual uma classe dominante faz com que sua dominação pareça natural ao infiltrar os pressupostos de sua própria visão de mundo como sendo senso comum da sociedade. (FRASER, 2021, p. 37)

De forma ainda mais complexa podemos entender que:

Gramsci aponta que a questão da hegemonia não deve ser entendida como uma questão de subordinação ao grupo hegemônico; pelo contrário ela pressupõe que se leve em conta os interesses dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida. (CAVALCANTI, 2010, p. 78)

Esse ponto parece ser contraditório. Como é possível existir uma subordinação que não seja uma questão propriamente de subordinação? É nessa aparente contradição que se encontra a complexidade da sociedade contemporânea no que diz respeito a tamanha desigualdade social, racial e de gênero, mesmo no interior das democracias e dos regimes, supostamente, plurais. Para que não haja um colapso social é preciso que os grupos dominantes tenham a capacidade de apresentar seus interesses como sendo interesses, inclusive, dos grupos subordinados e explorados socialmente. É evidente que isso não se faz apenas de um ponto de vista da racionalidade, mas através da técnica, da comunicação e do aparelho estatal. Se trata de uma dominação por consenso.

Nancy Fraser (2021) utiliza essa referência conceitual para afirmar que “todo bloco hegemônico incorpora um conjunto de valores e suposições sobre aquilo que é justo e correto e aquilo que não é” (p.38). Podemos nos perguntar: e quando um bloco hegemônico enfraquece? E quando, de forma organizada, é possível construir uma contra-hegemonia? Essa contra-hegemonia é necessariamente superior moralmente ao bloco hegemônico? A autora afirma que:

desde pelo menos a metade do século XX, nos Estados Unidos e na Europa, a hegemonia capitalista foi forjada pela combinação de dois aspectos diferentes de direito e justiça – um focado na distribuição, o outro no reconhecimento. (FRASER, 2022, p. 38)

Perceba que este vocabulário normativo é utilizado por Fraser desde o debate com Axel Honneth que apresentamos no primeiro capítulo. Entretanto, em sua produção mais recente a autora afirma que a própria construção valorativa do capitalismo exigiu elementos de redistribuição e reconhecimento. Por exemplo, uma democracia liberal é onde, supostamente, o desenvolvimento industrial e produtivo possibilita maiores oportunidades de emprego e renda. É também na democracia liberal onde podemos conviver com as diferenças, isto é, com diversas identidades.

Essa conexão valorativa de distribuição e reconhecimento, entretanto, enfrenta descrédito diante da crise geral de nossa sociabilidade. Com isso ganha força um bloco contra-hegemonico representado, nos Estados Unidos da América, por Trump e o trumpismo, algo parecido com Bolsonaro e o bolsonarismo no Brasil. Figuras que em discurso se apresentam contra o que chamam de política tradicional e que fazem apologia à um suposto caráter técnico e administrativo do Estado. É importante lembrar que Nancy Fraser, como já citamos anteriormente, entende essa crise hegemônica como uma crise política de escala global.

Até aqui preparamos o terreno crítico onde se inserem algumas alternativas político-ideológicas para as lutas sociais como, por exemplo, o movimento negro e a luta antirracista. Uma dessas alternativas é o chamado neoliberalismo progressista, uma união, uma aliança improvável, entre o (i) movimento social contemporâneo de caráter liberal, por exemplo, feminismo, ambientalismo, ativismo LGBTQ+ e o movimento antirracista – o que mais nos interessa – e (ii) setores financeiros e midiáticos. Como discutimos nos tópicos iniciais deste trabalho a luta social pautada por um reconhecimento que ignora elementos da crítica da economia política podem agravar as próprias contradições que os movimentos sociais buscam superar. Entretanto, o neoliberalismo progressista sustentado por uma política de reconhecimento foi “antes de Trump, o bloco hegemônico que dominava a política estadunidense” (FRASER, 2021, p. 39), principalmente durante os anos 1990, no que chamamos anteriormente de *condição pós-socialista*. A autora caracteriza o conteúdo político do neoliberalismo progressista da seguinte maneira:

O bloco progressista-neoliberal combinou um programa político expropriativo e plutocrático com uma política de reconhecimento liberal-meritocrática. O componente distributivo dessa amálgama era neoliberal. Determinadas a libertar as forças do mercado da pesada mão do Estado e da moenda dos “impostos e gastos”, as classes que lideraram esse bloco visavam liberalizar e globalizar a economia capitalista. O que isso significava, na realidade, era a financeirização: dismantelamento das barreiras e das proteções à livre circulação do capital; desregulamentação bancária e ampliação das dívidas predatórias; desindustrialização; enfraquecimento dos sindicatos e difusão de trabalhos precários e mal remunerados (FRASER, 2021, p. 40)

A simples reorientação econômica do neoliberalismo nos termos de Friedrich Hayek, Milton Friedman e de seu principal expoente político nos EUA, Ronald Reagan, não poderia acontecer. Seria preciso revestir essa orientação político-econômica com um caráter emancipatório. Essa reorganização precisava ser aceita inclusive pelos grupos mais afetados de forma negativa por ela, isto é, a maior parte da população.

Foi preciso construir um caráter progressista do neoliberalismo. Foi nesse momento que igualdade passou a ser meritocracia; proteger o meio ambiente passou a ser monetizar o comércio de carbono e a desregulamentação das relações trabalhistas, algo que afeta sobretudo a população negra, se tornou a liberdade empreendedora. Mas para confundir precarização do trabalho com liberdade empreendedora foi necessária a construção de um ethos com ideais de diversidade, sendo assim, Fraser (2021) aponta que o “programa neoliberal progressista para a ordem mais justa não visava abolir a hierarquia social, mas diversificá-la, empoderar [...] pessoas de cor [...] para que chegassem ao topo”. (p.42). O problema é que em uma sociedade sustentada por diversas hierarquizações sociais e raciais “o topo” não cabe uma comunidade inteira, mas ao mesmo tempo os indivíduos de sucesso são utilizados como exemplos de que a emancipação de caráter individual não só é possível, mas é a solução para o racismo, por exemplo. Essa é a ilusão da meritocracia.

Nesse caso, Fraser (2021) conclui que no interior do bloco hegemônico do *neoliberalismo progressista* “seus principais beneficiários só poderiam ser aqueles que já possuem capital social, cultural e econômico. Todos os outros continuariam no porão” (p. 42). Esse novo espírito do capitalismo conquistou a maior parte dos movimentos sociais, enquanto aqueles que resistiram ficaram nas margens do debate público e das lutas sociais, visto que não tinham aliados poderosos como o sistema financeiro e a grande mídia.

O declínio desse bloco hegemônico não deu origem à uma posição mais progressista e que superasse as contradições inerentes ao neoliberalismo. Pelo contrário, deu origem à uma onda mundial de neoliberalismos hiper-reacionários, com conteúdo masculinista e racista, exemplificados principalmente por Donald Trump.

A grosseria e o rompimento de regras por Trump, longe de estarem em desacordo com os valores tradicionais, consagram a supremacia branca masculina no seu âmago, cujo declínio é um incentivo crucial para o apoio a Trump (BROWN, 2019, p. 213 -214).

O curioso é que essa nova onda tenta se constituir como um novo bloco hegemônico, mas não consegue por conta da sua instabilidade política. Um fenômeno comum em várias partes do mundo. Por exemplo, Jair Bolsonaro foi o primeiro presidente brasileiro que não conseguiu um segundo mandato ao tentar reeleição, isso evidencia sua instabilidade e incapacidade de se estabelecer de forma hegemônica. Trump e Bolsonaro crescem em um período de desindustrialização e insatisfação da classe trabalhadora e de grupos subalternos com relação a crise e as

contradições construídas pelo *neoliberalismo progressista*, entretanto passada as eleições as contradições neoliberais continuam e se aprofundam através de um caráter hiper-reacionário do que Fraser (2021) chama de “dieta de (des)reconhecimento” (p.56), isto é, a construção de inimigos internos e externos, ofensas à mulheres, imigrantes, pessoas negras e indígenas.

Se os homens brancos não podem ser donos da democracia, então não haverá democracia nenhuma. Se homens brancos não podem dominar o planeta, então não haverá mais planeta”, coloca (BROWN, 2019, p. 220).

Sem conseguir responder a nenhuma das propostas populistas de direita que movimentaram os interesses da classe trabalhadora, se aprofunda a construção dos supostos inimigos que destroem a nação, quando a verdade é que o neoliberalismo é o responsável por construir as contradições não solucionadas por suas variações progressistas e reacionárias.

Com relação a disputa no caso do movimento negro e de todo o conjunto da classe trabalhadora nos Estados Unidos da América temos a seguinte questão:

Especialmente preocupante é o ressurgimento de uma antiga tendência à esquerda, que tenta contrapor raça à classe. Alguns resistentes propõem-se a reorientar a política do Partido Democrata em torno da oposição à supremacia branca, concentrando esforços em obter apoios dos eleitores negros e latino-americanos. Outros defendem uma estratégia centrada na classe, voltada para reconquistar comunidades brancas da classe trabalhadora que desertaram para Trump. Ambas as visões são problemáticas na medida em que tratam a atenção à classe e à raça como inerentemente antagônicas, um jogo de soma zero. Na realidade, ambos os eixos da injustiça podem ser atacados em conjunto, como de fato devem ser. Nenhum poderá ser superado enquanto o outro florescer. (FRASER, 2021, p. 56-57)

Percebemos aqui uma análise conjuntural a partir da concepção de justiça da autora. A compreensão que a emancipação da população que sofre com o racismo só acontecerá a partir da integração coerente e crítica entre os diversos eixos de justiça. A partir disso podemos compreender melhor o título do artigo que estamos utilizando como principal referência neste tópico, *o velho está morrendo, mas o novo não pode nascer* (2021) que é, na verdade, uma frase atribuída a Antônio Gramsci. No Brasil, por exemplo, com a saída de Jair Bolsonaro tivemos a posse de Luiz Inácio Lula da Silva, ex-presidente do país. Com a saída de Donald Trump da presidência dos Estados Unidos da América tivemos a posse de Joe Biden, ex-vice presidente no governo de Barack Obama. A autora demonstra uma preocupação com o reestabelecimento do neoliberalismo progressista e a possibilidade de recriar as bases que permitiram a construção do trumpismo e do bolsonarismo.

