

Artigo

# A abstração da inequivalência: subalternidade e escravidão

Mariana Ruggieri<sup>a</sup> 

## RESUMO

*O texto busca explorar modos de leitura de Marx que tenham como centro a colonização, sobretudo a partir das figuras do/a subalterno/a e do/a escravizado/a. Para tanto, coloco em diálogo textos de Gayatri C. Spivak, Dipesh Chakrabarty, Sylvia Wynter, Frank B. Wilderson III, Fred Moten e Sara-Maria Sorentino. O intuito não é chegar a qualquer tipo de síntese, mas investigar os tensionamentos que essas duas figuras causam à teoria e à metodologia do filósofo alemão. Assim, alguns conceitos importantes para a teoria marxiana serão mobilizados, tais como a forma-valor e o trabalho abstrato.*

**Palavras-chave:** *Gayatri C. Spivak, Sylvia Wynter, Teoria Pós-Colonial, Escravizado, Subalterno.*

**E**ste texto surge de uma mudança de rota. Quando comecei a escrevê-lo, meu interesse principal era compreender como Gayatri Spivak e Sylvia Wynter leram Marx desde duas perspectivas distintas: a partir da subalterna indiana e a partir do tráfico transatlântico de escravizados/as. Com isso, o foco principal era simplesmente demonstrar maneiras distintas, mas de algum modo equivalentes, de escrever *com* e *contra* Marx desde uma perspectiva que coloca o processo da colonização no centro da questão. O texto é ainda sobre isso, sobre maneiras de escrever

Recebido em: 12/03/2022

Aceito em: 12/06/2022

<sup>a</sup>Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Departamento de Teoria Literária, Campinas, SP, Brasil.

E-mail: [ruggieri.mari@gmail.com](mailto:ruggieri.mari@gmail.com)

### Como citar:

RUGGIERI, Mariana. A abstração da inequivalência: subalternidade e escravidão. *Gragoatá*, Niterói, v.27, n.59, e53451, set.-dez. 2022.

Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v27i59.53451>

com e contra Marx, mas para demonstrar como elas não são, de modo algum, equivalentes. Ambas Spivak e Wynter estão interessadas em ler Marx fora da fábrica, isto é, para além da figura do proletário como sujeito principal de sua filosofia da história e, no entanto, espero, no decorrer destas páginas, demonstrar como o/a escravizado/a não pode ser subsumido no/a subalterno/a em uma operação sem restos. Seria, ainda, importante mencionar que se Spivak tem em Marx um grande interlocutor também na sua produção atual, Wynter parece ter deixado a obra do filósofo alemão em plano secundário, um processo reflexivo que podemos ver em movimento no seu manuscrito nunca publicado, mas vastamente circulado, o *Black Metamorphosis*.

### **Pode o/a subalterno/a falar?**

“Pode o subalterno falar?” não é uma pergunta a ser respondida nem afirmativamente nem negativamente; a própria pergunta, como título, carrega uma certa dose de ironia na medida em que Spivak (2010) está interessada em demonstrar como o/a subalterno/a é o próprio efeito dessa pergunta. Formulações, portanto, como “o/a subalterno/a pode falar, mas nós não podemos escutá-lo/a” só não são equivocadas se levarem em consideração a crítica realizada por Spivak à ideia de um sujeito transparente, em que desejo e interesse são equivalentes. Essa resposta, “sim...não”, muitas vezes resulta em um movimento diametralmente oposto, reinstituindo a ideia de um sujeito soberano sem mediação que pode falar por si mesmo. O texto de Spivak é tudo menos simples e, tendo, por isso, gerado muitos ruídos, exigiu da teórica indiana uma série de tentativas de controlar o seu sentido e recepção. Em *Pode o subalterno falar?*, o ponto de partida da crítica de Spivak é, justamente, a crítica ao sujeito soberano realizada por Foucault e Deleuze que, no entanto, não se estende ao *outro*, que passa a ser conceitualizado, então, utopicamente, como aquele/a que tem pleno domínio de sua economia libidinal. A teórica indiana demonstra, assim, como a indiferença, nessa conversa em particular, de Deleuze e Foucault à ideologia acaba, também, por outro lado, produzindo uma oposição esquemática entre interesse e desejo, culminando na seguinte afirmação por parte dos filósofos franceses: “Devemos aceitar o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas; em um momento específico, elas realmente desejaram um regime fascista.” (DELEUZE; FOUCAULT, *apud* SPIVAK, 2010, p. 28). Os polos da discussão se restringem então, simetricamente, ao “ser enganado”, por um lado, e, por outro, ao desejo real. Ao abrir mão, afirma Spivak, de uma produção ideológica contra-hegemônica, eles acabam por

auxiliar o empirismo positivista – o princípio justificável de um neocolonialismo capitalista avançado – a definir sua própria arena como a da “experiência concreta”, “o que realmente acontece”. De fato, a experiência concreta que garante o apelo político de prisioneiros, soldados e estudantes é revelada por meio da experiência concreta do intelectual, aquele que diagnostica a episteme. Nem Deleuze, nem

Foucault parecem estar cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho. (SPIVAK, 2010, p. 30).

Como contraposição ao desejo intelectual por um sujeito desejante que fala limpidamente por si – em Foucault frequentemente indiferenciado do indivíduo, segundo Spivak – e que pode, portanto, ser mobilizado como prova de sua própria transparência, a teórica indiana se volta a Marx. Em Marx, ela afirma que, diferente do que ocorre em Deleuze e Foucault, as duas noções de representação – *vertreten* (representação como procuração) e *darstellen* (re-presentação como retrato) – não são colapsadas em uma só para, então, serem dispensadas em prol de uma política pós-representacional na qual tudo é ação pura. Partindo do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* de Marx, texto em que se discute a aliança entre o campesinato francês e a reação conservadora em 1799 à luz da reinstauração conservadora após os eventos de 1848, Spivak demonstra a necessidade de se pensar o sujeito não apenas como agente individual, mas também a subjetividade do agenciamento coletivo, sobretudo quando esta atua contra os próprios interesses: os pequenos proprietários camponeses franceses não conseguem representar a si mesmos e, portanto, são representados ou, dito de outro modo, a ausência de um nome próprio coletivo é suprida pelo nome próprio, pelo Nome do Pai, por Napoleão.<sup>1</sup> A ideia de classe, em Marx, portanto, é dupla: por um lado, descritiva (*darstellung*) e, por outro, transformadora (*vertretung*). Ou, no caso em questão, justamente, não-transformadora:

Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que distinguem seu modo de vida [...] *elas formam uma classe*. Na medida em que [...] a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade [...] *elas não formam uma classe*. (MARX *apud* SPIVAK, 2010, p. 37).

Até aqui, seria justo dizer, Spivak parece aderir plenamente a Marx, retomando uma longa querela dentro do marxismo (por exemplo, Rosa Luxemburgo versus Lenin, o jovem Lukács versus o Lukács tardio ou, na discussão realizada por Althusser, a diferença entre “instinto de classe” e “posição de classe”); ambivalência sintetizada por Spivak na seguinte formulação: “tal contradição – a que existe entre uma crítica do sujeito intencional em cada um de seus pressupostos e um *télos* que tem por base o sujeito intencional – cinde o marxismo por dentro” (SPIVAK, 1999, p. 78, tradução nossa).<sup>2</sup> Navegando a ambivalência entre a noção de que os sujeitos precisam se tornar políticos e a noção de que sujeitos são desde sempre políticos, Spivak defende a necessidade de manter as duas noções de representação em tensão permanente, sem torná-las contínuas e tampouco radicalmente incomensuráveis. Nesse sentido, a coincidência de duas palavras distintas em inglês, *consciousness* e *conscience*, em uma única palavra nas línguas latinas, como no francês e no português – “consciência” –, aponta para a dificuldade da manutenção dessa tensão.

