

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i34.5532>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



UMA OUTRA VISÃO SOBRE A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO E A OBSERVAÇÃO QUE MUDOU A HISTÓRIA

*Another view of the Master-slave Dialectic and the observation that
changed History*

Vladimir Miguel Rodrigues
Colégio ANGLO

Resumo: Este artigo tem como objetivos, primeiramente, realizar uma interpretação da dialética hegeliana, a do “senhor e do escravo” a partir de suas possíveis relações com a Revolução de Santo Domingo e, posteriormente, interpretar a observação que Marx fez da filosofia da História de Hegel, a de “repetição da História”, como uma possibilidade real, relacionando-a à História da escravidão brasileira.

Palavras-chave: Hegel; Marx; Revolução de Santo Domingo; bonapartismo; escravidão.

Abstract: This article aims, firstly, to carry out an interpretation of the Hegelian dialectic, that of “master and slave” based on its possible relations with the Revolution of Santo Domingo and, subsequently, to interpret the observation that Marx made on the philosophy of History of Hegel, that of “repetition of History”, as a real possibility, relating it to the History of Brazilian slavery.

Keywords: Hegel; Marx; Santo Domingo Revolution; bonapartism; slavery.

Hegel converteu seu método dialético em algo que ultrapassa a ideia comum de contradição, engendrando, a luta entre as duas consciências, a qual provoca a certeza de si e a conquista da independência e da liberdade. Dessa maneira, Hegel entende que a liberdade é adquirida a partir da superação da relação de dominação e escravidão, na qual o senhor, aquele que domina, é senhor porque deseja aquilo que o escravizado deseja e, vencendo-o, alcança sua liberdade; de maneira similar ocorre com o escravizado, o qual consegue sobreviver por ter o domínio do seu trabalho. Sendo assim, aceita-se o quanto a negação da negação tem como resultado a superação da contradição comum por meio da conservação ou aquilo que Hegel chama de supressão (*aufhebung*), a união entre os dois termos ou as duas consciências postas em questão. Percebe-se, por fim, que a união é o desejo de garantir a própria existência face ao outro. Tal processo força a consciência que domina (senhor) e também a consciência que é dominada (escravizada) a experimentar aquilo que não são a princípio.

É sabido que Aristóteles (1998) defende o conceito de escravidão natural, o qual está relacionado aos princípios de desigualdades entre os indivíduos e à definição de inferioridade e superioridade (entre o senhor e o escravizado), e que será a inspiração para posições escravistas durante séculos. Entretanto, por meio do sistema hegeliano, será superada a justificativa da escravidão natural, pelo simples fato de o escravizado possuir um caráter dialético: as consequências dialéticas do reconhecimento, a aquisição da consciência do escravizado.

Deixando as possíveis interpretações simbólicas de lado, Hegel, ao longo de sua trajetória filosófica, possui análises controversas sobre a questão da escravização e dos africanos. Ele teceu vários comentários importantes sobre a escravidão real, do seu tempo, o da colonização, negando-a veementemente, de maneira oposta a filósofos de seu contexto, principalmente na geração iluminista. Por exemplo, em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, ele defendeu que a situação do escravizado não possui um alicerce ético-político, tornando-se inaceitável: “O escravo não pode ter deveres; só o homem livre pode tê-los. Se todos os direitos estiverem por um lado e todos os deveres por outro, a totalidade se dissolveria, pois, a identidade é o único fundamento que temos que manter firme” (HEGEL, 1988, p. 235). É evidente a inexistência de um fundamento ético-político na escravidão, porque o indivíduo, independentemente de sua origem e descendência, precisa possuir o dever e o direito. Ora, é mais do que óbvio que o escravizado, como bem sabemos da experiência na América, em geral, somente possuía deveres; logo, o pensamento de Hegel uma crítica à política grega, a qual não concedia direitos aos escravizados. Ainda há uma crítica à ideia de escravidão natural, pois todos os indivíduos possuem a liberdade, a qual é adquirida por meio de sua autoconsciência. Hegel (1988, p. 32) afirma que sem a posse da liberdade, o indivíduo:

não conhece a sua essência, a sua infinidade, a liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa. Esta consciência de si se apreende como essência através do pensamento e com ele se desprende do contingente e não verdadeiro constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade.

A partir deste excerto há uma outra crítica à escravidão, desta vez baseada em uma posição jurídica de indivíduo. Hegel (1988, p. 57) diz: “seja uma pessoa e respeite aos demais como pessoa”. Só há escravidão quando os indivíduos, sem consciência de si, não se verificam como iguais, estabelecendo uma vida baseada na força e na hierarquização social do senhor sobre o escravo. A aceitação de que o ser humano é em essência livre, a escravidão jamais pode ser defendida, como Hegel (1983, p. 55) deixou explícito:

Mesmo que tenha nascido escravo [Sklave], que tenha sido alimentado e criado por um senhor, que meus pais e antepassados tenham sido todos escravos, ainda assim sou livre no momento em que o quiser ser, em que me torno consciente de minha liberdade. Pois a personalidade e a liberdade da minha vontade são partes essenciais de mim, da minha personalidade.

Pelo que foi visto na Filosofia da História de Hegel, a ideia de liberdade é algo teleológico e universal, espalhando-se pela humanidade, tornando os escravizados livres da dominação de seus senhores, apesar de ser sabido que Hegel (2007, p. 189) ter tido pontos de vistas eurocêtricos ao considerar que: “os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só um homem é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade”.

Dessa maneira, o que se indaga perante a condição de escravidão é: de que maneira o cativo pode superar a sua condição, destruindo a dominação do senhor? A resposta de Hegel está na relação íntima que o escravizado tem com o trabalho, relação que é também de formação e transformação, tornando o escravizado possuidor de uma consciência autônoma e independente. Para Hegel (2007, p. 194-195): “servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí-natural; e trabalhando, o elimina [...]; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”.