Para exemplificarmos de forma mais contextualizada as contradições dessa disputa de hegemonia no fim do século XX desde o cenário brasileiro podemos citar as disputas travadas pelo Movimento Negro Unificado (MNU) durante o processo de construção do neoliberalismo no Brasil. O coletivo mais influente na história das lutas antirracistas no Brasil e sua história tem muito a nos ensinar. Segundo Lélia Gonzalez em seu artigo *O Movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra* (2020) podemos compreender que:

A novidade do MNU reside no fato de ele reconhecer esses problemas relacionados à integração dos sistemas (relações harmoniosas ou conflituosas entre as partes de um sistema), sua articulação com os problemas da integração social (relações harmoniosas ou conflituosas entre os atores) e o efeito dessa articulação sobre a população negra [...] O MNU combina problemas de raça e classe como foco de sua preocupação. (GONZALEZ, 2020, p. 113)

O coletivo foi criado no dia 16 de junho de 1979 ainda com o nome de Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) em um contexto político agitado e de busca por direitos civis no momento final da ditadura militar e de transição democrática. Recebeu influência de diversos movimentos anti-imperialistas e de libertação nacional em África e América Latina que ofereciam ao coletivo um caráter crítico e radical, isto é, buscavam uma transformação social ampla e a superação da ordem social capitalista, além da busca por massificação da luta incluindo diversos sindicatos e a população trabalhadora branca, uma proposta adequada ao que pensou Nancy Fraser (2022) quando afirmou que o “melhor refinamento do dilema redistribuição-reconhecimento é socialismo na economia e desconstrução na cultura” (p.55). A grande questão aqui é: como as reivindicações políticas do MNU perderam força? Como ocorreu essa mudança de bloco hegemônico até chegarmos ao que Fraser chama de *multiculturalismo mainstream* e *neoliberalismo progressista*?

O Movimento Negro Unificado (MNU) a partir do diálogo com a classe trabalhadora construiu diversos instrumentos de luta e de formação política antirracista, por exemplo, “órgãos [no interior do sindicato] com o objetivo de abordar especificamente a problemática das relações raciais” (BENTO, 2000, p. 321). O caráter amplo do Movimento Negro Unificado permitiu diversas coalizões, especialmente setores vinculados à Central Única dos Trabalhadores (CUT) e Partido dos Trabalhadores (PT). Esse movimento possibilitou a criação de diversos quadros

políticos e intelectuais do movimento negro no Brasil, o que implicou de forma prática no que ficou conhecida como Grande Marcha Zumbi dos Palmares²⁴, em 1995, em alusão aos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares e logrou obter uma sessão no Congresso Nacional com a reivindicação de políticas públicas e medidas profundas de transformação social contra a desigualdade racial.

Fraser aponta o governo Bill Clinton (1993-2001) como o período em que essa articulação mais floresceu e que isso coincide justamente com o período de Fernando Henrique Cardoso na presidência do Brasil. Nessa conjuntura, quando o movimento negro brasileiro organiza a Marcha da Consciência Negra [Marcha Zumbi] em 1995, em celebração aos 300 anos de Zumbi dos Palmares, o presidente Fernando Henrique Cardoso recebe a Executiva da Marcha que lhe entrega um documento com um programa de políticas de combate ao racismo, nomeia um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para dar conta dessa demanda e se coloca como o primeiro chefe de Estado brasileiro a reconhecer o racismo como um problema nacional. Ele passa a falar do problema do racismo no Brasil em vários fóruns internacionais de que participa, e nomeia a jornalista Dulce Pereira, histórica militante do movimento negro brasileiro, como presidenta da Fundação Cultural Palmares. Ela vai liderar a realização de diversas pré-conferências e seminários com o movimento negro a fim de construir o documento brasileiro a ser levado à Conferência de Durban. Apoia a participação de lideranças e entidades negras nos eventos preparatórios para Durban. Tudo isso se dá no auge da implantação dos ajustes econômicos neoliberais no país. (OLIVEIRA, 2021, p. 129-130)

O início das relações entre a luta antirracista e o neoliberalismo ficam evidentes no chamado Seminário de Brasília e anos depois na chamada Conferência de Durban. A Marcha de Zumbi, em 1995, resultou na construção e entrega de um documento de caráter programático ao ex-presidente Fernando Henrique Cardoso e a proposta econômica apontada pelo movimento negro motivou o então presidente a construir tal seminário.

Fernando Henrique Cardoso defendeu que a legislação norte-americana responde a uma segregação racial, fato em tese ausente no Brasil, uma vez que o preconceito no Brasil era de marca. Por esse motivo não se deveriam implementar ações afirmativas baseadas em leis segregacionistas. Para fortalecer tal linha de argumentação FHC recorreu a justificativas presentes no clássico *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, afirmando que a difusão da ideologia da mestiçagem e da miscigenação produziu uma identidade racial brasileira harmoniosa. [...] A cor da pele não seria uma barreira intransponível à ascensão social e, conforme o ex-presidente, a desigualdade racial desapareceria conforme o Brasil se modernizasse. (ALMEIDA; SOUZA, 2013, p. 278)

Podemos perceber que o direcionamento do ex-presidente retirava o peso histórico da escravidão e da apropriação de elementos pré-capitalistas por parte da

²⁴ É possível conferir o documento final de divulgação da marcha, assim como o relatório final, no documento intitulado *Marcha de Zumbi dos Palmares* (1995). Disponível em <http://www.casadeculturadamulhernegra.org.br/1995>. Acesso em 11/05/2023.

ordem capitalista, uma apropriação útil para um sistema que se alimenta de desigualdades e hierarquizações sociais que possibilitam um alto nível de exploração. Ele não compreende, portanto, que a distinção de cor no Brasil funciona como um impeditivo à ascensão social. É uma compreensão que dá ênfase ao progresso e ao desenvolvimento econômico como instrumentos de superação da desigualdade racial, isto é, de emancipação. Uma perspectiva duramente confrontada ao longo do século XX e XXI por parte da Teoria Crítica. Uma posição esperada, entretanto, vindo de Fernando Henrique Cardoso que, segundo Oliveira Negrão (1996), foi responsável por abrir espaço para o mercado, diminuindo o Papel do Estado, além de realizar um programa de privatizações em conjunto com reformas da previdência e administrativa que visavam retirar os obstáculos da reprodução ampliada do capital por meio da precarização do trabalho, sendo assim uma figura emblemática na implementação do neoliberalismo no Brasil.

Outro evento fundamental no desenvolvimento do neoliberalismo progressista no Brasil aconteceu em 2001, a chamada Conferência de Durban, como ficou conhecida a *Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*, patrocinada pela Organização das Nações Unidas, na cidade de Durban, na África do Sul. O italiano Domenico Losurdo, em sua obra *Colonialismo e luta anticolonial* (2020), contextualiza um pouco das polemicas instauradas nesse encontro:

Talvez, pela primeira vez na história, o Ocidente capitalista e imperialista foi obrigado de modo solene a sentar-se no banco dos acusados: foi fortemente exposto diante de algumas páginas de sua história constantemente recalçadas – do tráfico de escravos negros ao martírio do povo palestino. A fuga indecorosa das delegações estadunidense e israelense selou o ulterior daqueles que hoje são responsáveis por crimes horríveis contra a humanidade e os piores inimigos dos direitos humanos. (LOSURDO, 2020, p. 31)

Nesse contexto saíram reforçadas as agendas de políticas afirmativas e isso impactou positivamente o cenário brasileiro, principalmente durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (PT), mas com uma série de contradições, visto que a discussão foi organizada em um contexto onde o Banco Mundial direcionou o processo e colocou o combate à pobreza no centro de seus direcionamentos políticos. A compreensão de James David Wolfensohn, empresário australiano que atuou como presidente do Banco Mundial era a de que o combate à pobreza passaria por “uma governança global que garantisse o ajuste das economias dos países dependentes aos paradigmas da globalização neoliberal” (OLIVEIRA, 2021, p.131). Atuação articulada

com o Fundo Monetário Internacional (FMI) que exercia imposições de ajustes macroeconômicos, com uma lógica neocolonial, a todos os países associados. O que afetou e desestabilizou principalmente os estados pós-coloniais e de economia dependente como o Brasil.