<sup>1</sup>Em *A Critique of Postcolonial Reason*, Spivak adiciona a seguinte nota: “Esta é uma passagem altamente irônica em Marx, escrita no contexto da ‘representação’ fraudulenta por Luís Napoleão e da supressão frequente dos ‘camponeses revolucionários’ pelos interesses burgueses. Muitos leitores apressados pensam que Marx está propondo isto como sua própria opinião sobre o campesinato como um todo!” (SPIVAK, 1999, p. 259, tradução nossa).

<sup>2</sup>No original: “this contradiction - between a critique of the intending subject in every presupposition, and a *télos* based on the intending subject, also drives Marxism apart from the inside”.

<sup>3</sup>Bhuvanewari Bhaduri, uma parente de Spivak que se enforcou em Calcutá em 1926, e cuja história de resistência ilegível Spivak lê à luz dos rituais de autoimolação, na medida em que ambos são o resultado de uma cultura patriarcal. Embora Spivak esteja criticando a maneira imperial de realizar política, ela não é contra a proibição do ritual de autoimolação: sua questão é que o que fundamentava essa política não era uma preocupação feminista. Bhuvanewari tem o cuidado de se enforcar durante a sua menstruação, para inscrever em seu corpo o fato de que o que a motivava não era uma gravidez ilegítima. Escreve Spivak: “o suicídio de Bhuvanewari Bhaduri é uma reescrita subalterna, *ad hoc*, não empática, do texto social do suicídio *sati*” (SPIVAK, 2010, p. 124).

<sup>4</sup>No original: “That passage, about the difference between the two ways of being a class, was what gave me a sense of what I later learned to call the difference between subalternity and agency. Agency was the name I gave to institutionally validated action, assuming collectivity, distinguished from the formation of the subject, which exceeds the outlines of individual intention. The idea of subalternity became imbricated with the idea of non-recognition of agency. Did Marx intend this? I believe so. When I came across Bhuvaneshwari’s story, the resource that was to hand produced the account that this woman’s resistance in extremis was not recognized. It was unfortunate that I used the metaphor of not-speaking for this. It caused a lot of confusion. Indeed,

No texto “Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular”, incluído como capítulo em *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, podemos entender melhor a centralidade dessa citação de Marx para o pensamento de Spivak acerca do/a subalterno/a. Se a subalternidade é uma posição sem identidade, ela é algo como a compreensão estrita de classe. A classe, diz Spivak (2012), não é uma origem cultural, ainda que exista uma cultura da classe trabalhadora. Trata-se de um senso de coletividade econômica, de relações sociais como a base da ação. Similarmente, o gênero não trata apenas de diferença sexual; antes, sua base de ação se configura como uma negociação social coletiva das diferenças sexuais. A ideia de raça, por sua vez, pressupõe o racismo. Nesse sentido, a subalternidade se configura quando não se permite a formação de uma base de ação reconhecível. Na citação de Marx acerca dos pequenos proprietários camponeses na França, a ideia de classe se apresenta constativamente, e não performativamente.

Esta passagem, sobre a diferença entre duas formas de compor uma classe, foi o que me deu uma noção daquilo que depois aprendi a chamar de a diferença entre a subalternidade e a agência. Agência foi o nome que eu dei para a ação validada institucionalmente, pressupondo a coletividade, distinta da formação do sujeito, que excede os contornos da intenção individual. A ideia de subalternidade se tornou imbricada à ideia do não-reconhecimento da agência. Era essa a intenção de Marx? Acredito que sim. Quando me deparei com a história de Bhuvanewari,<sup>3</sup> o recurso à mão produziu o relato de que a resistência extrema dessa mulher não havia sido reconhecida. Na ocasião, fui infeliz no uso da metáfora da não-fala. Causou muita confusão. De fato, muitos leitores pensam que a metáfora se aplica às viúvas queimadas nas piras funerárias dos maridos. Isto causa ainda mais confusão. (SPIVAK, 2012, p. 432, tradução nossa).<sup>4</sup>

Na reescrita, por assim dizer, de *Pode o subalterno falar?*, no capítulo 3 de *A Critique of Postcolonial Reason*, o ponto de partida é outro; antes de começar sua discussão sobre Deleuze e Foucault, Spivak realiza uma reflexão sobre o assédio às trabalhadoras rurais indianas por parte de políticas de empoderamento/desenvolvimento implementadas por órgão internacionais, tais como as Nações Unidas. Tendo como ponto de partida o fim da União Soviética e a financeirização da economia, o intuito é discutir se uma crítica “pós-colonial” pode ser suficiente diante da globalização desenfreada do capital transnacional. Em um segundo momento, ela se debruça sobre a escassa presença nos arquivos coloniais de uma mulher da elite local, “The Rani”, exceto no que diz respeito àquilo que envolve os interesses econômicos da Companhia Britânica das Índias Ocidentais: as ordens governamentais são para impedir a realização do ritual de autoimolação de viúvas. Com isso ela demonstra como a “libertação da mulher” se torna uma maneira para o imperialismo e o capitalismo justificarem-se a si mesmos. Nessa nova versão, também há um desejo de conter a abstração categorial de “mulher”, como podemos ver neste trecho, por exemplo, em que há uma ligeira modificação em relação ao *Pode o subalterno falar?*:

many readers think that metaphor applies to the widows burned on husbands' pyres. This leads to further confusion."

A invocação da luta dos trabalhadores é pernicioso em sua própria inocência, pois ela é incapaz de lidar com o capitalismo global: a produção do sujeito trabalhador e do desempregado nas ideologias do Estado-nação em seu Centro; a crescente redução da classe trabalhadora na Periferia para a produção de mais-valia e, assim, para um treinamento "humanista" com relação ao consumismo; e a presença em larga escala do trabalho paracapitalista, assim como o *status* estrutural heterogêneo da agricultura na Periferia. Ignorar a divisão internacional do trabalho; tornar a "Ásia" (e ocasionalmente, a África) transparente (a menos que o sujeito seja ostensivamente o "Terceiro Mundo"); reestabelecer o sujeito legal do capital socializado – esses são problemas comuns para grande parte da teoria pós-estruturalista quanto da teoria "regular". (A invocação da "mulher" é igualmente problemática na conjuntura atual.) (SPIVAK, 2010, p. 23-24; SPIVAK, 1999, p. 250, grifos nossos, tradução nossa).

A adição desse trecho destacado por mim, em que "mulher" se torna uma categoria igualmente problemática, parece indicar outra instância de controle do sentido de "subalterno", tentando afastar a discussão do campo do feminismo liberal. De fato, seria possível escrever um texto contendo apenas as diversas instâncias em que Spivak tenta delimitar melhor os seus termos: são inúmeros textos e entrevistas em que ela busca restringir o seu uso, como, por exemplo, ao referenciar sua dívida com o *South Asian Subaltern Studies Group*. Em uma nota de *A Critique of Postcolonial Reason*, ela afirma, com relação à noção de "subalterno/a", que seu uso original se perdeu. No seu uso agora generalizado, o que se perdeu "é precisamente a noção de que o subalterno habita um local de diferença" (SPIVAK, 1999, p. 271, tradução nossa)<sup>5</sup>. Como nos exemplos por ela elencados na mesma nota de que o subalterno é forçado a se apropriar da cultura do senhor, segundo Emily Apter, ou de que a subalternidade se constitui como a experiência de inferioridade, segundo Fredric Jameson. A noção de "subalterno/a" havia sido avançada por Gramsci, um intelectual sardo e, portanto, não plenamente italiano, no início do século XX, a partir de suas reflexões acerca dos camponeses do sul da Itália em contraposição ao proletariado industrial do norte do país. Hoje também sabemos, a partir da carta enviada por Marx a Vera Zasulich (além dos rascunhos dessa carta), que o próprio Marx estava interessado em pensar na relevância do comunalismo agrário russo como uma possibilidade revolucionária que prescindiria da industrialização. Contemporâneo de Gramsci, Mariátegui, na América Latina, também pensava na possibilidade de um marxismo indígena que teria como centro os *ayllus* andinos. A questão, portanto, para o *South Asian Subaltern Studies Group*, era pensar o/a subalterno/a como uma alternativa à teleologia marxista segundo a qual era o próprio conceito de "capital" que tornava a história do mundo teoricamente conhecível pela primeira vez, inviabilizando a distinção entre história e capitalismo. Tal teleologia frequentemente centralizou o proletariado como o único agente histórico mundial, pois é o agente de produção do capitalismo industrial. Esse "télus urbano", como diz Spivak, domina o marxismo ocidental ainda

<sup>5</sup>No original: "is precisely this notion of the subaltern inhabiting a space of difference."