Köjève, em *Introdução à leitura de Hegel*, interpretou esta passagem definindo o escravizado como uma espécie de consciência servil, a qual alcança a consciência autônoma depois de acabar com sua escravidão, tornando-se plenamente laborioso e motor do progresso humano. Dessa maneira, ele entende que “a História é a História do

escravo trabalhador” (2002, p. 28). É, então, a história de um sujeito que, ao conquistar o controle da natureza porque trabalha, logo readquire sua liberdade. Conclui-se que, dessa maneira, o conceito hegeliano de escravo ultrapassa o aristotélico porque, a partir da dialética do desejo de outra consciência e do próprio trabalho, o sujeito não pode mais ser escravo por natureza.

Se a dialética do senhor e do escravo é uma dialética de reconhecimento, Hegel demonstra, na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, seção A, que a empresa escravista é dramática, muito para o escravizado, mas também para o próprio senhor porque ocorrem os movimentos da consciência que os fazem reconhecer como ser-para-si e na dependência do ser e do trabalho do outro. A consciência do senhor precisa do trabalho realizado pelo escravizado, logo, é dependente dele. Por sua vez, o escravizado, o único que trabalha, tornar-se-á senhor por adquirir a emancipação com o próprio trabalho. Qual senhor faria o trabalho desempenhado pelo escravizado? Dessa maneira, o escravizado torna-se consciente “de ser ele mesmo em si e para si”, algo que é, em princípio, análogo à situação do senhor. Esse contexto é revelador de duas figuras da consciência: a primeira é plenamente independente, a do senhor (ser para si), e a outra é a consciência dependente, a do escravizado (ser para o outro). Apesar de ambos possuírem a possibilidade de tornarem-se consciências independentes e dependentes umas das outras, há diferenças evidentes entre elas: a do senhor é essencial para o escravizado, o qual depende dela para agir, pois trabalha pelas ordens do senhor, sua independência ocorre porque é o único que trabalha, logo ele controla o objeto extraído da natureza. Por outro lado, o senhor domina a consciência do escravizado, o qual é um sujeito negativo, pois não tem controle sobre si. Afirma Hegel (2007, p. 190):

O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. [...] o escravo, enquanto autoconsciência em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha.

Buck-Morss (2017, p. 84) concorda com essa relação de dependência entre senhor e escravizado. Para ela, Hegel compreende a posição do senhor em termos políticos e econômicos. Comentando a seguinte passagem de *System der Sittlichkeit* (1803): “O senhor possui geralmente uma superabundância de necessidades físicas, enquanto o outro (o escravo) delas carece”, concluiu:

À primeira vista, a situação do senhor é “independente para a qual o ser-para-si é a essência”; enquanto, por outro lado, “o outro”, a posição do escravo, é caracterizado pela carência de reconhecimento alheio. É visto como “uma coisa”; “coisidade” é a essência da consciência escrava — como | havia sido a essência de sua situação jurídica sob o *Code Noir*. Contudo, à medida que a dialética se desenvolve, a dominação aparente do senhor se reverte, com sua consciência de que é, na verdade, totalmente dependente do escravo. Basta coletivizar a figura do senhor para ver a pertinência descritiva da análise de Hegel: a classe de proprietários de escravos depende totalmente da instituição da escravatura para prover a “superabundância” que constitui sua riqueza. Essa classe é, portanto, incapaz de ser o agente do progresso histórico sem aniquilar sua própria existência. Mas então os escravos (novamente coletivizando a figura) alcançam autoconsciência ao demonstrar que não são coisas nem objetos, mas sujeitos que transformam a natureza material.

Tradicionalmente, costuma-se relacionar a dialética hegeliana do “senhor e do escravo” ao contexto liberal da Revolução Francesa, na qual a condição de escravidão seria a dos franceses, subjugados pelo Absolutismo opressor, de cobranças indiscriminadas de tributos sobre uma burguesia em expansão, limitando as liberdades individuais. Naquele contexto de século XVIII, de maneira geral, os males que houvessem nas sociedades eram relacionados, metaforicamente, à ideia da escravidão: não somente

entre os franceses, mas de maneira ainda mais evidente, na emancipação dos Estados Unidos, na qual os revolucionários brancos, inspirados em Locke, invocavam essa filosofia para lutar contra a escravidão tributária que viviam, como é exposto em Davis (1966, p. 273):

Os americanos realmente acreditavam que homens tributados sem consentimento eram literalmente escravos, uma vez que teriam perdido o poder de resistir à opressão, e que essa incapacidade de se defender invariavelmente conduz à tirania". Ao evocar as liberdades da teoria dos direitos naturais, os colonos americanos, enquanto senhores de escravos, eram levados a uma "monstruosa incoerência.

Entretanto, foram poucos os filósofos que refletiram que essa realidade de escravidão não era apenas uma metáfora, e deveria ser relacionada à situação de milhões de escravizados que criavam a riqueza na Europa, algo que gera um vergonhoso sentimento aos protagonistas do pensamento europeu iluminista, como relata, de maneira precisa, Buck-Morss (2017, P.33):

Seria de se esperar, obviamente, que qualquer pensador racional e "esclarecido" pudesse percebê-la. Contudo, não foi o que aconteceu. A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras.

As contradições do contexto eram tamanhas que o próprio hino francês, a famosa "Marselhesa" de 1789 denunciava *l'antique esclavage* (a antiga escravidão), referindo-se às formas de dominação, arcaicas, típicas do Antigo Regime francês, especialmente contra uma burguesia que enriquecia graças ao trabalho de escravizados no Haiti.