Em sua crítica ao processo de globalização neoliberal o mais influente geógrafo brasileiro, Milton Santos²⁵, afirma que:

Olhando-se o mapa do país, é fácil constatar extensas áreas vazias de hospitais, postos de saúde, escolas secundárias e primárias, informação geral e especializada, enfim, áreas desprovidas de serviços essenciais à vida social e à vida individual. O mesmo, aliás, se verifica quando observamos as plantas das cidades em cujas periferias, apesar de uma certa densidade demográfica, tais serviços estão igualmente ausentes. É como se as pessoas nem lá estivessem. (SANTOS, 2011, pg. 119-120)

A desigualdade social e racial imposta por esse movimento de intensificação de medidas de austeridade por conta do projeto neoliberal é explícita para Milton Santos (2011), pois “morar na periferia é, na maioria das cidades brasileiras, o destino dos pobres, eles estão condenados a não dispor de serviços sociais.” (p. 124). Por isso mesmo esse tipo de integração e desenvolvimento neoliberal é contrário a qualquer perspectiva crítica e que tenha como objetivo a emancipação humana, visto que na prática o neoliberalismo não permite que indivíduo realize inteiramente suas potencialidades como participante ativo e dinâmico de uma comunidade.

Nesse sentido, talvez pensar em um neoliberalismo progressista no Brasil seja um pouco mais complexo do que nos EUA. O motivo é a potência, e também as contradições, dos grandes movimentos populares da América Latina, mesmo depois de Fernando Henrique Cardoso. O já citado relacionamento entre o movimento negro, centrais sindicais e o Partido dos Trabalhadores (PT) foi importante para a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva (PT) e sua posse enquanto Presidente da República em 2002. Quais as contradições que tornam o neoliberalismo progressista uma questão complexa e delicada no Brasil? A partir da vitória eleitoral podemos perceber uma guinada do movimento negro no rumo da institucionalização de suas lideranças. Um

²⁵Milton Santos é, inclusive, uma importante referência para a uma perspectiva crítica da globalização e do neoliberalismo, tendo nascido negro e de origem humilde compreendeu desde cedo, a partir de sua realidade, qual seria seu direcionamento teórico. Assim como Fraser, não por acaso, tem o fio do sexismo como principal condutor de reflexões. Entretanto, seus fios condutores nos levam à uma multiplicidade de injustiças e questões que são relevantes para toda a sociedade.

movimento que retirou peso da formação política no interior de sindicatos e de coletivos de movimentos sociais com independência em relação ao governo. Seguimos tendo a mesma crença de que poderíamos alcançar a igualdade racial no interior de nossa ordem social capitalista, entretanto com um caráter social mais relevante que a crença desenvolvimentista de Fernando Henrique Cardoso.

A partir de 2002 tivemos diversos avanços no que diz respeito a reivindicações políticas do movimento negro brasileiro. Influenciadas positivamente pelo debate da Conferência de Durban, em 2001, podemos citar como principais exemplos nesse período a Lei 10.639/2003 que tem como implicações práticas a obrigatoriedade do ensino de História Afro-brasileira desde o ensino fundamental até o ensino médio, esta mesma lei também define o dia 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra no calendário escolar. Uma vitória importantíssima, já discutimos em tópicos anteriores a relevância da construção de uma consciência desde as comunidades subalternizada e que seja compartilhada com todo o conjunto da nossa sociedade. Outra importante vitória do movimento negro ao priorizar aspectos institucionais foi a construção, também em 2003, da SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, um órgão do poder executivo brasileiro com um fundo orçamentário próprio e direcionado a políticas de igualdade racial. Podemos citar também a Lei 12.711/2011, mais conhecida como Lei de Cotas, que ampliou a inserção da população negra nas instituições de ensino superior.

Lembre-se, por exemplo, das políticas ancoradas unicamente no reconhecimento e que já discutimos anteriormente. Esses avanços não apenas têm limites como muitas vezes retroalimentam as injustiças que tentam superar. Tomemos como exemplos os avanços descritos no parágrafo anterior. Principalmente tendo os direcionamentos do Banco Mundial. No caso da Lei 10.639/2003:

Sete em cada dez secretarias municipais de educação não realizaram nenhuma ação ou poucas ações para implementação do ensino da história e da cultura afro-brasileira nas escolas [...] o estudo ouviu, em 2022, gestores de 1.187 secretarias municipais de educação, o que corresponde a 21% das redes de ensino dos municípios sobre o cumprimento da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino para o combate ao racismo nas escolas há 20 anos. Os municípios são os principais responsáveis pela educação básica (PIMENTEL, 2023)

Podemos perceber, de forma evidente, que falta algo na forma como se organiza a nossa ordem social para que as políticas públicas sejam efetivadas. Este é também o movimento realizado por Fraser (2022) quando pensa a noção de público

forte e interrelação deliberativa entre as esferas públicas, como já discutimos anteriormente.

A SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, uma vitória do movimento negro brasileiro, principalmente pelo caráter orçamentário próprio perdeu autonomia e importância através da medida provisória nº 696 enviada ao Senado em 2015, ainda no governo de Dilma Rousseff (PT), se tornando subordinado ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Um grande conglomerado de pautas com pouco poder executivo.²⁶ Com relação ao outro exemplo de avanço citado, a Lei de Cotas, existe um déficit no que diz respeito a permanência desses alunos no ensino superior, é preciso ir ao que está subjacente a estas relações, aquilo que está nas bases de nossa desigualdade racial para que possamos realmente democratizar a universidade.

Como afirma um ex-diretor de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG): “não é raro que estudantes negros fiquem isolados e não participem das discussões em sala de aula, como os demais estudantes” (BARBOSA, 2019). Estas questões talvez não sejam atravessadas apenas pela chamada falta de ‘vontade política’, mas pelas questões estruturais de nossa ordem social. A sala de aula é apenas um dos espaços sociais onde as diferenças raciais estão presentes e isso faz com que o avanço das medidas afirmativas no campo da educação formal tenham limites, pois antes de chegarem até a sala de aula esses estudantes vivem o cotidiano social de forma diversa e com implicações em sala. Nancy Fraser apresenta de forma objetiva essas relações nos Estados Unidos da América:

A injustiça racial nos Estados Unidos hoje não é, essencialmente, uma questão restrita às atitudes degradantes ou aos maus comportamentos, embora essas variáveis certamente existam. O cerne da questão são os impactos racialmente específicos da desindustrialização e da financeirização no período da hegemonia progressista-neoliberal, refratados por uma longa história de opressão sistêmica. Nesse período, estadunidenses negros e pardos que por muito tempo foram privados de crédito, confinados a habitações segregadas de qualidade inferior e recebendo muito pouco para tornar possível a acumulação de poupanças foram sistematicamente visados por fornecedores de empréstimos *subprime* e, conseqüentemente, experimentaram as maiores taxas hipotecárias do país (FRASER, 2019, p. 63)

Estas contradições possibilitaram o surgimento de projetos políticos ainda mais contraditórios e prejudiciais para grupos mais vulneráveis, assim comenta Dennis de

²⁶ Em 2023 com a eleição e posse de Lula da Silva o órgão volta a ser ministério de estado.

Oliveira em sua obra *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* (2021), acerca do pensamento de Nancy Fraser:

Nancy Fraser sinaliza até para o esgotamento dessa perspectiva política com a eleição de Trump, em que o neoliberalismo avança para uma fascistização. A articulação da agenda antineoliberal com a luta contra o racismo estrutural é um desafio de natureza política que permeia os debates no movimento negro de forma mais intensa na atualidade. (OLIVEIRA, 2021, p. 135)

Para além de grandes conclusões, o pensamento de Fraser sobre o neoliberalismo progressista nos faz chegar à mais questões. Com a aparente retração de propostas de neoliberalismos reacionários ou hiper reacionários, de Bolsonaro e Trump, teremos que lidar com as mesmas contradições dos neoliberalismos progressistas que construíram caminhos para os reacionários? Esse questionamento nos faz pensar como sugere a autora:

Resolver a crise objetiva requer uma transformação estrutural importante do capitalismo financeirizado: uma nova maneira de relacionar a economia à política, a produção à reprodução, a sociedade humana à natureza não humana. O neoliberalismo, sob qualquer manto que seja, não é a solução, mas o problema. O tipo de mudança que exigimos só pode vir de outro lugar, de um projeto que seja, no mínimo, antineoliberal, se não anticapitalista. Tal projeto pode se tornar uma força histórica somente quando ganhar corpo em um bloco contra-hegemônico (FRASER, 2019, p. 68-69)

Perceba que comentamos que a superação de determinados problemas ou contradições estão para além da ‘vontade política’, visto que existem contradições inerentes a nossa ordem social capitalista ou no mínimo a sua fase atual. Entretanto, a manifestação e a organização política podem se tornar um bloco que pode questionar, transformar ou superar nossa ordem social. No próximo tópico discutiremos de forma mais objetiva sobre essas contradições inerentes a ordem social capitalista e que frustram determinadas reivindicações políticas.

3.2 Sobre a impossibilidade de um “capitalismo pós-racista”

No tópico *Intersecções: perspectivas para um capitalismo pós-racista e pós-sexista* presente na obra *Capitalismo em debate* (2020), Rahel Jaeggi faz o seguinte questionamento à Nancy Fraser: “Em que sentido o capitalismo é realmente histórico e em que sentido ele está sujeito a uma lógica “fixa”? E como você interpreta esses aspectos históricos e fixos de seu quadro geral?” (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 129-130). A partir desse questionamento, dissertaremos nesse tópico de forma mais objetiva a incapacidade de o capitalismo efetivar reivindicações antirracistas

substanciais, isto é, reformas estruturais. O ponto central de nossa reflexão será a *contradição política* intrínseca ao capitalismo apresentada principalmente na obra *Feminismo para os 99%* (2019), mas presente em outros textos mais recentes de Nancy Fraser. Podemos começar nossa reflexão com um trecho onde essa incapacidade é colocada de forma explícita.