<sup>6</sup>Ver também a crítica de Spivak à teoria de Marx e Engels sobre o Modo de Produção Asiático em *Crítica da razão pós-colonial* (1999).

<sup>7</sup>No original: "From commercial to finance capital, transnationalization to globalization, it is the spectralization of the rural that is now the dominant."

<sup>8</sup>No original: "if and how, and which of, his categories could be made to speak to what we have learnt from the philosophers of 'difference' about 'responsibility' to the plurality of the world."

<sup>9</sup>No original: "do we, in developing a Marxist prose suited to our struggles [...] also struggle to inscribe into the visions of Marx's critique of capital, horizons of radical otherness?"

<sup>10</sup>No original: "I cannot pretend to escape these problems any more than other Marxists can, nor do I aspire to do so. The very limited question I can deal with in this short space is: Do Marx's categories allow us to trace the marks of what must of necessity remain unenclosed by these categories themselves? In other words, are there ways of engaging with the problem of 'universality' of capital that do not commit us to a bloodless liberal pluralism that only subsumes all difference(s) within the Same?"

hoje a partir do pressuposto de que o urbano precisava superar – e superou – o rural, e que essa superação era, inclusive, um pressuposto para a conformação do sujeito em sentido histórico<sup>6</sup>. A cidade permanece entranhada na autorrepresentação europeia como guardiã da *pólis* e da *civitas*. E, no entanto, ainda hoje, é no assim chamado mundo rural que podemos enxergar a expansão do front global: "Do capital comercial ao financeiro, da transnacionalização à globalização, é a espectralização do rural que é agora dominante" (SPIVAK, 2012, p. 213, tradução nossa).<sup>7</sup>

Formado sobretudo por historiadores, o *South Asian Subaltern Studies Group* indiano buscava criticar o historicismo das classes dominantes, assim como o historicismo de um conjunto específico de pensadores marxistas que se interessava pela "história dos de baixo", considerando as revoltas camponesas como "pré-políticas". Nesse sentido, o *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ranajit Guha, se apresenta como um texto fundador. Em "Marx after Marxism – A Subaltern Historian's Perspective", Dipesh Chakrabarty, outro historiador vinculado ao *Subaltern Studies Group*, formula algumas perguntas instigantes, bastante sintonizadas com o próprio projeto de Spivak. Primeiro, ele considera que uma leitura pós-colonial de Marx precisaria perguntar "se e como, e quais, categorias de Marx poderiam se pronunciar sobre aquilo que aprendemos com a filosofia da 'diferença', sobre a 'responsabilidade' à pluralidade do mundo" (CHAKRABARTY, 1993, p. 1094-1095, tradução nossa).<sup>8</sup> Depois, mais adiante, pergunta se "nós, ao desenvolvermos uma prosa marxista adequada às nossas lutas [...] também lutamos para inscrever nas visões da crítica de Marx ao capital, horizontes de alteridade radical?" (CHAKRABARTY, 1993, p. 1095, tradução nossa).<sup>9</sup> Por fim, define que:

Não posso fingir escapar a essas questões mais do que outros marxistas, e nem pretendo fazê-lo. A questão muito limitada que posso enfrentar neste curto espaço é: as categorias de Marx nos permitem rastrear as marcas daquilo que deve necessariamente permanecer aberto nessas mesmas categorias? Em outras palavras, existem formas de lidar com o problema da "universalidade" do capital que não nos encerrem no pluralismo liberal insípido que apenas subsume toda a diferença no Mesmo? (CHAKRABARTY, 1993, p. 1095, tradução nossa).<sup>10</sup>

Para Chakrabarty, se há uma teoria de diferença em Marx, esta estaria situada na diferença entre trabalho concreto e trabalho abstrato. Se o trabalho real se refere à heterogeneidade de capacidades individuais, o trabalho abstrato, por outro lado, se refere à ideia de um trabalho homogêneo que o capitalismo impõe a essa heterogeneidade, a noção de trabalho subjacente ao valor de troca. Politicamente, diz Chakrabarty, o conceito de trabalho abstrato é uma extensão da noção burguesa dos "direitos iguais" de "indivíduos abstratos". O trabalho concreto, no entanto, não se trata de um trabalho natural, mas, antes, se refere a formas diferentes do "social" e, portanto, a diferentes ordens de temporalidade.

A transição do concreto ao abstrato pode ser compreendida, assim, como a transição de muitas temporalidades (possivelmente incomensuráveis) ao tempo homogêneo do trabalho abstrato.

O trabalho concreto, portanto, é precisamente aquilo que não pode não ser cercado pelo signo, a mercadoria, ao mesmo tempo em que é sempre inerente a ela. A lacuna entre trabalho concreto e trabalho abstrato e a força constante necessária para fechar essa lacuna é o que introduz o movimento de “diferença” dentro da própria constituição da mercadoria e desse modo adia eternamente a obtenção de seu caráter verdadeiro/ideal. (CHAKRABARTY, 1993, p. 1096, tradução nossa).<sup>11</sup>

<sup>11</sup>No original: “Real labour, therefore, is precisely that which cannot not be enclosed by the sign, commodity, while it constantly inheres in the latter. The gap between real and abstract labour and the force constantly needed to close it, is what introduces the movement of ‘difference’ into the very constitution of the commodity and thereby eternally defers its achievement of its true/ideal character.”.

Spivak (2012), por outro lado, parece estar mais interessada na *différance* entre capitalismo e socialismo e na insustentabilidade da diferença entre “valor de uso” e “valor de troca”.<sup>12</sup> Além disso, parece menos relevante ao seu argumento o interesse em situar o/a subalterno/a como agente da produção e, portanto, como agente da revolução, do que a investigação da possibilidade do/a subalterno/a constituir-se como um agente social. Voltando-se a Marx, contra as traduções de Engels, Spivak argumenta que a questão é remover o capital dos jugos do capitalismo; nesse sentido, o trabalho abstrato pode ser compreendido como um *pharmakon*, isto é, um veneno-remédio, uma homeopatia. Se a força de trabalho é o uso do valor de uso do trabalho, o seu uso produz mais valor do que aquilo de que necessita para sua própria reprodução enquanto força de trabalho. O socialismo, então, mantém intacto o uso da força de trabalho, guardando, no entanto, a diferença para a redistribuição:

<sup>12</sup>Ver também o seu texto “Scattered Speculations on the Notion of Value” (SPIVAK, 1985).

Na forma-valor, tanto uso quanto troca sofrem abstração. Quando o trabalho é abstraído como força de trabalho, ele é utilizado pelo capitalista para acumulação; somente se ele for ainda abstraído como força de trabalho pode ser utilizado por trabalhadores associados, para o socialismo. (SPIVAK, 2012, p. 193, tradução nossa).<sup>13</sup>

<sup>13</sup>No original: “In the value-form, use as well as exchange suffers abstraction. When labor is abstracted into labor-power, it is used for capital accumulation by the capitalist; only if it is still abstracted into labor-power can it be thus used by associated workers, for socialism.”.