Essa narrativa de metaforizar a escravidão como as mazelas de um povo, especialmente branco europeu, descartando a realidade dos africanos humilhados na América, cristalizou-se ao longo do tempo, entendendo que a dialética hegeliana era muito mais simbólica, alegórica, do que algo real. Mas, de onde Hegel teria de fato criado a nomenclatura "senhor e escravo"? E se ela for algo de fato concreto, inspirado em algum movimento revolucionário que não tenha sido o europeu, tornando real, materialista, a ideia da universalidade do espírito absoluto?

Levaremos em consideração o estudo de Buck-Morss, *Hegel e o Haiti*, que sugere que essa tese não seria algo somente simbólico, representando de fato algo muito maior. A dialética hegeliana, ferramenta que oferece a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez em *A fenomenologia do espírito*, redigida em Jena entre 1805 e 1806, primeiro aniversário de existência da nação haitiana, e publicada em 1807, data da abolição do tráfico de escravizados entre os britânicos, poderia ser facilmente ligada ao movimento revolucionário liderado pelos negros haitianos. É importante ressaltar que no primeiro do dia do ano de 1804, uma das grandes referências do movimento revolucionário haitiano, o militar Jean-Jacques Dessalines, nascido como escravizado, concluiu a independência em relação aos franceses, decretando não só o fim do colonialismo, como também o da escravidão. Utilizando o lema e a bandeira "Liberdade ou Morte" (redigidas na bandeira vermelha e azul, a qual excluiu a faixa branca da simbologia tricolor francesa), Dessalines e suas tropas derrotaram os franceses, expulsaram a população branca do comando do novo país, decretando em 1805 uma nação livre, com uma Constituição de cidadãos "negros", um "império" inspirado no próprio Napoleão, derrotado pelos afrodescendentes, os quais utilizaram o antigo nome nativo da ilha, de origem aruaque, Haiti (JAMES, 2010). Todos esses eventos, realizando-se na total liberdade dos escravizados e da própria colônia, não

conheciam precedentes históricos, afinal nenhuma outra sociedade escravista colonial havia conseguido derrubar sua classe de senhores, efetivamente. Isso teria passado ao largo de um leitor contumaz e atento como Hegel, o qual foi um observador das rupturas da Modernidade? Talvez o seu silêncio acompanhasse o procedimento típico de muitos intelectuais de seu tempo, os quais, sob suspeita política, calavam-se em tempos revolucionários.

Está mais do que evidente que Hegel não menciona em sua tese a Revolução Francesa, normalmente ligada às teses do senhorio e os cativos. Da mesma forma, não há qualquer citação à Revolução Haitiana. E sabemos que Hegel, como a maior parte dos homens de seu tempo, tinha posições preconceituosas acerca da História africana. Dissertando sobre a “África propriamente dita” Hegel (1987, p. 74-75) afirmou:

Tão longe quanto a história registra, conservou-se fechada, sem laços com o resto do mundo; é a terra do ouro, debruçada sobre si mesma, terra da infância que além do surgimento da história consciente, está envolvida na cor negra da noite...[...] O que caracteriza os negros, é precisamente o fato de que sua consciência não tenha ainda chegado à intuição de nenhuma objetividade firme, como por exemplo Deus, a Lei, onde o homem se sustentasse na sua vontade, possibilitando assim a intuição do seu ser... Como já dito, o negro representa o homem natural, em toda sua selvageria e sua petulância; é preciso fazer abstração de qualquer respeito e qualquer moralidade, do que se chama sentimento, se se deseja de fato conhecê-lo; não se pode encontrar nada nesse caráter que possa lembrar o homem.

Mas, e se, anteriormente a explicitar essas posições, as quais foram posteriores à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tivesse flertado com a Revolução Haitiana para criar suas teses dialéticas? Apenas um estudioso do tema, Pierre Franklin Tavares, realizou de fato a conexão entre Hegel e o Haiti, argumentando que o filósofo tinha o costume de ler o abade abolicionista francês Grégoire (apud BUCK-MORSS 2017, p.76).

Para Buck-Morss (2017, p.78), perante o contexto em que Hegel vivia – de contato íntimo com periódicos que espalhavam as notícias provenientes da América – sobram duas possibilidades de leitura:

Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos cegos da liberdade na Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade impressa debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã), ou Hegel sabia – dos escravos reais que foram vitoriosos em sua revolta contra seus senhores reais - e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no âmbito de seu contexto contemporâneo.

Vejamos que até os adversários mais próximos de Hegel enfatizavam a importância da Revolução Haitiana, como um “evento marcante”, “digno de contemplação filosófica”, lembrado por Marcus Rainsford, o qual relatou em 1805 que a causa da Revolução Haitiana era o “espírito de liberdade”, em certa conformidade com os conceitos hegelianos (BUCK-MORSS, 2017, p. 80). Esse “espírito”, se universal, deveria ser uma empresa contagiosa, indo além das fronteiras europeias, brancas, burguesas, atravessando o Atlântico, proporcionando uma consciência entre os escravizados negros da América, os quais superariam sua condição e, conseqüentemente, seus senhores. Logo, como manda o itinerário hegeliano, o espírito tornar-se-ia algo verdadeiramente universal dentro do processo histórico mundial.

Em *A fenomenologia do espírito*, Hegel enfatiza que a liberdade não pode ser imposta aos escravizados de cima para baixo. Logo, seria necessário um movimento libertador, genuíno, deles próprios por meio de uma

luta de vida e morte: Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; [...] O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido

como pessoa [a agenda dos abolicionistas!]; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 2007, p. 128-129).