Essa formação social abriga uma contradição política: uma tendência intrínseca a limitar o campo da ação política, transferindo questões fundamentais da vida e da morte aos domínios dos “mercados” e transformando instituições estatais que deveriam servir ao público em serviços do capital. Por razões sistêmicas, portanto, o capitalismo está destinado a frustrar as aspirações democráticas, esvaziar direitos, a enfraquecer poderes públicos e a gerar repressão brutal, guerras intermináveis e crises de administração governamental. (ARRUZZA; BHATTACHARA; FRASER, 2019, p.103)

O uso das expressões ‘*tendência intrínseca*’, ‘*razões sistêmicas*’, ‘*o capitalismo está destinado*’, já demonstra a posição crítica radical com relação ao capitalismo. No primeiro capítulo de nossa investigação demonstramos como a alternativa de Fraser no interior das reflexões sobre justiça é socialismo na economia e desconstrução na cultura. No segundo capítulo demonstramos a natureza racista do capitalismo, sendo assim, o caminho percorrido até aqui nos leva de forma evidente até essa hipótese de contradição política intrínseca do capitalismo, mas devido a hegemonia de interpretações pós-estruturalistas e liberais este tópico se faz necessário para reafirmar a teoria crítica de Fraser como algo além de uma discussão multiculturalista ou procedimentalista, e que de fato parte de “uma tradição que não se limite à mera descrição de fenômenos sociais e que não tenha receio de pensar a sociedade como “totalidade”” (PINZANI, 2017, p. 85). A posição de Nancy Fraser é uma alternativa ao posicionamento teórico tradicional sobre as crises e contradições do capitalismo.

O caminho intelectual dessa explicação é o individualismo, o que reduz a crise a um problema moral e/ou jurídico. Desse modo, a avaliação da crise e suas graves consequências sociais – fome, desemprego, violência, encarceramento, mortes – convertem-se em libelos pela reforma de sistemas jurídicos, pela imposição de mecanismos contra a corrupção ou, ainda, por campanhas de conscientização acerca dos males provocados em decorrência da “ganância” ou da sede de lucro. Enfim, tanto causas quanto efeitos recaem apenas sobre os sujeitos e nunca são questionadas as estruturas sociais que permitem a repetição dos comportamentos e das relações que desencadeiam as crises. (ALMEIDA, 2019, p. 198)

Mas o que esta crise econômica e política do capitalismo tem a ver com o racismo? Podemos compreender da seguinte maneira:

[...] Naturaliza-se a figura do inimigo, do bandido que ameaça a integração social, distraíndo a sociedade que, amedrontada pelos programas sociais e

pelo noticiário, aceita a intervenção repressiva do Estado em nome da segurança, mas que, na verdade, servirá para conter o inconformismo social durante do esgarçamento provocado pela gestão neoliberal do capitalismo. Mais do que isso, o regime de acumulação que alguns denominam de pós-fordista dependerá cada vez mais da supressão da democracia [...] no contexto da crise, o racismo é um elemento de racionalidade, de normalidade e que se apresenta como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos tornam-se cada vez mais agudos. A superação do racismo passa pela reflexão sobre formas de sociabilidade que não se alimentem de uma lógica de conflitos, contradições e antagonismos sociais que no máximo podem ser mantidos sobre controle, mas nunca resolvidos. (ALMEIDA, 2019, p. 207-208)

Perceba a construção do inimigo, a partir de estereótipos que justificam sua dominação e exploração, bem como o afastamento do negro da participação política. Essa reflexão sobre a incompatibilidade entre capitalismo, democracia e paz, resgata uma importante posição de diversos militantes e teóricos do chamado *black radicalism*, a saber, uma crítica contundente aos limites da emancipação da população negra no interior da ordem social capitalista.

Alguém pode se questionar sobre o caráter filosófico desse empreendimento crítico. Podemos pensar a crítica de Fraser ao capitalismo como uma reflexão *ético-estrutural*, um conceito apresentado na obra produzida por Nancy Fraser e Rahel Jaeggi intitulado *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020). O conceito de reflexão *ético-estrutural* é apresentado em oposição a noção de crítica *ética-substancializadora*. A reflexão *ético-estrutural* surge como alternativa ao problema do normativismo independente que discutimos no início do segundo capítulo, onde a “crítica moral nunca é realmente capaz de atrelar as injustiças que identifica ao capitalismo”. (JAEGLI; FRASER, 2020, p. 142). Diversas injustiças atreladas à nossa ordem social estão estabelecidas em uma complexa relação entre história, política e economia, por isso, apenas uma discussão prescritiva sobre procedimentos justos não é capaz de oferecer um horizonte emancipatório para grupos racializados e subalternos. Não há como construir um projeto de emancipação que não seja também um projeto anticapitalista que inclua um diagnóstico crítico e que pense os nexos e as causas da produção das injustiças. É evidente que esta reflexão que queremos é também ética, mas não do ponto de vista tradicional.

Isso nos ajuda a especificar o que uma crítica ética não essencialista deve fazer. Ele deve conectar os “males” que o capitalismo gera com suas divisões institucionais constitutivas – as separações entre produção e reprodução social, entre economia política e entre sociedade e natureza. Já mostrei que há injustiças morais inerentes a essas divisões, todavia poderíamos também dizer que elas têm um “aspecto ético” que é, ele mesmo, normativamente errado: a forma de vida capitalista é estruturada de modo a separar fortemente trabalho e lar, a “economia” de “política”, natureza humana de não

humana. E, definitivamente, vale a pena perguntar se esse tipo de forma de vida dividida nos permite viver bem – e se não viveríamos melhor de outros modos, menos divididos. Ainda assim, a despeito do que digamos sobre o isso, há outro problema: a estrutura institucional do capitalismo predefine alguns contornos fundamentais da nossa forma de vida – e o faz de um modo que nos priva de nossa capacidade coletiva de moldar os modos de viver que queremos. Assim, podemos também criticá-lo por isso e por bloquear nossas possibilidades de viver de maneira mais satisfatória. Mais uma vez, não sei se esse tipo de crítica deveria realmente ser chamado de “ético”. Nesse caso, eu sugeriria que o chamássemos de crítica ético-estrutural, em oposição, digamos a uma crítica ética-substancializadora. (JAEGLI; FRASER, 2020, p. 150)

Esta crítica ético-estrutural é apresentada como solução teórica para a superação da cisão entre a reflexão normativa e o diagnóstico crítico da ordem social que discutimos exaustivamente ao longo de nossa investigação, separação que impede a total compreensão dos dilemas dos grupos racializados e subalternos no interior do capitalismo. Devemos partir de uma afirmação que Nancy Fraser faz sobre todo o desenvolvimento de sua produção teórica que discutimos até aqui:

Todo o objetivo de expor terrenos ocultos adicionais, para além daquela enfatizada por Marx, foi mostrar que as formas de opressão que eles englobam – subordinação de gênero e de raça, imperialismo e dominação política, depredação ecológica – são características estruturais inerentes à sociedade capitalista, tão profundas quanto a dominação de classe. Todo o objetivo de meu argumento é refutar a visão de que só a classe é estrutural. (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 128)

Podemos perceber que Fraser busca apontar, como já afirmamos, na contramão das principais produções atuais, que parte significativa das injustiças sociais, por exemplo a injustiça racial, não se limita a causas culturais, mas que se apresentam como efeitos também de causas estruturais inerentes a ordem social capitalista. Podemos nos perguntar, então, qual a diferença entre o pensamento de Fraser e os marxistas mais ortodoxos? A autora responde que se coloca “contra qualquer um que buscasse colocar outras instância singular naquela posição privilegiada de “contradição primária”” (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 128). Perceba que ao longo da nossa investigação a crítica do capitalismo não se limitou em momento algum às contradições de classe. O capitalismo é, como discutimos anteriormente, uma ordem social institucionalizada que guarda diversas contradições e produz múltiplas injustiças. Não existe aquela injustiça primordial. Uma *ordem social institucionalizada* é a expressão conceitual de uma “teoria unificada na qual todos os

modos de opressão (gênero, “raça”, classe) estejam ancorados numa única formação social” (Idem, p. 129).

Essa não é, entretanto, uma posição universalmente pessimista. Podemos perceber certo pessimismo com relação a reforma de nossa ordem social, isto é, a dificuldade de pensarmos uma ordem capitalista que proporcione a emancipação para grupos racializados. Existem diversas contradições inerentes a natureza e as origens históricas do capitalismo, mas não chegamos ao fim da história humana. O fato de apontarmos que existem condições que são inerentes ao capitalismo não é uma limitação para nossas reivindicações políticas pela superação do racismo. Essas condições são, sobretudo, contradições. Portanto, por um lado oferecem condições para a acumulação e exploração; por outro, são espaços de contradição, potencial crise e normatividade não econômica. É possível construir ferramentas de organização e participação política visando maior efetivação de direitos sociais e a superação do neoliberalismo, enquanto estágio atual do capitalismo, algo discutido no primeiro capítulo de nossa investigação que trata sobre a crítica de Fraser a noção habermasiana de *esfera pública*, ou mesmo de toda a ordem social capitalista como discutimos no tópico sobre neoliberalismo progressista.