Não se trata, no entanto, de uma defesa do socialismo científico. Em “Supplementing Marxism”, também incluído em *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Spivak afirma que há duas noções de “social” operando em Marx: a primeira é o projeto iluminista do uso público da razão, mas com um sujeito proletário em vez de burguês, enquanto a segunda deriva desta e depende de uma noção humanista tendenciosa. No entrelugar desses dois usos do “social”, os marxismos sistêmicos “desabroçam, apodrecem e falham” (SPIVAK, 2012, p. 183, tradução nossa).<sup>14</sup> Qualquer crítica reformista que racionaliza o social ignora e corre o mesmo risco, continua a autora, pois é justamente uma teoria do sujeito pós ou para-revolucionário que Marx não teorizou.

<sup>14</sup>No original: “bloom, fester, and fail”.

Se a agência é ação validada, para Marx essa validação pode surgir exclusivamente do capitalismo industrial. O resto é história. Como diz aquela propaganda de carros, Você troca uma mercadoria, você não a dirige. Marx havia tentado autodirigir a força de trabalho, enquanto

<sup>15</sup>No original: "If agency is validated action, for Marx this validation will come only from industrial capitalism. The rest is history. As the automobile commercial says, You trade a commodity, you don't drive it. Marx had tried to self-drive labor-power, as commodity, without considering the episteme. Only agency here, for the history of the subject (that within which agency - a part larger than the whole, therefore 'invaginated') is European and can be taken as given: if not Hegel, then the *Communist Manifesto*. If a history determines consciousness, the ideology is German. We still live in the aftermath."

<sup>16</sup>No original: "unexamined culturalism".

<sup>17</sup>No original: "Why should the agent of the 'social' as quantification used for agential freedom of intention from capitalism devote their freed intention to the building of a welfare society, where the 'social' is understood, by Marx and Marxists, in a general humanistic sense?"

mercadoria, sem considerar a sua episteme. Há apenas agência aqui, pois a história do sujeito (aquele dentro do qual a agência – uma parte maior que o todo, portanto, “envaginado”) é europeia e pode ser tomada como um dado: se não Hegel, então o *Manifesto Comunista*. Se uma história determina a consciência [*consciousness*], a ideologia é alemã. Vivemos ainda em seu rescaldo. (SPIVAK, 2012, p. 205, tradução nossa).<sup>15</sup>

Suplementar o marxismo, diz Spivak, referindo-se ao suplemento perigoso de Jacques Derrida, significa calcular com o incalculável, ou seja, calcular com aquilo que Marx deixou perigosamente incalculado. Refletindo sobre as populações tradicionais e buscando se afastar daquilo que ela chama de “culturalismo irrefletido” (SPIVAK, 2012, p. 186, tradução nossa)<sup>16</sup>, isto é, um modo de codificar o capitalismo como democracia, a autora sugere que a transformação não pode se fundamentar exclusivamente sobre os princípios da razão iluminista:

Por que o agente do “social” enquanto quantificação utilizada para a liberdade de intenção agencial relativa ao capitalismo deveria dedicar sua intenção libertada à construção de uma sociedade de bem-estar, onde o “social” é compreendido, por Marx e marxistas, em um sentido humanista impreciso? (SPIVAK, 2012, p. 462-463, tradução nossa).<sup>17</sup>

No entanto, se tanto Spivak quanto os historiadores do *Subaltern Studies Group* se dedicam a pensar a Índia colonial e pós-colonial, isto é, um fenômeno circunscrito sobretudo aos séculos XIX e XX, além do mundo já em sua conformação financeirizada, de que modo podemos pensar o fenômeno colonial e pós-colonial nas Américas, considerando especialmente a diferença entre o trabalho livre, em que o que se vende é a força de trabalho tornada mercadoria, e o trabalho escravo, em que o/a próprio/a escravizado/a é, ao mesmo tempo, força de trabalho e mercadoria? É possível ainda falar em subalterno/a? Quais devem ser, então, as perguntas dirigidas a Marx? Em uma frente de investigação mais recente, Spivak vem se debruçando sobre W. E. B. Du Bois e, embora não haja, ainda, um volume textual significativo referente a esse tema, é possível encontrar uma série de palestras em que a teórica se debruça sobre o assunto. Du Bois, também contemporâneo de Gramsci – ainda que não existam evidências de que um tenha lido o outro – publicou, em 1935, *Black Reconstruction in America*, um livro volumoso, escrito sob a sombra da Grande Depressão, sintonizado com ideias marxistas, mas interessado, sobretudo nos primeiros capítulos, na impossibilidade de solidariedade entre trabalhadores negros e brancos. Em suas investigações, Spivak parece estar particularmente intrigada pela ideia de “greve geral”, título de um dos capítulos de Du Bois, onde ele relata que a recusa ao trabalho e a fuga por parte de escravizados nas *plantations* do sul dos Estados Unidos durante a Guerra Civil cumpre um papel decisivo no fim da escravidão. Realizando uma longa discussão acerca do conceito de greve geral dentro da tradição europeia e da tradição marxista, Spivak (2014) está, como Du Bois, interessada em deslocar a

greve como instrumento exclusivo do proletário. Se, como diz Spivak, aprendemos com os subalternistas indianos que as camadas subalternas só podem ser estudadas quando colocam em crise a sua própria condição de subalternidade, a greve geral dos escravizados norte-americanos se apresenta como uma instância singular, em que a noção da liberdade *em relação a* parece se encaminhar para um movimento de liberdade *em direção a*, “uma chance para estabelecer uma democracia agrária” (DU BOIS, 1935, p. 67, tradução nossa)<sup>18</sup>. Em que a voz individual subjetiva se configura como uma voz subjetiva histórica-mundial, um movimento que opera, portanto, a passagem entre *darstellen* e *vertreten*, isto é, a passagem que permite não apenas saber-se explorado, mas entender-se como agente de transformação social.

<sup>18</sup>No original: “a chance to establish an agrarian democracy”.

Du Bois estava, em outras palavras, repensando o marxismo para ver se a agência coletiva subalterna que estava realizando uma mudança necessária no modo de produção também poderia ser teorizada nos termos de uma greve geral, embora não no chão da fábrica. Foi isso que o levou a descrever “a espera e a observação” pelo momento correto para se juntar ao exército do norte de modo que o capital do norte pudesse encontrar sua consolidação por meio da democracia abolicionista e do sufrágio negro para superar o capitalismo historicamente anômalo da *plantation* - uma greve geral. (SPIVAK, 2014, p. 13, tradução nossa).<sup>19</sup>

Para Spivak, o que Gramsci e Du Bois têm em comum é que ambos estão pensando fora do capitalismo industrial europeu e, portanto, estão atentos àquilo que escaparia à teleologia marxista e estaria sujeito a movimentos de *forclusão*. Mas isso ainda parece insuficiente, de modo que me voltarei agora a outras interlocuções, buscando outras formas de pensar, simultaneamente, *com* e *contra* Marx.

### A mercadoria que fala

Fred Moten, na introdução a seu livro *In the Break: The Aesthetics of a Black Radical Tradition*, intitulada “A resistência do objeto: o grito da Tia Hester”, faz uma provocação irresistível a Marx. Debruçando-se sobre a seção “O caráter fetichista e o segredo da mercadoria”, Moten mostra como, para Marx, “a mercadoria falante é uma impossibilidade evocada apenas para militar contra noções mistificantes do valor essencial da mercadoria” (MOTEN, 2020, p. 20). De fato, na seção em questão, Marx, para provar que as mercadorias não possuem valor intrínseco e que o valor é aquilo que converte todo o produto do trabalho em um “hieróglifo social”, realiza um ventriloquismo peculiar:

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito materialmente [*dinglich*] é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias [*Warendinge*] é a prova disso. Relacionamo-nos umas com as outras apenas como valores de troca. (MARX *apud* MOTEN, 2020, p. 22).