Essa luta brutal levaria, em uma última instância, a destruição da empresa escravista, algo que ocorreu, de fato, no Haiti com a Revolução. Apesar de todo esse conhecido repertório, Buck-Morss (2017, p. 95) está certa de que a originalidade da tese hegeliana está na inspiração tomada da Revolução de Santo Domingo para a constituição da dialética do senhor e do escravo:

Sem dúvida alguma, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*. A revolução real e vitoriosa dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. Se o editor de Minerva, Archenholz, relatando a história à medida que acontecia, não chegou a sugerir isso ele mesmo nas páginas de seu periódico, Hegel, leitor deles de longa data, foi capaz de ter essa visão. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional — liberdade - se tornou real. Esse é o ponto crucial para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo.

De acordo com essa perspectiva, percebe-se que a Revolução de Santo Domingo passa a ser um fato histórico decisivo e transformador quando o evento é protagonizado por aqueles que eram escravizados, os quais se levantam contra os seus senhores, indo contra os interesses do próprio Estado, principalmente quando se tornam evidentes as contradições da burguesia, a qual realizou a Revolução na Europa e na América utilizando a da escravidão para manter os seus interesses, com destaque para o trabalho compulsório dos africanos para a produção e comercialização do “ouro branco” do século XVIII, o valioso açúcar, como enfatiza Buck-Morss (2017, p. 49):

A produção de açúcar levou igualmente a uma demanda aparentemente infinita por escravos, cujo número em Saint-Domingue aumentou dez vezes ao longo do século XVIII, para mais de 500 mil seres humanos. Na França, mais de 20% da burguesia dependia de atividades comerciais ligadas à exploração de mão de obra escrava. Era em meio a essa transformação que escreviam os pensadores do iluminismo francês. Enquanto idealizavam populações coloniais com mitos do bom selvagem (os “índios” do “Novo Mundo”), o sangue vital da economia escravista não lhes importava. A despeito de existirem movimentos abolicionistas na época e associações — como a francesa *Amis des Noirs* [amigos dos negros] — que denunciavam os excessos da escravidão, uma defesa da liberdade com base na igualdade racial era algo genuinamente raro.

Se essa inversão não ocorre – a do escravizado tornar-se livre, senhor de si mesmo - os ideais revolucionários de liberdade, igualdade e fraternidade e a própria dialética de Hegel jamais atingiriam a proposta universalizante. Portanto, o movimento revolucionário converte-se em uma reversão de todo o despotismo por meio do conjunto de ideias que aquele que subjuga constrói sem ao menos conhecer e realizar. Indo além, a reversão também pode ser vista como a repercussão dos movimentos revolucionários de igualdade provenientes de outros locais, não só a própria França, mas também na América, como no caso dos Estados Unidos e sua Declaração de Independência de 1776, ambos movimentos de maneira geral de liberdade burguesa, os quais se restringiram à elite branca. Dessa maneira, torna-se expressamente plausível acreditar que o “Espírito Absoluto”, aquele que caminha em direção à liberdade, se objetiva realmente afirmar-se como tal, jamais pode ser algo circunscrito à realidade europeia. A sua máxima só pode

ser verdadeira se ultrapassar os muros, criados pelos próprios filósofos, inclusive Hegel e suas visões preconceituosas, descolando-se das visões eurocêtricas, atingindo a totalidade do mundo, proporcionando a liberdade dos povos, onde quer que eles estejam. E neste caso, é exemplar, clarividente, que o Haiti se torna a máxima da transcendência do escravizado, em um movimento dialético, tornando-se livre, mediante a realidade do seu trabalho e a sua autoconsciência da emancipação, transformando o seu mundo e, coletivamente, o dos haitianos.

Safatle (apud Buck-Morss, 2017, s/n) reverbera tal possibilidade:

Assim, o que Hegel nos mostra é que a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes, como as relações através da propriedade, como as relações a si através da individualidade de um conceito de pessoa incapaz de compreender a força dialética de suas implicações relacionais. O que a autolibertação do escravo produz é o desabamento de um mundo e a reconstituição dos modos gerais de existência e de sua gramática.

Portanto, baseado na dialética de Hegel e seu pensamento acerca da História, conclui-se que durante o longo período de escravidão na América, os escravizados foram - por meio de toda a produção da riqueza material americana e da inerente violência proveniente dos senhores - adquirindo consciência de sua importância dentro do processo histórico, identificando, dialeticamente, a sua liberdade potencial, a qual foi adquirida por meio de muita resistência, como no caso do Haiti e sua Revolução, ou então nos Estados Unidos, pela Guerra de Secessão e posteriormente na luta pelos direitos civis, e por fim, no Brasil em Palmares, na jihad dos malês, na Guerra do Paraguai e o engajamento no movimento abolicionista. Não foi um curso rápido, muito pelo contrário. Longo, cheio de retrocessos, o “Espírito Absoluto” foi fazendo curvas, longos e perigosos caminhos até chegar à América, alcançando os africanos. O próprio Hegel pensava dessa forma, como percebe-se na passagem em uma das conferências proferidas em seu primeiro ano em Berlim (1818-1819): “A escravidão é, em si e por si, injusta, pois a essência humana é liberdade. Mas para chegar à liberdade o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto do que sua abrupta anulação” (Hegel, 1991, p. 94). A História está aí para nos dar evidências de que o processo foi muito mais demorado para os africanos e seus descendentes no período da Diáspora Africana (XVI-XIX), pela própria subjugação exercida por uma elite branca.

A visão de Hegel sobre a escravidão e os africanos é criticada por Buck-Morss (2017, p. 110), a qual comenta:

Essa postura não era, no entanto, a mais surpreendente em suas conferências. Pelo contrário, era o brutal esmero com que eximia toda a África subsaariana, essa “terra de crianças”, de “barbárie e selvageria”, de qualquer relevância para a história mundial, devido ao que ele considerava serem as deficiências do “espírito” africano.