Ainda sobre aspectos inerentes ao capitalismo a autora afirma mais uma vez o dispositivo de diferenciação racial:

Embora a “diferença racial”, como a compreendemos agora, possa ter algumas afinidades com formas anteriores de preconceito por cor, só tomou sua aparência supremacista branca moderna e imperialista no capitalismo, por meio da separação entre exploração e expropriação. Sem essas duas divisões e as formas de subjetivação que as acompanham, nem a dominação racial nem a de gênero existiriam de modo parecido com as atuais [...] a conclusão parece inescapável: se o capitalismo requer que produção e exploração sejam respectivamente separadas da reprodução e da expropriação, bem como que as funções destas sejam atribuídas a classes separadas e distintas de pessoas, designadas para esse propósito, **ele não pode ser desvinculado das opressões de gênero e racial**. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 130-131)

A afirmativa da autora é explícita. Partindo de suas reflexões sobre a natureza e origem do capitalismo conclui que esta ordem social não ofereceu indicativos o suficiente de que pode estar desvinculada das opressões de gênero e ‘raça’. Para Fraser (2020) essas formas de dominação tendem a existir sempre que arranjos sociais desvinculam produção e exploração de reprodução e expropriação. Essa configuração social atribui responsabilidade por esses dois últimos terrenos ocultos. Existe, portanto, uma tendência implícita do capitalismo e de como ele se organiza

mais fundamentalmente. É a tendência de que grupos de pessoas sejam “feminilizadas e/ou racializadas, sujeitas à dominação de gênero ou racial.” (idem, 131). Esta é uma questão interessante, pois nossa ordem social ao se sustentar a partir de elementos ocultos como expropriação e reprodução social constrói também identidades correspondentes a esses processos. Grupos feminilizados são socializados para o cuidado, a educação e a reprodução social. Grupos racializados de forma subalterna são os que têm ‘marcadores’ que justificam a expropriação, a superexploração e a construção de estereótipos e estigmas negativos. Esse é um importante fundamento do “multiculturalismo dominante” que discutimos no primeiro capítulo. O capitalismo é um produtor de diversidade, mas sem igualdades em aspectos distributivos, de reconhecimento e de participação política. Pelo contrário, essa diversidade se torna hierarquizante e definidora de ‘papéis sociais’. O capitalismo propaga um pluralismo vazio.

Apesar de sua dedicação autoproclamada à “escolha”, a lógica do capitalismo achata as diferenças, “culturalizando-as”, tratando-as como opções de consumo ou de estilo de vida dispostas diante de nós de maneira tentadora, enquanto escondem o fato de estarem situadas numa plataforma compartilhada construída em torno do imperativo da máxima acumulação de capital. Isso muda o caráter das “escolhas”. As coações desse sistema são tão fortes e difusas que a possibilidade de perseguir formas de vida qualitativamente diferentes é muito limitada. A conclusão que extraio é que, embora o socialismo talvez não seja uma condição suficiente para um modo genuíno (e desejável) de pluralismo cultural, ele é definitivamente uma condição necessária (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 206)

Sobre este aspecto “culturalizador” das diferenças que as torna hierarquizadas, principalmente quando populações têm determinadas marcas biológicas e culturais que fogem do padrão e do modo de vida capitalista podemos trazer ao debate o pensamento de Frantz Fanon, o intelectual da Martinica, colônia francesa no Caribe, que dedicou sua vida e toda sua produção teórica aos colonizados e oprimidos, sobretudo no continente africano. Em seu texto *Racismo e Cultura*²⁷ (2019) o autor comenta sobre o processo colonial e suas implicações para os grupos colonizados:

A implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica nos revela que o objetivo perseguido é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Essa cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada na condição colonial estrangulada pelo jugo da opressão. Simultaneamente presente e mumificada, depõe contra os seus membros [...] é assim que testemunhamos implantação de instituições arcaicas, inertes,

²⁷ Intervenção no 1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em setembro de 1956. Publicado no número especial de “Présence Africaine”, de junho-novembro de 1956. Reunido na coletânea “Em Defesa da Revolução Africana”.

que funcionam sob a vigilância do opressor e são moldadas como caricaturas das instituições outrora fecundas. (FANON, 2019, p. 66)

Podemos perceber que a diversidade cultural não é contraditória ao processo colonial que deu origem ao sistema econômico e social atual. Pelo contrário, aspectos cosmopolitas e multiculturais de liberdade foram amplamente formulados pelos primeiros liberais²⁸ que não se preocuparam com os chamados direitos sociais e muitas vezes nem mesmo direitos civis relacionados aos grupos colonizados.

Quando Fanon (2019) diz que a cultura dos povos colonizados “depõe contra os seus membros” (p. 66), e possibilita “exploração, torturas, razias, racismo, liquidações coletivas e opressão racional” (idem, p. 67), se aproxima da posição de Fraser discutida anteriormente. No capitalismo em sua fase financeira ou neoliberal determinadas características biológicas e marcadores sociais têm passado por um movimento de reafirmação baseados em uma noção limitada de reconhecimento, mas esses mesmos marcadores são utilizados para justificar a exploração e a dominação visando a acumulação de capital. Este é um aspecto contraditório da ordem social capitalista ao longo de toda a sua história, sempre existiu nessa ordem o que a autora chama de *acumulação racializada*, e que podemos perceber como um problema desde o início da produção intelectual de Nancy Fraser, o capitalismo consegue dominar a partir da construção de identidades ou mesmo da aparente reafirmação positiva das mesmas, o que a autora chama de multiculturalismo dominante [*mainstream*].

Ainda sobre a falsa diversidade que tratamos sobretudo com relação a cultura também devemos enfatizar uma espécie de fechamento do universo político em nível nacional e internacional. Esta é a principal contradição entre o capitalismo e a democracia. A autora aponta que não conseguimos enxergar uma atenuação da submissão dos Estados aos interesses do capital internacional. Pelo contrário.

Cativos do poder corporativo e enfraquecidos pela dívida, os governos são cada vez mais vistos por seu governados como serviços do capital, que dançam, que dançam pela música dos bancos centrais e dos investidores internacionais, dos gigantes da tecnologia da informação, dos magnatas do setor energético, dos que lucram com as guerras. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 87)

²⁸ Uma ampla discussão acerca das contradições do liberalismo em seu início e sobre como os principais autores modernos pensaram a questão colonial e racial está presente na obra **Hegel e o Haiti** (2017), de Susan Buck-Morss.

Nesse sentido Fraser (2020) sugere que “a crise política está enraizada na estrutura institucional da sociedade capitalista” (idem, p. 88). Esta é uma afirmação forte e que reafirma a contradição entre a nossa ordem social atual e a possibilidade de construção de uma democracia que pode construir a emancipação dos explorados e oprimidos, inclusive da população negra.

Devemos lembrar que desde suas origens o capitalismo é uma ordem social que tende a criar uma separação entre o “político” e “econômico”. Como funciona efetivamente tal separação? A nossa ordem social possibilita a existência de áreas que são sociais, entretanto, estão fora do controle democrático e que são dominadas por interesses corporativos privados. A inerente separação entre “economia” e “política” no capitalismo “nos priva da capacidade de decidir de forma coletiva exatamente o que e quanto produzir, sob qual base energética e por meio de quais tipos de relações sociais (idem, p. 88). É justamente esse aspecto antidemocrático do capitalismo que ignora os interesses de comunidades tradicionais e grupos racializados subalternos, sendo estes últimos a maior parte da população em Estados pós-coloniais como o Brasil. Os interesses extrativistas do capital se sobrepõem aos interesses das comunidades indígenas; o grande latifúndio e a propriedade da terra se sobrepõem aos grupos quilombolas e os interesses higienistas e repressores urbanos se sobrepõem aos interesses de vilas e favelas.

O capitalismo é como um bruxo que se sente forçado a jogar o mundo concreto como um todo no grande caldeirão da mercantilização para evitar que tudo pare. A crise ecológica não pode encontrar solução no quadro do sistema capitalista que precisa que precisa crescer sem parar de consumir cada vez mais matéria só para poder se opor à diminuição de sua massa de valor (JAPPE, 2013, p. 190)

A questão dos aspectos antidemocráticos da ordem social capitalista, entretanto, extrapolam as configurações internas dos estados nacionais.

[...] é um sistema que cria necessariamente uma geografia imperialista no mundo. Autoriza Estados poderosos do Norte Global a se aproveitar dos mais fracos: a drenar seu valor por meio de regimes comerciais que os atacam e a esmaga-los com dívidas; a ameaçá-los com intervenção militar e imposição de “ajuda” (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 88)

Esta configuração internacional implica na falta de proteção da maior parte da população mundial, as aspirações democráticas de bilhões de pessoas no Sul global, fora da humanidade eurocêntrica e que podem ser ignoradas ou reprimidas.

O atual regime neoliberal controla abertamente não apenas os armamentos militares, mas também a arma da dívida, enquanto de forma insolente atinge quaisquer poderes públicos e forças políticas que podem desafiá-lo – por

exemplo, anulando as eleições e referendos que rejeitam a austeridade, como na Grécia em 2015, e impedindo aqueles que podem rejeitá-la, como no Brasil em 2017-2018. Por todo o mundo, interesses capitalistas dominantes (grandes produtores de frutas, produtor farmacêuticos, petróleo e armamentos) têm promovido sistematicamente o autoritarismo e a repressão, golpes de Estado e guerras imperiais. Refutando diretamente as reivindicações de seus apoiadores, *esse sistema social se revela estruturalmente incompatível com a democracia.* (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 88)

A natureza e as contradições do capitalismo afetam diretamente a possibilidade de justiça racial, neste caso implicam na impossibilidade de efetivação da justiça racial, pois se utiliza constantemente de dietas de 'desreconhecimento' visando justificar a dominação e a exploração. Suas crises tendem a engatilhar ainda mais profundamente os dispositivos de racialidade que tornam as pessoas negras mais vulneráveis a expropriação, exploração e violências de toda ordem econômica e cultural.