<sup>19</sup>No original: “Du Bois was, in other words, rethinking Marxism to see if collective subaltern agency bringing about the necessary change in the mode of production could also be theorized into a general strike, although not on the factory floor. This is what caused him to describe ‘waiting and watching’ for the right moment to join the Union Army so that Northern capital could find its consolidation through abolition democracy and Negro suffrage over against the historically anomalous plantation capitalism – a general strike.”

Marx tem certeza de que as mercadorias não podem falar e, portanto, as palavras colocadas em suas bocas são as dos economistas burgueses contemporâneos a ele. Tanto é que, no capítulo seguinte de *O Capital*, “O processo da troca”, Marx escreve: “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem.” (MARX, 2013, p. 220). No entanto, para Moten, o interesse está, justamente, em passar ao largo do binômio sujeito branco/objeto negro, ou ainda, em passar ao largo da crítica ao sujeito (que, como mostra Butler, está ligado à sujeição, ideia que norteia *Scenes of Subjection*, de Saidiya Hartman), para pensar a relação entre objeto e objeção. A pergunta que ele faz é: “Existe alguma maneira de sujeitar esse modo incontornável de sujeição a um colapso radical?” (MOTEN, 2020, p. 20). Lendo, no relato de Frederick Douglass, uma cena que é apontada como inaugural em sua percepção sobre a natureza da escravidão – os gritos resultantes da tortura infligida à tia de Douglass –, Moten busca uma inversão de outra ordem, encontrando, na possibilidade de objetar do objeto, uma energia potencial que ele relacionará à performance e à estética negra. Ele tem certeza de que os objetos podem falar: “Marx se move em uma coreografia já bem estabelecida de aproximação e distanciamento de uma possibilidade de descoberta já recitada por Douglass: o valor (de troca) da mercadoria falante também existe, por assim dizer, antes da troca.” (MOTEN, 2020, p. 20). Dito de outra maneira, se a mercadoria, compreendida materialmente por meio da figura do escravizado, pode falar, é porque ela possui, contrário ao que afirma Marx, valor intrínseco. Mais adiante no livro, Moten cita uma nota de rodapé de Spivak em *A Critique of Postcolonial Reason*, na qual ela delineia os argumentos de um livro que ela gostaria de ter escrito, para dizer que, ainda que a teórica indiana queira “desafixar a oposição binária entre ‘força de trabalho somente [como] mercadoria’ e as hierarquias heterogêneas de raça-gênero-migração” (SPIVAK, 1999, p. 68, tradução nossa)<sup>20</sup>, ela não se desfaz de outra oposição binária: a oposição entre pessoa e coisa.

<sup>20</sup>No original: “unfix the binary opposition between ‘labor-power [as] only a commodity’ and the heterogeneous hierarchies of race-gender-migrancy”.

De fato, pensar a força de trabalho como mercadoria exige escovar a contrapelo, para não dizer confrontar diretamente, o rastro do colapso entre pessoa e coisa que está, por um lado, antes de qualquer diferenciação absoluta entre esses termos, e, por outro lado, se reestabelece sempre e em toda parte sob o fato da escravidão. (MOTEN, 2003, p. 213).<sup>21</sup>

<sup>21</sup>No original: “Indeed, thinking labor-power as a commodity requires brushing against, if not necessarily fully confronting, the trace of a breakdown between the person and the thing that is, on the one hand, before the absolute differentiation of these terms each from the other, and on the other hand, reestablished always and everywhere in the fact of slavery.”.

As provocações de Moten, imbuídas de ousadia teórica, dialogam, à sua própria maneira, com uma longa tradição do pensamento negro que busca demonstrar que o oposto do negro não é o branco e, sim, o humano, ou, como vem afirmando Wynter (1984), desde pelo menos “The Ceremony Must be Found: After Humanism” o humano do monohumanismo em que humano = Homem. Marx demonstra em inúmeros textos que ele não foi insensível ao fato da escravidão negra, tendo

<sup>22</sup> Ver, por exemplo, a sistematização realizada por John Bellamy Foster, Hannah Holleman e Brett Clark no texto “Marx and Slavery” (FOSTER; HOLLEMAN; CLARK, 2020).

<sup>23</sup> No original: “Work is not an organic principle for the slave.”.

<sup>24</sup> No original: “a slave does not enter into a transaction of value (however asymmetrical) but is subsumed by direct relations of force, which is to say that a slave is an articulation of a despotic irrationality whereas the worker is an articulation of a symbolic rationality.”.

<sup>25</sup> No original: “Therefore, it is not the ideology (superstructure) but the material base, the economic infrastructure which is finally determinant of the racism intrinsic to the capitalist system.”.

escrito intensamente sobre ela em periódicos durante a Guerra Civil estadunidense.<sup>22</sup> No entanto, pensou-a, sobretudo, como um modo de produção capitalista anômalo, a ser necessariamente superado pelas próprias determinações do capitalismo, e não se dedicou a pensar seus efeitos duradouros sobre a própria ideia de sociedade. Em “Gramsci’s Black Slave: Whither the Slave in Civil Society?”, Frank B. Wilderson, pensando na esquerda estadunidense, afirma que o/a trabalhador/a demanda que a produtividade seja justa e democrática, ao passo que o/a escravizado/a demanda que a produção pare: “O trabalho não é um princípio orgânico para o/a escravizado/a.” (WILDERSON III, 2003, p. 230, tradução nossa).<sup>23</sup> Para Wilderson, a ordem sociopolítica do “Novo Mundo” foi iniciada ao abordar um corpo específico (um corpo negro) com relações diretas de força, não pela abordagem de um corpo branco com capital variável. Retomando Orlando Patterson, o autor indica que a escravidão é uma alienação natal levada a cabo pela morte social, o que significa, portanto, que o/a escravizado/a não possui valor simbólico ou força de trabalho material para trocar:

o/a escravizado/a não entra em uma transação de valor (independente da assimetria), mas é subsumido por relações diretas de força, o que equivale a dizer que o/a escravizado/a é uma articulação da irracionalidade despótica, ao passo que o/a trabalhador/a é uma articulação da racionalidade simbólica. (WILDERSON III, 2003, p. 231, tradução nossa).<sup>24</sup>

O que significa, afinal, estar posicionado não como um termo positivo em uma luta contra-hegemônica (como acontece com o/a trabalhador/a), mas como aquilo que excede a hegemonia e, portanto, ameaça a sua lógica fundacional e sua integridade discursiva? O texto termina afirmando que a posicionalidade do/a escravizado/a existe como uma força desestruturante da sociedade civil porque é o apagamento negro que possibilita, justamente, a coerência da sociedade civil – a tábula rasa sobre a qual trabalhadores lutam por hegemonia.