Apesar de caminhar homeopaticamente em direção à África e aos afro-americanos, o Espírito Absoluto de Hegel deve alcançar, de fato, o seu caráter universal, proporcionando a liberdade para todos, independentemente da cor e classe. Teoricamente, foi o que aconteceu. Entretanto, veremos que, no caso brasileiro, a aquisição da liberdade formal não foi acompanhada de uma emancipação real, perante o modelo limitado, burguês, de abolição, algo que, aliás, pegaremos de empréstimo de uma outra leitura fundamental que caberá a Marx realizar da filosofia de Hegel. Isso posto, veremos que a libertação dos escravizados, uma conclusão do processo dialético, abrirá uma outra porta ao encadeamento hegeliano. Se a dialética hegeliana é um processo que se constrói *ad infinitum*, ainda caberá à população negra e livre do Brasil uma árdua luta pela efetivação de sua liberdade no que concerne às questões sociais e econômicas. Ao

longo do século XX, por meio do trabalho, construindo a riqueza do Brasil e da identificação da existência da desigualdade perante os donos dos meios de produção, adquirirá a consciência de que passa por uma exploração, de continuidade histórica, ocupando, em grande parte, as posições subalternas da sociedade brasileira. Novamente, será uma longa e tortuosa estrada, cujo pavimento será entorpecido por narrativas que dificultarão o seu reconhecimento na sociedade devido aos retrocessos sociais criados pelos brancos na tentativa de impedir a ascensão dos ex-escravos, como veremos na negação das diferenças raciais e, sobretudo, no discurso oficial do Estado brasileiro, o qual será baseado na ideologia da democracia racial a partir da década de 1930. Na análise marxista, será vista pela ótica da alienação.

Entre o literal e o irônico: a História de fato se repete?

Além da inversão dialética, do idealismo ao materialismo, Marx também realizou um outro importante apontamento à filosofia da História de Hegel. Além de verificar a presença da figura do herói, grande responsável progresso da História e da Liberdade, Hegel também afirmou (1998, p. 59) que “todos os grandes personagens da história mundial são encenados duas vezes”, como em uma repetição. Marx (2011, p. 25) disse, acrescentando ao pensamento de Hegel: “Em alguma passagem de sua obra, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”. E continua Marx (2011, p. 25): “Caussidière como Danton, Louis Blanc como Robespierre, a Montanha de 1848-51 como a Montanha de 1793-95, o sobrinho como o tio”. E vai além (2011, p 25-26):

A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. Assim, Lutero se disfarçou de apóstolo Paulo, a revolução de 1789-1814 se travestiu ora de República romana, ora de cesarismo romano e a revolução de 1848 não descobriu nada melhor para fazer do que parodiar, de um lado, o ano de 1789 e, de outro, a tradição revolucionária de 1793-95.

Embora existam indícios de uma estilística irônica de Marx ao tratar a História como repetição, é um tanto quanto razoável afirmar que a História do Brasil é uma eterna repetição devido à ausência de rupturas, constituindo-se num verdadeiro passado que não passa. A tradição marxista brasileira, aliás, realizou ampla análise sobre essa hipótese no século XX. Clóvis Moura, Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré, Carlos Nelson Coutinho, Raymundo Faoro (este, de análise weberiana), Antonio Carlos Mazzeo, Florestan Fernandes, cada qual com sua especificidade, foi entendendo a História nacional sem a presença de rupturas, isto é, não possuindo revoluções que pudessem mudar as estruturas cristalizadas desde a época da colonização: a chamada “via prussiana” que Lênin (1977) destacou e que foi incorporada nessa tradição marxiana brasileira, a qual ressalta que as transformações ocorridas no Brasil foram sempre feitas “pelo alto” (COUTINHO, 1979), através da conciliação de interesses dos grupos das classes dominantes, conservando estruturas arcaicas como o latifúndio e a dependência externa (MAZZEO, 2015); o “liberalismo escravista” sugerido por Moura (1994) ao interpretar a obra de Caio Prado Jr. Ou ainda, por meio da análise de Gramsci (2006) sobre o período de unificação italiana, o que ocorreu no Brasil foi uma “revolução-passiva”, isto é, sem a presença popular (jacobinismo), como ocorrido no *Risorgimento*, e, posteriormente, um crescimento dissimulado das classes sociais, as quais tiveram obstáculos de progredir de fato, levando Gramsci (2006) a formular a expressão

“revolução-restauração”. Essas análises históricas precisam ser entendidas a partir de nossa “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975), isto é, de nossa suposta modernização feita a partir da independência.

Dessa maneira, baseado nesses autores e mesmo sabendo que Marx foi, provavelmente, irônico, utilizando da ideia de repetição como tragédia e farsa, para criticar a pobreza intelectual e histórica das ações de Luís Bonaparte, defendendo, a partir de Marx e Engels e todo o fausto marxiano desenvolvido até aqui, que a longa duração da escravidão, uma violência sem precedentes na História nacional, não foi totalmente superada na sociedade livre, configurando uma repetição histórica, afinal, como visto na análise de Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, o Estado e a lei servem para o interesse do capital e da classe dominante, não representando uma superação das desigualdades. Desse modo, a burguesia constrói alianças políticas para tomar o Estado para si, construindo uma verdadeira autocracia que reprime os movimentos operários e o desenvolvimento da democracia, levando ao advento do bonapartismo (MAZZEO, 2015), o qual vai praticar uma necropolítica (MBEMBE, 2018b).

A “via prussiana” como modelo brasileiro

Pela forma como foi feita a independência do Brasil, nesta primeira possibilidade de ruptura com a ordem vigente, ou seja, deixar de ser colônia para se constituir em um Estado, a leitura de Lênin (1977) sobre as vias de desenvolvimento do capitalismo e da burguesia é imprescindível para o entendimento do que nos tornamos, ou melhor, do que nos mantivemos. É uma leitura, aliás, fundamental para a defesa desta tese, de “repetição” da História.