3.3 O lugar do negro na Teoria Crítica: balanço e perspectivas

Este último tópico tem como objetivo principal situar brevemente, para além do relevante pensamento de Nancy Fraser, como a questão racial se relacionou, se relaciona e, sobretudo, pode passar a se relacionar com os estudos antirracistas e decoloniais. Esse movimento se justifica a partir da compreensão de que a nossa investigação sobre o pensamento de Nancy Fraser pode ser um motivador para se pensar a questão racial como objeto do pensamento de toda a tradição teórica crítica na atualidade.

Para começarmos esse balanço será importante justificar ainda mais o racismo como um objeto da tradição crítica. Podemos começar com a crítica do iluminismo feita pela primeira geração da Teoria Crítica. Na tradição contemporânea da filosofia a crítica da razão iluminista é amplamente difundida, principalmente por meio da *Dialética do Esclarecimento* (1985), de Adorno e Horkheimer:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo [...] O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.40)

Diante disso podemos perceber que um tema central para a Teoria Crítica é a crítica da alienação dos seres humanos, crítica que se faz presente desde Marx (2010). O processo de produção de mercadorias em massa dotou as coisas de alma, mas também coisificou pessoas. O *racismo larval*, isto é, o racismo pré-capitalista, retirou a alma do sujeito escravizado com base na religião e esse próprio sujeito passou a ser um ativo na produção mercantilista, alienado de si mesmo, de suas criatividade e potencialidades. É importante lembrarmos que o período de industrialização na Europa coincide, não por acaso, com o da escravidão nas américas.

Enquanto a tradição teórica ocidental sustenta que a modernidade é um fenômeno puramente intraeuropeu, constituído a partir da Reforma Protestante, Revolução Francesa e Revolução Industrial, e que, posteriormente, se estendeu a todo mundo, Dussel entende-a como um fenômeno mundial produzido pelas relações assimétricas entabuladas pela Europa com suas colônias a partir de 1492, data da chegada de Colombo à América. A modernidade não seria um fenômeno da Europa como sistema independente, senão de um “sistema-mundo” no qual essa assume a função de centro, estendendo seu domínio colonial ao resto do mundo. Localizando as origens da modernidade na conquista da América, o pensamento descolonial leva ao reconhecimento de dois fenômenos: a dominação do “outro” não europeu como uma dimensão necessária da modernidade e a existência de uma representação hegemônica e de um modo de saber que afirma a universalidade para a experiência europeia, o que pode ser chamado de eurocentrismo. (BRAGATO, 2014, p. 212-213).

Essa parece ser uma discussão extremamente fértil para a filosofia, sobretudo a produção filosófica situada nos países que sofreram com o colonialismo. Como já dizia Horkheimer em seu tempo e espaço:

A ação conjunta dos homens na sociedade é o modo de existência da sua razão, assim utilizam suas forças e confirmam que sua essência [...]. Sendo a sociedade dividida em classes e grupos, compreende-se que as construções teóricas mantêm relações diferentes com essa práxis geral, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes (HORKHEIMER, 1975, p. 136)

Sabendo que o racismo pode ser encarado como um processo de reificação e alienação que guarda relações com o processo colonial e as instituições modernas, é possível entendermos que só uma teoria com capacidade de compreensão da totalidade social e com um projeto de emancipação pode ser realmente relevante para os grupos que sofrem com o racismo. É com esse intuito de compreensão de como determinados grupos e classes se apropriam de uma teoria crítica que devemos seguir esse tópico, entendendo exemplos dessa apropriação por parte de uma tradição

teórica negra, ou de intelectuais negros, e como ela segue acontecendo. Mais do que revisar o que o cânone da teoria crítica falou sobre a população negra.

Uma importante teórica e militante do movimento negro personificou isso que colocamos como o lugar do negro na Teoria Crítica. Angela Davis nasceu no sul dos Estados Unidos da América, no Alabama, um dos estados com maior segregação racial e que discute a retirada de normas segregacionistas até hoje. Em sua infância não era permitida a sua matrícula em escolas comuns, destinadas aos brancos. Por seu interesse em leitura ganhou a possibilidade de estudar em escolas integradas no norte do país. Isso levou a ser aluna de Marcuse e Adorno e a relacionar a chamada dialética negativa, por meio da chamada dimensão estética, com o radicalismo negro²⁹. Esta relação é particularmente interessante quando pensamos no lugar do negro na Teoria Crítica.

Angela Davis é conhecida por ser uma das 10 pessoas mais procuradas pelo governo norte-americano, por ser militante do PCUSA (Partido Comunista dos Estados Unidos da América) e, principalmente, pela sua proximidade com o Partido dos Panteras Negras que é, talvez, a organização negra revolucionária mais famosa internacionalmente. Contudo, no início dos anos 60, Angela Davis esteve em Frankfurt estudando a liberdade como categoria estética nas obras de Kant e Schiller, sob a orientação de Adorno. Posteriormente seguiu pesquisando, agora sob orientação de Marcuse, a transformação social e a questão da liberdade a partir dos estudos críticos do idealismo alemão em Frankfurt. Sua experiência de vida, isto é, as formulações teóricas típicas de determinados grupos e classes como disse Horkheimer impressionou seu orientador e grande nome da Escola de Frankfurt:

O abstrato conceito filosófico de liberdade que nunca deve sair de cena de repente ganha vida e revela sua própria verdade concreta: a liberdade não é apenas o objetivo da libertação; ela começa com a libertação; ela existe para ser 'praticada'. Isso, confesso, eu aprendi com você! (MARCUSE, 1970, p. 49)

Quando Marcuse escreve esta carta a filósofa estava com apenas 26 anos, ainda assim a jovem foi capaz de apresentar para um experiente teórico social que a liberdade é uma prática constante durante o próprio processo de libertação. Foi isso que a filósofa viveu durante sua infância em uma sociedade segregada racialmente até se tornar pesquisadora e professora de Filosofia.

Nas aulas proferidas em 1969, Davis decidira abordar o problema da liberdade – questão maior para os venerados “Pais Fundadores” da nação

²⁹ Ver DAVIS, A. **Uma autobiografia**. São Paulo: Boitempo, 2019.

estadunidense (Thomas Jefferson e Cia.) – sob o prisma da mais radical experiência da não-liberdade, da mais brutal forma de alienação, a escravidão²⁶. Mas ao invés de analisar esta à luz das teorias correntes ou em voga sobre a liberdade, ela passava estas em revista à luz da literatura negra, em cujo epicentro agiria uma verdadeira dialética, não da liberdade, mas da libertação, entendida como processo inserido numa duração histórica específica. A própria questão da identidade negra, geralmente tratada de forma estática, deveria ser repensada em conexão com tal dialética. (ALVARENGA, 2018)

Perceba que Davis se apropria intelectualmente da Teoria Crítica, a partir de teóricos e conceitos canônicos, ao passo que se aproxima da crítica social referenciada por questões concretas da população negra. Não apenas das questões sociais do povo negro, mas também de suas próprias referências intelectuais e críticas. Novamente um movimento de grupos e classes específicas construindo sua teoria crítica, pensando que “na era da opressão social universal, é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade”. (ADORNO, 2009, p. 222). Com base nisso podemos construir um caminho crítico para a reflexão sobre o racismo.

A história da literatura negra fornece [...] uma descrição da natureza da liberdade, de sua extensão e seus limites, muito mais elucidativa que todos os discursos filosóficos sobre o tema na história da sociedade ocidental. [...] Os negros expuseram, por sua própria existência, as inadequações não apenas da prática [corrente] da liberdade, mas se sua própria formulação teórica. (DAVIS, 1971, p. 4)

Em seus estudos críticos sobre ética e estética em Frankfurt, Angela Davis percebeu que precisava se atentar aos aspectos mobilizadores da população negra. Seria preciso construir os desejos de emancipação a partir de referências simbólicas da população negra norte-americana, para além de ser uma militante comunista, crítica da ordem social capitalista e apoiadora de diversas experiências socialistas ao redor do mundo, principalmente na América Latina e em África. Talvez por isso a filósofa tenha se tornado um ícone da população negra em nível internacional, mobilizando campanhas por sua liberdade e sobrevivendo a intensas perseguições governamentais.

Talvez esse seja um déficit que precisa ser superado na teoria crítica de Nancy Fraser. A filósofa esquece de algo importante no projeto interdisciplinar da Teoria Crítica: a psicologia social. Mesmo se esforçando para construir uma proposta de disputa de hegemonia intitulada de *populismo de esquerda* na obra *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* (2019), ainda se trata de um objetivo muito abstrato quando se trata de países de maioria negra como o Brasil. Um ponto que

marca seu afastamento da subjetividade é o seu texto *Reconhecimento sem ética?* (2007), onde substitui a noção de reconhecimento, apresentada por Honneth em *Luta por reconhecimento* (2009), pela noção de *status* e hierarquização social. Se Axel Honneth não é capaz de formular uma noção de reconhecimento de um ponto de vista da psique humana e que dê conta das contradições do neoliberalismo em Estados pós-coloniais e de economia dependente com maioria da população negra, significa que não é preciso explicar certos elementos da dominação capitalista a partir deste viés psicológico? Um exemplo inicial, segundo Rouanet (1986, p. 14):

As explicações oferecidas pelo marxismo vulgar eram insuficientes. A questão não estava em saber como a social-democracia tinha, ou não, iludido os operários, mas em saber porque estes se tinham deixado iludir, nem em saber se a propaganda burguesa era ou não eficaz, mas em saber por que a contra propaganda marxista era ineficaz.