Escrito sobretudo nos anos 1970, o manuscrito da jamaicana Sylvia Wynter, *Black Metamorphosis*, em suas mais de 800 páginas, se constitui como uma das maiores forças-tarefas de um corpo-a-corpo com a teoria marxista desde a perspectiva do colonialismo e da escravidão. Não se trata de tornar Marx irrelevante, mas, como muitos teóricos negros antes e depois dela, de demonstrar a sua insuficiência. Muito influenciada pelo marxismo caribenho dos anos 1940, 1950 e 1960 (C.L.R James e Eric Williams, por exemplo), Wynter inicia o seu manuscrito com uma afirmação categórica que será paulatinamente desmontada no decorrer de suas páginas. Nas primeiras páginas do texto, podemos ler que: “Não é a ideologia (a superestrutura), mas a base material, a infraestrutura econômica, que é finalmente determinante para o racismo intrínseco ao sistema capitalista.” (WYNTER, [197-], p. 33, tradução nossa).<sup>25</sup> Investigando o modo como o/a africano/a multiétnico/a é convertido/a em um/a negro/a e transformado/a em uma mercadoria para a maximização do lucro,

operação diretamente ligada à desvalorização do seu trabalho no mundo pós-abolição, Wynter demonstra as diferenças entre a escravidão existente dentro do continente africano e o tráfico transatlântico de escravizados, buscando nos arquivos a medida do lucro obtido pelos europeus (em muito diferente das relações de troca na sociedade daometana). Assim, ela conclui que é o valor do trabalho livre europeu (incluído no valor de troca das mercadorias europeias repassadas aos traficantes africanos) que determina o cálculo do valor do/a escravizado/a:

<sup>26</sup>No original:  
“The mechanism of the Ounces Trade showed that in the act of exchange, the unit of abstract labour embodied in the goods of Europe was retrospectively inscribed at a higher value, whilst the unit of abstract labour embodied in the Dahomean goods was retrospectively inscribed at a lower value; that out of this inscription, the ‘value’ of the respective goods, and of the respective beings, was fixed. Once this value was inscribed as structural relative value, then goods would continue to be exchanged at equal rates of exchange, two Dahomean units equalling one European.”

O mecanismo da *Ounces Trade* demonstrava que no ato da troca a unidade do trabalho abstrato incorporado nos produtos europeus era retrospectivamente inscrita em um valor mais alto, ao passo que a unidade do trabalho abstrato incorporada nos produtos daometanos era retrospectivamente inscrita em um valor mais baixo; e que, em função dessa inscrição, o “valor” dos produtos respectivos, e dos seres respectivos, era fixado. Uma vez que esse valor era inscrito como um valor estrutural relativo, os produtos seriam trocados em taxas de troca equivalentes, duas unidades daometanas equivalendo a uma unidade europeia. (WYNTER, [197-], p. 591-592, tradução nossa).<sup>26</sup>

A origem da desvalorização do trabalho negro, ela afirma nesse primeiro momento, está na margem de lucro obtida pela inserção do tráfico de escravizados nas regras de uma economia de mercado. A partir desse momento, a equivalência das trocas que guiava a sociedade daometana, segundo a sua teoria, é suplantada pela *ficção da equivalência*. Mais de quinhentas páginas depois, no entanto, ela afirma:

Em um momento anterior dessa monografia, eu havia aceitado a autonomização marxista do privilégio do econômico, e havia defendido que diferentes mecanismos foram implementados para desvalorizar o trabalho de modo a extrair mais mais-valia. Mas com isso tomei um efeito central como causa. O sistema da *plantation* revela que a sujeição do/a negro/a não é um exercício realizado exclusivamente com propósito econômico. Embora a força fosse usada para forçar o/a negro/a a trabalhar, como a fome foi inicialmente utilizada no caso do proletariado branco – a sujeição do/a negro/a possuía um propósito exclusivamente social, o mesmo propósito a que serviriam depois os linchamentos e as leis Jim Crow. (WYNTER, [197-], p. 589, tradução nossa).<sup>27</sup>

<sup>27</sup>No original:  
“Earlier on in this monograph, I had accepted the Marxist autonomization and privileging of the economic, and had argued that the different mechanisms were set up in order to devalue labour and thereby to extract more surplus value. But that was to take a central effect for a cause. The plantation system reveals that nigger-breaking is not an exercise undertaken only for an economic purpose. Whilst force was used to get the black to work, as hunger was initially used in the case of the white proletariat – nigger-breaking was directed towards an essentially social purpose, the same purpose that lynching and Jim Crow laws would later serve.”

Entre os dois momentos, há uma percepção crescente de que o trabalhador assalariado alienado da Revolução Industrial foi antecedido pelo escravizado e de que a *plantation* delimitou aspectos importantes da organização da sociedade industrial e tecnológica moderna. O capitalismo, então, passa a ser compreendido como um modo de dominação que utiliza a produção como sua estratégia central. Portanto, no sistema mundial moderno, a consciência racial e a consciência de classe não são determinadas pela relação com os meios de produção, mas pela posição relativa dentro dos sistemas globais de produção. É a instituição de um modo de relação social que marca e inscreve grupos que serão explorados em função de seus atributos, atributos que, então, se tornam a condição de possibilidade de formas variáveis de exploração.

O código negro/branco é a inscrição e a divisão central que gera todas as outras hierarquias. O segredo do capitalismo pode ser encontrado não na fábrica, mas na *plantation*. É nela que se torna evidente que o Trabalho Intelectual, o Falo e a Branquitude se constituem como o padrão-ouro do valor na fábrica, na família e no mundo social. (WYNTER, [197-], p. 582, tradução nossa).<sup>28</sup>

<sup>28</sup>No original:  
“The Black/white code is the central inscription and division that generates all other hierarchies. The secret of capitalism is to be found not in the factory but in the plantation. It is there that it becomes clear that intellectual labour, the Phallus and Whiteness, are constituted as gold standards of value in the factory, the family and in the social world.”

Para Wynter, é através da experiência negra no “Novo Mundo” – “a primeira e mais contínua experiência da cultura de produção como um modo de dominação” (WYNTER, [197-], p. 583, tradução nossa) – que um modo mais universal de exploração pode ser construído teoricamente. E nesse sentido ela diverge de Spivak, para quem “a divisão internacional do trabalho contemporâneo é um deslocamento do campo dividido do imperialismo territorial do século XIX” (SPIVAK, 2010, p. 67), pois, para Wynter, é essa tarefa da inscrição social que é central ao capitalismo como um modo de dominação. O modelo de exploração fabril revela apenas o código de produção que a utilizou como uma estratégia de controle. As limitações do modelo de exploração fabril consistem em tomar como um dado a estratégia central do capitalismo: a autonomização do econômico. Por isso, ela reduz a totalidade social à fábrica, o todo à parte.

Tomar a unidade da fábrica como um dado e como o modelo normativo a ser imposto em todas as variações da experiência sob o capitalismo resultou na incapacidade da teoria marxista em lidar com a experiência negra, a experiência feminina, e todas as outras diversas experiências que constituem formas da exploração generalizada que resulta do modo de dominação legitimado pela cultura de produção. (WYNTER, [197-], p. 591, tradução nossa).<sup>29</sup>

<sup>29</sup>No original:  
“The taking of the factory unit as a given and as the normative model to be imposed on all other varieties of experience under capitalism has resulted in the incapacity of Marxist theory to deal with the black experience, the woman’s experience, and all the other assorted experiences that are forms of the generalized exploitation that results from the mode of domination legitimated by the culture of production.”

O mono-humanismo instaurado pelo iluminismo na forma do *Homo oeconomicus*, do qual Robinson Crusóé talvez seja o exemplo mais marcante na literatura (simultaneamente traficante de escravizados, dono de *plantation* e criador, pelo trabalho, de sua própria ilha), promove uma teologização do trabalho: o trabalho é o instrumento por meio do qual o homem se cria enquanto humano. O trabalho se torna a inscrição central, o sinal que comprova o pertencimento a uma classe universal, mas somente na medida em que é exercido livremente pelo “livre-arbítrio” do indivíduo. Retomando o relato de Frederick Douglass acerca do Sr. Covey – um proprietário de terras empobrecido a quem poderosos senhores enviavam seus escravizados para serem “quebrados”, isto é, para que se tornassem menos “hostis”; alguém que trabalhava lado-a-lado com os escravizados, ainda que usufruísse também de seu trabalho –, Wynter demonstra que os escravizados que recusavam as festividades organizadas pelos seus proprietários e escolhiam trabalhar em suas próprias roças (*plots*) nos feriados se tornavam fonte de imensa desconfiança. Diz Douglass (*apud* WYNTER, [197-], p. 605, tradução nossa): “Consideravam-no como alguém que rejeitava o ‘favor’ de seu senhor. Era considerado uma afronta não se embebedar no Natal”<sup>30</sup>.