Por meio da análise leniniana-marxista e de seus intérpretes, como Mazzeo (2015), Moura (1994) e Coutinho (1979), a formação social capitalista e suas particularidades históricas determinam “o real caráter que a revolução burguesa assumirá” (MAZZEO, 2015, p. 95). Na “via clássica” de desenvolvimento burguês – Inglaterra (1640) e França (1789) – a burguesia chegou ao poder político após um confronto com a nobreza feudal. No caso inglês, a nobreza foi, progressivamente, aburguesando-se em direção ao processo de acumulação capitalista, construindo, conseqüentemente, o Estado para essa finalidade; já no caso francês, mais de um século depois, a burguesia, movida pelos ideais iluministas radicais para o contexto, e já em um capitalismo em seu desenvolvimento industrial, tomará de assalto o poder para si (MAZZEO, 2015). Desse modo, nos processos inglês e francês, apesar de algumas diferenças, ocorreram a destruição do modo de vida material feudal e a participação, seja no momento da guerra civil inglesa (1640) ou na revolução francesa (1789), de parcelas populares – campesinato e operários. Esse caminho esteve longe de ocorrer no Brasil.

Por aqui, tivemos o modelo “prussiano” de desenvolvimento burguês (LENIN, 1977). De maneira contrária à via clássica, a burguesia prussiana, que formará a Alemanha no início da década de 1870, negou-se à ruptura revolucionária com o sistema feudal (MAZZEO, 2015). Pela “via prussiana”, o proprietário da fazenda feudal vai, de maneira lenta, se transformando em latifúndio burguês (*junker*), mantendo os camponeses por mais um longo período de exploração (LENIN, 1977). A “via prussiana”, então, consiste em uma morosa passagem do feudalismo para o capitalismo, sem qualquer presença de ruptura revolucionária (MAZZEO, 2015). Ao invés da revolução burguesa que a Europa assistiu nos modelos inglês e francês, assiste-se à “reforma modernizadora”, pela qual os *junkers* (nobres) tomam o aparelho estatal recém-criado, que se torna um poderoso instrumento de coordenação do processo modernizante (MAZZEO, 2015). Nas palavras de Mazzeo (2015, p. 97):

O novo paga um grande e pesado tributo ao velho, que se materializa no pacto conciliador que a burguesia fixa com a nobreza terratenente. A necessidade de unificação do país e a fragilidade de sua burguesia industrial impediram-na de

romper revolucionariamente com a arcaica burocracia feudal sem desencadear um grande processo revolucionário.

Dessa maneira, torna-se essencial um controle centralizado do aparelho estatal, que nas palavras de Mazzeo (2015, p. 98): “um Estado autocrático, conduzido por uma ideologia que expresse a conciliação de classes e a manipulação das massas”. Sem revolução burguesa, mas com “pacto conciliatório”, as massas populares são afastadas do poder, inclusive com o uso de extrema repressão pelos órgãos repressivos, “o aspecto de progresso restringe-se ao avanço das forças produtivas e subsume-se à sua forma política reacionária”. O Estado e o Direito burgueses, como instrumento de dominação dessa elite, serão, conseqüentemente, utilizados para o seu próprio interesse. Nada mais evidente do que aconteceu no Brasil; o preço de uma independência realizada pela elite, a qual alijou os outros segmentos populacionais de qualquer possibilidade de experiência democrática, resultou na construção de um país que foi postergando a resolução de seus antigos problemas, como a escravidão, algo que deixou marcas indeléveis em toda a sociedade brasileira até os dias atuais e se constituiu como a mola propulsora de nosso capitalismo. Essa posição converge com a análise de Coutinho (1979, p. 41):

Como já foi assinalado várias vezes, as transformações políticas e a modernização econômico-social no Brasil foram sempre efetuadas no quadro de uma “via prussiana”, ou seja, através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas “de cima para baixo” com a conservação essencial das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional; essas transformações “pelo alto” tiveram como causa e efeito principais a permanente tentativa de marginalizar as massas populares não só da vida social em geral, mas sobretudo do processo de formação das grandes decisões políticas nacionais. Os exemplos são inúmeros: quem proclamou nossa Independência política foi um príncipe português, numa típica manobra pelo alto”; a classe dominante do Império foi a mesma da época colonial.

Portanto, os processos “modernizantes” que ocorreram no Brasil serviram, somente, aos interesses das classes dominantes (MOURA, 1994).

Conclusão: As limitações da independência e o Império do Racismo

O processo de Independência do Brasil está diretamente associado às mudanças pelas quais o continente europeu passava desde o final do século XVIII, com destaque para a Revolução Industrial que alterou decisivamente o processo produtivo e as relações econômicas, e a Revolução Francesa, que pôs fim ao Absolutismo político.

Novos conceitos, inspirados no liberalismo, emergiram, e a palavra de ordem, principalmente para a tríade economia-política-tecnologia era “progresso”, manifestado por meio da expansão dos ideais burgueses. O próprio Marx, por meio de seu materialismo dialético, expressou, com maior vigor literário, o significado desse “progresso”, no artigo que escreveu para o *The People's Paper*, em 1856:

Nos dias de hoje, tudo parece grávido do seu contrário. As máquinas, dotadas do maravilhoso poder de abreviar e tornar mais fecundo o trabalho humano, em vez disso o levam à inanição e ao excesso. As fontes de riqueza que aparecem como novidades, por algum estranho e fatídico encantamento, são transformadas em fontes de privação. Os triunfos da arte parecem ser comprados com a perda de caráter. No mesmo ritmo em que a humanidade domina a natureza, o homem parece tornar-se escravo de outros homens ou de sua própria infâmia. Mesmo a luz pura da ciência parece incapaz de brilhar a não ser contra o pano de fundo escuro da ignorância. Todas as nossas invenções e o nosso progresso parecem dotar as forças materiais de vida intelectual e embrutecer a vida humana, tornando-a uma força material. Este antagonismo entre, de um lado, a indústria e

a ciência modernas, de outro, a miséria e a dissolução; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato, palpável, avassalador e incontestável (apud EAGLETON, 2003, p. 43).