É evidente que não apontamos que o pensamento de Nancy Fraser esteja situado no chamado marxismo vulgar, pelo contrário, sua produção teórica tem um dos mais importantes diagnósticos sobre o capitalismo e com louvável esforço de inclusão das múltiplas injustiças sociais contemporâneas de forma coerente na crítica ao capital. Contudo, com relação aos Estados pós-coloniais e de economia dependente, o déficit sobre a formação da consciência faz com que não tenhamos a capacidade de compreender como a nossa sociabilidade está sendo destruída sem uma frente política contra esse processo. Considero que esse elemento se apresenta de forma mais explícita a partir do que nos estudos fanonianos chamamos de *trauma colonial*.

O trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencarnado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente a/o “Outra/o” subordinado e exótico da branquitude. (KILOMBA, 2019, p. 215)

Frantz Fanon cita o aspecto neurotizante desta violência:

Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente, mas por toda uma raça. Estava exposta a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contato com o racional. Pessoalmente, eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurotizante do que o contato com o irracional. (FANON, 2008, p. 110)

Negros, indígenas, mulheres se apresentam como atores políticos centrais, a partir de elementos do capitalismo como ordem social institucionalizada: (1) Racismo/Imperialismo; (2) destruição ambiental; (3) Crise do cuidado/sexismo.

Entretanto, são esses que também mais morrem quando se tornam ativistas, estes que têm sua autonomia limitada desde a infância pelo *trauma colonial*. O problema da consciência e da subjetividade é uma constante nos estudos pós-coloniais como quando o intelectual piauiense Clóvis Moura apresenta a passagem da consciência do *negro fugido* para o *negro quilombola* e seus gatilhos durante os processos de insurgência contra o regime escravista no Brasil. É preciso ir para além de uma discussão hierárquica e institucional de *status*, pois “não haveria oprimidos, se não houvesse uma *relação de violência que os conforma como violentados*, numa situação objetiva de opressão” (FREIRE, 2019, p. 58). Assim sintetiza o intelectual brasileiro Antonio Carlos Mazzeo (2015, p. 113):

Assim, a “modernização” do Brasil, com relação ao contexto mundial do capitalismo, é realizada com o objetivo de manutenção dos fundamentos coloniais de sua organização produtiva [...] desse modo, como o elemento de consolidação política de uma sociedade extremamente autocrática, comandada por uma burguesia débil e subordinada aos polos centrais do capitalismo, para a qual a sociedade civil se restringe aos que detêm o poder econômico, e as massas trabalhadoras constituem a ameaça constante aos seus interesses de classe.

Um caminho possível para superar o *trauma colonial* seria o desenvolvimento de algo que podemos chamar de *Teoria Decolonial do Reconhecimento*. Um projeto inconcluído, por isso mesmo de fundamental importância se quisermos construir não apenas uma teoria que explique a dinâmica da ordem social capitalista e suas múltiplas injustiças associadas, mas um caminho para a mobilização desses múltiplos atores sociais no rumo da superação do capitalismo, dessa ordem social institucionalizada, como diria Nancy Fraser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo segue sendo um problema das sociedades contemporâneas. Diferente do que afirmava o imaginário liberal, sua crença na razão e no progresso, a globalização não foi capaz de superar a injustiça racial na maior parte das nações. Pelo contrário, acompanhamos a intensificação de barreiras contra imigrantes, líderes políticos com falas xenofóbicas e ao mesmo tempo a precarização da vida e de nossa sociabilidade geral, mas sobretudo dos grupos racializados e subalternos. Sabendo que o fenômeno do racismo como conhecemos atualmente está intimamente ligado ao processo colonial, modernidade e desenvolvimento do capitalismo, nos questionamos sobre a falta de reflexões antirracistas no interior da teoria crítica

Nancy Fraser é uma importante pensadora da teoria crítica atualmente, reconhecida justamente pelo esforço em construir considerações éticas para as dinâmicas específicas da população negra e de mulheres, além de não se limitar a reflexão normativa ao construir um diagnóstico crítico do capitalismo que contempla as múltiplas injustiças contemporâneas como destruição ambiental, racismo, sexismo e falta de participação política. Dito isso, a questão que nos moveu foi: qual as relações entre capitalismo e injustiça racial no pensamento de Nancy Fraser? A reflexão guiada por esta pergunta pôde reaproximar diagnóstico crítico e reflexão normativa, superando as posições hegemônicas pós-estruturalistas e liberais que ignoram a crítica da economia política.

No primeiro capítulo cumprimos o objetivo de discutir as principais interlocuções de Fraser entre os anos 1990 e 2000, sobretudo reflexões normativas. Foi possível identificar as características do imaginário social de nosso tempo, que a autora chama de condição pós-socialista. A primeira característica é a (i) falta de crença na transformação social, em segundo lugar a (ii) substituição das reivindicações por igualdade pelas políticas de reconhecimento, a terceira e última característica que decorre diretamente das duas primeiras é a (iii) intensificação do neoliberalismo e precarização de nossa vida. Diante disso, percebemos que o reconhecimento não é necessariamente contraditório ao neoliberalismo e muitas vezes pode contribuir com o aumento das injustiças de dominação e exploração que sofrem as populações negras. A partir da interlocução com Axel Honneth, Fraser nos apresenta a possibilidade de combinar de forma coerente as políticas de igualdade com as políticas de reconhecimento, ou de status, propondo objetivamente a desconstrução

na cultura e o socialismo na economia como sendo remédios para coletividades bivalentes como a população negra, isto é, que têm mais de uma causa de injustiça.

Além de redistribuição e reconhecimento, a paridade de participação política é colocada como um elemento fundamental para a superação da injustiça racial. A partir do texto *Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente* que está na obra *Justiça interrompida* (2022) percebemos que a esfera pública tradicional e seu ideal de suspensão das desigualdades não é capaz de acomodar confortavelmente os grupos racializados e subalternos, pois a suposta neutralidade da esfera pública segue sendo atravessada por elementos normativos dos grupos dominantes, masculinos e brancos que excluem os grupos que se afastam desse padrão. Construindo a negritude como *contrapúblico subalterno* podemos perceber que existem possibilidades mais efetivas de decisão e participação política para além da posição inicial de Habermas sobre esfera pública.

No segundo capítulo nos perguntamos qual o lugar do negro na sociedade capitalista. Em *Capitalismo em debate* (2020) Nancy Fraser nos apresenta um déficit crítico presente na maior parte das reflexões éticas contemporâneas, inclusive em alguns pensadores da teoria crítica. O principal elemento desse déficit é a chamada visão caixa-preta da economia, uma concepção teórica focada em construir procedimentos de justiça, mas sem o interesse radical de buscar aquilo que produz as injustiças. Apenas considerações éticas em abstrato não proporcionam a emancipação da população negra. Para isso a autora constrói sua noção de capitalismo como ordem social institucionalizada onde o imperialismo e o racismo são elementos constitutivos da ordem do capital para a hierarquização social que essa ordem precisa. A partir disso, Nancy Fraser apresenta o que ela chama de regimes de acumulação racializada, dinâmicas não apenas de exploração, mas de expropriação daqueles grupos que são os *outros*. Desde o início do capitalismo essas dinâmicas se alteram, mas permanecem utilizando o dispositivo de racialidade para dominar, explorar e sustentar o capitalismo.

No terceiro capítulo compreendemos que a atual fase do capitalismo, o capitalismo financeiro ou neoliberalismo, apresenta alternativas ilusórias aos movimentos sociais, principalmente à negritude. A autora chama de neoliberalismo progressista aquele que em aparência levanta pautas de reconhecimento e por vezes de igualdade, mas construindo alianças com grupos do capital e da grande mídia que são responsáveis pela precarização, encarceramento em massa e endividamento da

população negra. Diante disso a filósofa chega à conclusão de que é improvável a possibilidade de construirmos um capitalismo pós-racista. O racismo sempre se apresentou durante a história do capitalismo como um gatilho para a expropriação, isto é, a acumulação de capital por meio da violência e desumanização. Compreendendo que no pensamento de Fraser a exploração capitalista necessita da expropriação constante e a produção precisa da reprodução social é improvável que o racismo, assim como o sexismo, enquanto instrumentos de dominação e exploração possam ser totalmente superados no interior da ordem social capitalista. Isso significa que a luta antirracista deve passar também pela pauta de superação dessa ordem social que se sustenta também através da injustiça racial.

Por fim, destacamos a importância da discussão antirracista para uma teoria que se propõe crítica atualmente. O interessante exemplo do diálogo entre Angela Davis, o movimento negro e a Escola de Frankfurt demonstra como a criticidade da Teoria Crítica guarda a capacidade de apropriação das desumanizações concretas como objetos de reflexão e ação, isto é, formas de reificações diversas e denunciadas por agentes políticos diversos, além disso, diferente de outras correntes teóricas, a Teoria Crítica nos possibilita a compreensão da totalidade social, a construção de uma posição radical contra uma ordem social com margem de coalizão entre as diversas lutas sociais.