<sup>30</sup>No original: “He was regarded as one who rejected the ‘favour’ of his master. It was deemed a disgrace not to get drunk at Christmas”.

Quando o escravizado utilizava o seu tempo para trabalhar livremente, perturbava o código que o separava de seu proprietário, isto é, ao trabalhar livremente, ele usurpava o papel alocado ao seu proprietário; ao se mover pelas exterioridades das atividades permitidas pelo sistema, ele ameaçava seus pressupostos. Wynter segue seu argumento para pensar, como Du Bois antes dela, no modo como a liberdade do/a trabalhador/a livre branco/a se constituía em contraposição ao trabalho escravizado negro, em um primeiro momento, e ao trabalho livre desvalorizado negro, em um segundo momento:

<sup>31</sup>No original: "The black existed in the same relation - to communicate to the white about the experience of being free. [...] Marx was to argue that labour with a white skin could never be liberated where labour with a black skin was branded. But the situation was more complex. It was the branding of labour with a black skin that gave value, economic, social and psychological, to labour with a white skin. Labour with a white skin would fight to emancipate white-skinned labour and to subjugate labour with a black skin."

O negro existia na mesma relação – para comunicar ao branco sobre a experiência de ser livre. [...] Marx escreveu que o trabalhador de pele branca nunca seria livre onde o trabalho de pele negra fosse marcado a ferro. Mas a situação era mais complexa. Era o trabalho de pele negra marcado a ferro que agregava valor – econômico, social e psicológico – ao trabalho de pele branca. O trabalho de pele branca lutaria para emancipar o trabalho branco e para subjugar o trabalho de pele negra. (WYNTER, [197-], p. 637 e 642, tradução nossa).<sup>31</sup>

A conversão de africanos/as multi-étnicos/as em negros, em *piezas*, revela que o valor da mercadoria não se determina exclusivamente pelo trabalho nela incorporado, mas pela definição social do valor daquele trabalho de acordo com o valor social atribuído aos portadores de variações específicas da força de trabalho: "Seria a lei social do valor que primeiro possibilitaria a lei econômica do valor, e não o contrário. Depois de estabelecida a lei social do valor, o mercado 'livre' poderia funcionar livremente" (WYNTER, [197-], p. 891, tradução nossa).<sup>32</sup> A força de trabalho negra não era explorada apenas utilitariamente, como era o trabalho livre assalariado. Em vez disso, se constituía como o próprio termo negativo sobre o qual a força de trabalho branco poderia obter seu valor simbólico. O modelo fabril de exploração, para Wynter ([197-], p. 623-624), produziu a forma assalariada de exploração como sendo mais real por meio da produção do econômico como o único princípio de realidade. Spivak, em "Who Claims Alterity?", também incluído em *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, afirma algo parecido:

<sup>32</sup>No original: "It was to be the social law of value that would first of all enable the economic law of value, and not vice versa. Once the social law of value was fixed, the 'free' market could function freely."

Lendo os arquivos do capitalismo, Marx produz uma crítica da política econômica, não da política cultural – logo uma crítica da economia política, do economicismo político. No atual contexto global pós-colonial, nosso modelo deve ser uma crítica da cultura política, do culturalismo político, cujo veículo é a escrita de histórias legíveis, convencionais ou alternativas. Penso que pode ser útil inscrever o poder em Marx da seguinte maneira: "o poder é o nome que se atribui a uma situação estratégica complexa" – as relações sociais de produção – conformando uma sociedade particular, em que "sociedade" quer dizer a predominância de um(alguns) modo(s) particular(es) de produção de valor. (SPIVAK, 2012, p. 59, tradução nossa).<sup>33</sup>

<sup>33</sup>No original: "Reading the archives of capitalism, Marx produces a critique, not of cultural, but of economic politics - hence a critique of political economy, political economism. In the current global postcolonial context, our model must be a critique of political culture, political culturalism, whose vehicle is the writing of readable histories, mainstream or alternative. I think it might be useful to write power in Marx this way: 'power is the name that one attributes to a complex strategic situation' - the social relations of production - forming a particular society, where 'society' is shorthand for the dominance of (a) particular mode(s) of production of value."

Em uma entrevista mais recente concedida a Katherine McKittrick, Wynter (2015) explica, já dentro de seu novo campo lexical teórico, a transformação de seu viés analítico. "Como devemos *não* pensar", ela

<sup>34</sup>No original:  
“How are we *not* to think, after Adam Smith and the Scottish School of the Enlightenment, that all human societies are *not* teleologically determined with respect to their successive modes of economic production that determine *who* they are?”

<sup>35</sup>No original:  
“Therefore, how are we *not* to think in the *same* correlated terms of the teleologically determined hegemony of the *bios* (i.e., the material) aspect of our being human?”

<sup>36</sup>No original:  
“This *pari passu* with the class struggle, as waged primarily over *the ownership* of each such mode’s *means of production* (yet which, rather than being, as it is, de facto, a function of the performative enactment of the Western world system’s role-allocating degrees of domination/subordination), was nevertheless itself held out to be *the principle of causality* whose imperative transformation would be the very condition of our progressive human emancipation! That is, the focus is on the expropriation of that ownership, rather than of what that ownership subserves! Who were we, then, to doubt?! Indeed, as many of us were to do for many years, including Marxist feminists, we would attempt to theoretically fit all our existentially experienced issues – in my case, that to which we give the name of *race* – onto the Procrustean bed of Marx’s *mode of economic production* paradigm and its all-encompassing ‘mirror of production!’”

<sup>37</sup>Dentro do vocabulário teórico de Wynter, o Homem1 é resultado da revolução copernicana, ao passo que o Homem2 é a transmutação do Homem1 sob

pergunta, “depois de Adam Smith e da escola escocesa do iluminismo, que todas as sociedades humanas *não* estão teleologicamente determinadas com relação aos seus modos sucessivos de produção econômica que determinam *quem* elas são?” (WYNTER, 2015, p. 39).<sup>34</sup> Portanto, ela continua, “como devemos *não* pensar nos *mesmos* termos correlacionais de uma hegemonia teleologicamente determinada do aspecto biológico (isto é, material) de ser humano?” (WYNTER, 2015, p. 39).<sup>35</sup> A proposta emancipatória humana e antiburguesa de Marx está discursivamente atada à narrativa burguesa de origem.

A luta de classes, travada primariamente contra a *propriedade dos meios de produção* (e que, em vez de ser, tal como é, de fato, uma função da encenação performativa do sistema-mundo Ocidental e seu modo de designar graus de dominação/subordinação), era ela mesma considerada a causalidade *principal* cuja transformação imperativa seria a própria condição de nossa emancipação humana progressiva! Isto é, o foco sobre a expropriação da propriedade no lugar daquilo a que a propriedade serve! Quem éramos nós, então, para duvidar?! De fato, como muitas de nós faríamos por muitos anos, inclusive as feministas marxistas, tentamos fazer caber teoricamente todas as nossas questões existencialmente experienciadas – no meu caso, aquilo que nomeamos como *raça* – na camisa de força do *paradigma do modo de produção econômico* e seu “espelho de produção” totalizante. (WYNTER, 2015, p. 40, tradução nossa).<sup>36</sup>

Refletindo acerca das lutas anticoloniais nas Índias Ocidentais inglesas após a quebra de 1929, e nas lutas anticoloniais e *antiapartheid* posteriores de modo mais amplo, ela afirma que, se é verdade que elas eram, em grande parte, economicamente motivadas, esse era apenas um de seus aspectos. Diferente, então, do modo heroico da Rússia Soviética, o que essas revoltas globais colocavam em questão era a afirmação descritiva étnica e de classe do Homem *biocosmogônico*.