A partir dessa perspectiva dialética marxista, podemos perceber o impacto da ideologia do liberalismo político e econômico no processo histórico do Brasil que vislumbrava a independência. E por meio da contribuição de Lênin (1977), identifica-se que, neste teórico momento de primeira ruptura em nossa História, a “via prussiana” ganhará corpo.

Desde 1808 quando o Rio de Janeiro se tornou a sede do Império português com a vinda da Família Real para o Brasil, fugindo do domínio napoleônico, a cidade começava a ganhar ideias cosmopolitas, profundamente influenciada pelos ventos europeus, que ditariam um controverso desenvolvimento na nova sede do Império português. Entretanto, falseada pela escravidão, a ideologia liberal que por aqui se disseminava pelo discurso e pelas aparências, desmoronava, desmentindo qualquer tratativa do liberalismo. Schwarz (2014, p. 47) teve como poucos a percepção da sociedade brasileira que se formava neste contexto e que se perpetuaria *ad infinitum*, criando, em seus dizeres uma comédia ideológica: “toda ciência tem princípios, de que deriva seu sistema. Um dos princípios da economia política é o trabalho livre. Ora, no Brasil domina o fato ‘impolítico e abominável’ da escravidão”. “Comédia ideológica” é um termo pertinente, pelo viés marxista, para qualificar a ideologia liberal no Brasil. Essa posição converge com a defesa de Moura (1994, p. 46) e sua leitura das ideias de Prado Júnior (2000) na definição do Brasil do “liberalismo escravista”.

A elite liberal, composta por brasileiros e portugueses, latifundiários, grandes comerciantes e escravistas, via em D. Pedro a possibilidade de manter as liberdades adquiridas com a abertura realizada por D. João VI, o qual voltou para Portugal em 1821 devido à Revolução Liberal do Porto, cujo programa “liberal” defendia a recolonização do Brasil. Ao decidir romper com as cortes e se juntar ao Partido Brasileiro, D. Pedro iniciava as guerras de independência contra seus compatriotas, realizando um verdadeiro “pacto conciliatório” com uma transformação “pelo alto” (COUTINHO, 1979), sem rupturas significativas na estrutura material. As “guerras de independência” contaram com participação significativa de negros escravizados que almejavam garantir a sua alforria no processo, como conta Moura (1994, p. 74): “Quanto à adesão dos escravos ao movimento para conquistar a sua alforria, os fatos e documentos demonstram que foi relativamente grande. Escravos formaram massa compacta ao lado do exército libertador, tendo destacado papel militar”.

Declarada formalmente a independência, o Brasil iniciava as discussões no Parlamento sobre a confecção de uma Constituição. E mesmo com a participação significativa dos escravizados, sua liberdade foi extirpada da Carta que nascia em uma bela demonstração de nossa “modernização sem mudança” (MOURA, 1994).

A Constituição outorgada por D. Pedro I confirmou o caráter elitista da independência nacional e ainda manteve laços com Portugal: a peculiaridade do Brasil na América Latina: manter a unidade territorial e ser durante o século XIX uma das únicas monarquias da América, controlada diretamente pelo imperador por meio do seu poder de uso exclusivo, o Poder Moderador, em uma evidência de nosso caráter bonapartista e “prussiano” (LENIN, 1977). Fundamental destacar a adaptação feita nesta tese ao conceito de Mazzeo (2015) acerca do bonapartismo desenvolvido no Brasil. Para o autor (p. 113) no Brasil desenvolveu-se um

bonapartismo-colonial, como aspecto do fundamento autocrático dominante, engendrado ontologicamente pela formação histórico-particular do Brasil. [...] aparece, desse modo, como o elemento da consolidação política de uma burguesia débil e subordinada aos polos centrais do capitalismo, para 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.

Levei em consideração, a partir de Moura (2019) que ao “bonapartismo-colonial” deve ser acrescido o termo “racial” pelo caráter de discriminação sistemática sofrida pela parcela negra da população, a qual foi alijada da participação política no Estado que, inclusive, atuou, em nossa história, direta e indiretamente para a sua manutenção na base da pirâmide social, constituindo o capitalismo brasileiro como um “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000). Afirma Moura (2019, p. 45), a partir da influência do historiador Antônio Torres Montenegro, sobre a formação do Estado brasileiro:

Esse tipo de estrutura do Estado (despótico na sua essência) altamente centralizado e tendo como espinha dorsal e suporte permanente dois segmentos vitalícios (o Conselho de Estado e o Senado) foi montado prioritariamente para reprimir a luta entre os escravos e a classe senhorial. Não foi por acaso, por isso mesmo, que o Brasil tornou-se o último país do mundo a abolir a escravidão.

Esse Estado que está surgindo, muito influenciado pelas características do seu pai, o português, tomou para si as rédeas da vida e da morte, dando sequência à “necropolítica” (MBEMBE, 2018b) que por aqui já vitimava milhares de africanos nos negreiros ou nas senzalas. “Bonapartismo-colonial-racial” e “necropolítica” são duas faces de uma mesma moeda do Estado brasileiro que esteve a serviço das classes dominantes, brancas, e dificultou a vida dos povos originários e dos africanos e seus descendentes, os quais continuaram lutando pela sobrevivência e liberdade ao longo do século XIX.