O racismo é alienante e reificador por natureza, em sua forma atual intrinsecamente ligado ao colonialismo e as instituições modernas, por isso um objeto frutífero para a teoria crítica. Além disso, terminamos indicando um possível déficit de subjetividade no pensamento de Nancy Fraser. Ainda é possível investigar mais profundamente sobre como mobilizar esses diversos grupos que sofrem com as diversas injustiças do capitalismo. Talvez seja preciso retornar a aspectos psicológicos apresentados pela primeira geração da teoria crítica e até aspectos de reconhecimento apontados por Honneth, mas agora voltados com um caráter decolonial e insurgente contra o capitalismo, essa ordem social institucionalizada muito bem diagnosticada por Nancy Fraser.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. RIO DE Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALCÂNTARA, V. C; SOUZA, R.B; PEREIRA, J.R. Pesquisando esferas públicas (seletiva e subalternas): contribuições da análise crítica de gêneros. In: **Revista de Administração Pública**. Rio de Janeiro 52(3):435-450, maio - jun. 2018

ALMEIDA, V. A; SOUZA, N. R. Trajetória dos argumentos sobre as ações afirmativas da marcha Zumbi dos Palmares à conferência de Durban. In: **Revista Artigos**, v. 1. N. 2. ago. 2013.

ALVARENGA, R. F. Dialética negativa e radicalismo negro. Angela Davis nos anos 1960. In: **Blog da Boitempo**. < <https://blogdaboitempo.com.br/2018/05/10/dialetica-negativa-e-radicalismo-negro-angela-davis-nos-anos-1960/> > Acesso em 10/09/2023.

BANTON, M. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARBOSA, C. A faculdade não está pronta para lidar com a permanência dos alunos cotistas. In: **Carta Capital**. Acesso em 13 de mai. de 2023. Disponível em < <https://www.cartacapital.com.br/educacao/a-faculdade-nao-esta-pronta-para-lidar-com-a-permanencia-dos-alunos-c/> >

BASTIDE, R. & FERNANDES, F. **Branços e Negros em São Paulo**. São Paulo: Cia ed. Nacional, 1979.

BELIK, W.; SILVA, J.; TAKAGI, M. Políticas de combate à fome no Brasil. In: São Paulo em perspectiva, 2001.

BENTO, M. A. Racismo no trabalho: o movimento sindical e o Estado. In: GUIMARÃES, A. S.; HUNTLEY, I. (orgs). **Tirando a máscara**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BRAGATO, F. F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

BRESSIANI, N. Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser. In: **Humanidades em diálogo**, vol. 1, nov. 2007.

BRESSIANI, N. Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. Caderno CRH, Salvador, v. 24, n. 62, maio/ago. 2011, p. 331-352.

BRESSIANI, N; SILVA, F.G. A teoria de justiça de Nancy Fraser: reflexão normativa e diagnósticos do capitalismo. In: WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho. (Org.). **Filosofia do Direito**: Teorias modernas e contemporâneas da justiça. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo**. São Paulo: Politeia, 2019.

BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, SP: n-1 edições, 2017.

CAVALLI-SFORZA, L. **Quem somos?** História da diversidade humana. São Paulo: Unesp, 2002.

DAVIS, A. **Uma autobiografia**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DESCARTES. R. **Discurso do método**; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma. 5. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, p. 100-122, 2007.

DU BOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FANON, F. Racismo e cultura. In: MANOEL, J; LANDI, G. (Orgs.). **Revolução africana**: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia literária, 2019.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo. Ed. Ática, Vol 1 e2, 1978.

FRASER, N; JAEGGI, R. **Capitalismo em debate**: uma conversa na Teoria Crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, N. Contradições entre capital e cuidado. Trad. José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. In: **Princípios**: revista de Filosofia (UFRN). v. 27. n. 53 (2020).

FRASER, N. **Justiça interrompida**: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”. São Paulo: Boitempo, 2022.

FRASER, N. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia literária, 2019.

FRASER, N. Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida de capitalismo. In: **Revista Direito & Práxis**. Rio de Janeiro, Vol. 06, N. 10, 2015, p. 704-728., São Paulo, 70: 101-138, 2007.

FRASER, N. Reconhecimento sem Ética? In: Lua Nova, São Paulo, 70:101-138, 2007.

FRASER, N. **Scales of justice**: reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press, 2010.

FRASER, N. Sobre Justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, 2014.

FRASER, N. HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. New York: verso book, 2003.

FREITAG, B; ROUANET, S. P. **Habermas**: sociologia. São Paulo: Ática, 1980.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GORENDER, J. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão popular, 2016.

HABERMAS, J. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos. São Paulo: UNESP, 2015.

HABERMAS, J. **Facticidade e validade**. São Paulo: UNESP, 2020.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: UNESP, 2014.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa I**. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1999.

HEGEL, F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UNB, 1999.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. In: Benjamin et al., **Textos escolhidos** [Os Pensadores]. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, M. **Teoria tradicional e Teoria Crítica**. In: Pensadores. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HUNT, E.K; Lautzenheuser. História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2013.

JAMES. C.L.R. A Revolução e o Negro em: **A Revolução e o Negro** – textos do trotskismo sobre a questão negra. Iskra, 2015.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros**: Toussaint Louverture e a revolução de São Domingos. São Paulo, Boitempo, 2010.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Edições 70, 2012.

KUHL, S. **The Nazi Connection**: Eugenics, American Racism, and German National Socialism. Oxford University Press, 1994.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
 LIGHTFOOT, C.M. **O poder negro em revolta**. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1969.

LIMA, D. Herança colonial: sociedade hierarquizada e transpassada pela violência. In: **Goethe Institut**. Acesso em 11 de dez. de 2022. Disponível em <
<https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/hrc/20793166.html>>

LIMA, F. J. G. Fraser vs. Honneth: redistribuição e reconhecimento – considerações sobre um modelo monista e dual de justiça. **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: Comunicações**. Jair Tauchen, Marco Antonio Scapini (Orgs.). Porto alegre: Editora Fi, 2015, p. 206-220.

LIMA, F. J. G. Para além do dilema redistribuição-reconhecimento: Nancy Fraser e a concepção bidimensional de justiça. **ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral**, Florianópolis, v. 15, n. 1, 2016, p. 126-141.

MARCUSE, H. Dear Angela, In. **Collected Papers**, vol. 3, p. 49, 1970.
 MARCUSE, H. Ecologia e crítica da sociedade moderna. Trad. Fernando Bee. Dossiê Herbert Marcuse. Parte 2. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 2, n. 1. 2, p. 190-203, junho de 2008.

MARINI. R. M. Dialéctica de la dependencia. 5. Ed. México: Era, 1981 [1972].

MARINI. R. M. Subdesarrollo y revolución em América Latina. **Investigación Económica**, México, v. 29, n. 113, p. 87-104, jan. 1969 [1967]

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. [4. Reimpr.]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MEIKSINS WOOD, E. **A origem do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MOURA, C. O racismo como arma ideológica de dominação. In: **Revista Princípios**, São Paulo, n. 34, 1994, p. 28-38

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacis moldentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 11 jul. 2023.

OLIVEIRA, D. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

PAULUZE, T. Mais de mil pessoas são resgatadas de trabalho análogo a escravidão. In: **G1**. Acesso em 13 de dez. de 2022. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/07/29/mais-de-1-mil-pessoas-sao-resgatadas-de-trabalho-analogo-a-escravidao-neste-ano-em-sp-foram-119-trabalhadores.ghtml>>

PIMENTEL, C. Mais de 70% das cidades não cumprem lei do ensino afro-brasileiro. In: **Portal Geledes**. Acesso em 13 de mai. de 2023. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/mais-de-70-das-cidades-nao-cumprem-lei-do-ensino-afro-brasileiro/>>

PINZANI, A. Teorias políticas tradicionais e teoria crítica. In: **Lua Nova**, São Paulo, 102: 57-91, 2017.

PENHA, D. Negros são 82% dos resgatados do trabalho escravo no Brasil. In; **Repórter Brasil**. Acesso em 13 de dez. de 2022. Disponível em <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/negros-sao-82-dos-resgatados-do-trabalho-escravo-no-brasil/>

POLANYI, K; ARENSBERG, C; PEARSON, H. (ed.). **Trade and market in early empires**. Chicago: Henry Regnery, 1957.

POLANYI, Karl. The Economy as instituted process. In: DALTON, George (ed.). **Primitive, archaic and modern economies**: essays of Karl Polanyi. Boston: Beacon Press, 1968.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**: colônia. 20. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú indígena, v. 13, n. 29.

RUY, J. C. Apresentação. em: MOURA, Clóvis. Particularidades do racismo brasileiro, Revista Princípios, São Paulo, n.32, p. 62-64, 1994 Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/tematica/revistas/principios/pdf/032.pdf>. Acesso em: 01 agosto 2019.

SANTOS JUNIOR, N. L. Políticas de reconhecimento em Nancy Fraser: questões de justiça ou boa vida. In: **Cadernos do PET Filosofia**, vol. 09, n. 18.

SOUSA FILHO, J.I.R. Para uma crítica política do capitalismo – a partir de Rahel Jaeggi. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 22; n. 4, dez. 2017.

SANTOS, M. **O espaço da cidadania e outras reflexões**. Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011.

SOUZA, A. R. M. **Da mão para boca**: vadios e vagabundos e o projeto de modernização. Disponível em <<http://revista.seune.edu.br/index.php/op/article/view/290>>. Acesso em: 27/12/2022.

SOUZA, J. Raça ou classe? Sobre a desigualdade brasileira. **Lua nova**, São Paulo, 65: 43-69, 2005.