Além de todas as suas características centralizadoras, que afastaram qualquer possibilidade de federalismo, somada às visões demofóbicas, influenciada pelos latifundiários, a Carta consolidou todo o poder de uma casta brasileira por meio do voto censitário como forma de participação política.¹Torna-se, explícito, por exemplo, o papel do Estado brasileiro que está surgindo, como ressaltou Lenin (2019, p. 21): “não esqueçam que o Estado, tanto sob a monarquia, não passa de uma máquina para a opressão de uma classe pela outra”. Dessa forma, somente uma elite econômica, a qual vivia, basicamente, da posse do latifúndio e de escravizados, pilares da economia brasileira, poderia participar da representatividade política. Que ideias surgiriam desse tipo de controle sobre as relações materiais, senão as de superioridade branca?

Destarte, foi essa elite fundiária, escravista, patriarcal, a responsável pela formação política do Estado brasileiro, dando suporte a D. Pedro I, o qual manteve nesta Carta, aparentemente liberal, mas absolutamente conservadora em sua essência, os interesses desta banca que o apoiava, fortalecendo a “comédia ideológica” sugerida por Schwarz (2014, p. 48), que ilustrou: “A Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte da Constituição brasileira de 1824, não só escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão”. Nada mais evidente do que as relações entre a estrutura e a superestrutura no comando da ideologia: a manutenção das relações econômicas desiguais projetou nas consciências e na ordem constitucional ideias que tentavam esconder as profundas desigualdades do novo país (MOURA, 2019). Essa tendência não foi rompida nos períodos seguintes da História brasileira, a qual, como vista, não teve rupturas históricas, consagrando o nosso caráter “prussiano”.

A jovem nação que emergia, sonhava em ser como as vanguardas europeias, mas acordava com o pesadelo do submundo escravista. Enquanto no plano das ideias a burguesia europeia, pautada nas ideias Iluministas, usava do universalismo, da autonomia, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho para destruir os resquícios feudais do Antigo Regime, os senhores brasileiros criaram uma sociedade do favor, dependente, interesseira, de não-valorização do trabalho, do compadrio. Schwarz (2014, p. 53) postulou sobre essas contradições: “assim, com método,

¹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm, acesso em 15 de Julho de 2019.

atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc. Combinando-se à prática de que, em princípio, seria crítica, o liberalismo fazia com que o pensamento perdesse o pé”. Toda essa “comédia ideológica”, compatível à crítica marxista-engelista da ideologia (MARX; ENGELS, 2007) reforça o papel farsante de nossa independência por “via prussiana”, a qual não levou ao rompimento das estruturas coloniais, mantendo os principais alicerces do período do monopólio português, a saber: o latifúndio, a escravidão e a dependência externa. Costa (1987, p. 125) confirma essa posição na passagem: “A nação independente continuaria subordinada à economia colonial, passando do domínio português à tutela britânica. A fachada liberal construída pela elite europeizada ocultava a miséria e a escravidão da maioria dos habitantes do país”.

Isto posto, somando à “via prussiana” do capitalismo brasileiro, por meio da análise de Gramsci (2006) acerca da unificação italiana, o que aconteceu no Brasil foi uma “revolução passiva”, isto é, o Estado que surgiu pós-independência atuou a favor das forças hegemônicas, praticando um simples transformismo, de colônia a Estado independente, excluindo as massas populares do desenvolvimento histórico e das decisões públicas. Em nossa “revolução-restauração” (GRAMSCI, 2006), vão-se os anéis e ficam os dedos, mantendo a estrutura material praticamente intocada. Em minha tese de doutorado, a qual foi adaptada como livro, *Escravidão, abolição e democracia racial na História e Literatura brasileiras*, dei continuidade à essa discussão em meio ao desenvolvimento histórico brasileiro, demonstrando que não houve rupturas na estrutura material ao longo do Brasil Império e das fases do Brasil republicano. Acompanhada da ausência de ruptura, a partir do 2º Reinado ganhou força a ideologia da democracia racial, a qual consolidou-se na Era Vargas (1930-1945), associada à Sociologia de Gilberto Freyre. A literatura brasileira, em diversos momentos de nossa História, como na década de 1950, com de Carolina Maria de Jesus, década de 1990 e início do século XXI, com Paulo Lins, Ferréz, Conceição Evaristo e outro, foi um poderoso instrumento para demonstrar a fratura da ideologia da democracia racial, fazendo coro aos estudos de Clóvis Moura e Florestan Fernandes, de que a herança da escravidão ainda permanece no Brasil e que o sistema capitalista é a mola mestra do racismo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Edição Bilingue. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- COSTA, E. V. *Da Monarquia à República*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COUTINHO, C. N. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 9, março de 1979 p. 33-48.
- DAVIS, D. B. *The problem of slavery in the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- EAGLETON, T. *Marx*. Tradução: Marcos B. de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Ed. e tradução: Luiz Sérgio Henriques; co-ed. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- HARTMANN, R. S. Prefácio. In: HEGEL, G. W. F. *A razão na História*. São Paulo: Centauro, 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: São Francisco/Vozes, 2007.

- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: EDHASA, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Ed. Karl-Heinz Ilting. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *The philosophy of history*. Tradução de J. Sibree. Buffalo: Prometheus Books, 1991
- JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- KÖJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. São Paulo: Contraponto, 2002.
- KONDER, L. *Hegel, a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LENIN, V. I. El programa agrário de la socialdemocracia en la Revolución Rusa de 1905-1907. LENIN, V. I. *Obras Completas*. Madri: Akal, 1977. p. 105-150.
- LENIN, V. I. *Democracia e luta de classes*. Tradução: Edições Avante! e Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2019.
- MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MAZZEO, A. C. *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- MOURA, C. *Dialética radical do negro no Brasil*. São Paulo: Anita, 1994.
- MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- PRADO JR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.
- ROBINSON, C. J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.
- SCHWARZ, R. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Penguin e Cia. das Letras, 2014.

Doutor em Letras (UNESP, 2020)
E-mail: vlamigrod@hotmail.com