A afirmação colocada em xeque, portanto, dizia respeito ao gênero [*genre*] biocêntrico do ser que carrega consigo o código biogênico da vida/morte simbólica que é atualizado pelo princípio de domínio comportamental-regulatório eugênico/disgênico *homem/nativo*. Os desafios “nativos” ao “princípio de domínio” do Homem2<sup>37</sup> também trouxeram para o foco, portanto, o *modo de autoinstituição ou da pseudoespeiação* central à encenação institucionalizada do mono-humanismo liberal do Homem2 como *homo oeconomicus*. (WYNTER, 2015, p. 42, tradução nossa).<sup>38</sup>

Se o *Black Metamorphosis*, pode, por um lado, ser lido como a grande obra de Wynter, por outro, há mais de 40 anos ela se dedica, com publicações igualmente volumosas, a pensar a figura do humano desde uma perspectiva onto-epistemológica, pensamento do qual as sementes podem ser vislumbradas em seu manuscrito nunca publicado. A sobrerrepresentação do humano, em que um gênero (*genre*) do ser humano passa a representar toda a humanidade, abre caminho para um *contra-humanismo*, antes que um *pós-humanismo*, para o qual o princípio da sociogenia de Fanon e o princípio da *autopoiesis* dos biólogos chilenos Maturana e Varela se tornam fundamentais.

os parâmetros da burguesia ocidental. O par eugenia/disgenia se refere à seleção natural ou à desseleção natural sob os parâmetros darwinistas/malthusianos da escassez natural.

<sup>38</sup>No original: "The statement called into question, then, is a biocentric genre of being that carries in it the sociogenic code of symbolic life/death that is actualized by a eugenic/dysgenic *men/native* behavior-regulatory principle of dominion. The 'native' challenges to that Man2 'principle of dominion' also brought into focus, therefore, the *mode of auto-institution or of pseudospeciation central to the institutionalized enactment of liberal monohumanism's Man2 as homo oeconomicus*."

## Equivalência, seu oposto e a abstração

É conhecida a teoria do equivalente geral em Marx: as coisas podem ser trocadas no mercado porque estão sempre relacionadas a uma terceira coisa, o trabalho humano abstrato, que funciona como a forma equivalente da mercadoria. O dinheiro como equivalente na sociedade capitalista oculta o trabalho real que subjaz à produção dos bens e serviços. Discursivamente, o equivalente geral é compreendido como um significante vazio: ambos estabelecem uma cadeia de equivalência na medida em que um elemento se desconecta de sua própria identidade diferencial de modo a representar a universalidade de um sistema de diferenças enquanto tal. A equivalência, nesse sentido, é catastrófica, constituindo-se como o princípio da aniquilação do sentido. Sabemos, também, que, para Marx, abstrações como valor e trabalho são "reais", obtendo seu lastro na socialidade de suas relações. Se antes indivíduos dependiam uns dos outros, o capitalismo coloca todos sob o reinado da abstração.

Em "The Abstract Slave: Anti-Blackness and Marx's Method", Sara-Maria Sorentino (2019), no lugar de confrontar Marx em seu método historiográfico – que nos oferece um relato epifenomenal da relação entre escravidão e capitalismo, isto é, daquilo que a escravidão produz para o capitalismo e não daquilo que produz a escravidão –, busca demonstrar a posicionalidade estrutural da negritude por meio das abstrações marxianas. A escravidão, ela nos diz, se alçou à "abstração pura", na medida em que constitui a "abstração real" paradigmática. Ao contrário de defender o concreto diante do abstrato, o seu intuito é perceber a escravidão como uma abstração que antecede e conduz à forma-mercadoria. Trata-se, portanto, de expor o "escravizado abstrato" como um recurso decisivo na realização histórica-teórica do "trabalho abstrato". É conhecida também em Marx a formulação relativa à escravidão do salário, a contraparte retórica ao trabalho assalariado: se o escravo romano era contido pelos seus grilhões, o trabalhador assalariado está preso ao seu proprietário por fios invisíveis. A violência estatal ou sancionada pelo estado, portanto, ainda que seja teorizada em Marx, sobretudo como motor de momentos de transição, cede lugar à forma principal da violência capitalista, que está situada imanentemente em seus processos de reprodução.

Dentro desse paradigma, a Guerra Civil norte-americana e a abolição constituíram-se para Marx como um dos maiores fatos históricos do século XIX, fazendo "soar o alarme para a classe trabalhadora europeia" (MARX, 2013, p. 79), mas somente na medida em que o/a escravizado/a é removido/a da questão da negritude para ser recolocado/a na posição do/a trabalhador/a e do/a sujeito/a revolucionário/a latente.

Ao induzir, por meio da comparação, a uma liberdade ilusória no lugar da relação fetichista à liberdade, o intercurso ideológico da escravidão poderia apenas incidentalmente contribuir para a reprodução do

<sup>39</sup>No original: "In inducing an illusory freedom through comparison, instead of a fetishistic relation to freedom, slavery's ideological intercourse could only incidentally contribute to capitalism's reproduction. [...] From this grafting perspective, neither abolitionists nor workers could move past the ideological wedge of slavery to recognize the domination implicit in the "freedom" of the contract until slavery was abolished."

capitalismo. [...] Desde essa perspectiva, nem abolicionistas nem trabalhadores poderiam superar a cunha ideológica da escravidão e reconhecer a dominação implícita na "liberdade" do contrato até que a escravidão fosse abolida. (SORENTINO, 2019, p. 29, tradução nossa).<sup>39</sup>

Para Sorentino, a crítica à autovalorização capitalista coloca o trabalho abstrato como sendo estruturalmente indiferente à diferença e a abolição, portanto, se configura como um grande equalizador. É somente por meio da *forclusão* da raça que a consciência de classe pode ganhar consistência o suficiente para poder focalizar a crítica do trabalho em si (e não das ferramentas contingentes da exploração e da discriminação). A promessa da abolição, portanto, é de que ela poderá esclarecer a verdade sobre o trabalho, e não sobre a escravidão ou sobre a experiência da escravidão. Diz Marx: "Mas da morte da escravidão brotou imediatamente uma vida nova e rejuvenescida. O primeiro fruto da guerra civil foi o movimento pela jornada de trabalho de oito horas..." (MARX, 2013, p. 372). No entanto, diz Sorentino, o filósofo alemão subestimou o que significaria a "morte da escravidão", isto é, a sua sobrevivência: "Mais especificamente, ele não possui uma consideração de sua vida póstuma porque ele não possui uma consideração sintética de sua vida" (SORENTINO, 2019, p. 30, tradução nossa).<sup>40</sup> Se a escravidão natural foi constituída perversamente e socialmente como *a priori* negra, a escravidão abstrata pôde ser proposta de modo a garantir que as hierarquias raciais permanecessem intactas. O que a subsunção da escravidão negra, após a abolição, sob a forma da escravidão do salário, interdita, como escreve Denise Ferreira da Silva (2010), é a investigação do valor de troca da categoria "raça", isto é, justamente da sua força produtiva, um elemento notório nos complexos prisionais-industriais. Por outro lado, diz Sorentino, é o "escravizado abstrato" que contém, ao mesmo tempo, o trabalho abstrato do capitalismo e o "escravizado abstrato" da antinegitude, expandindo e rarefazendo, simultaneamente, ou distendendo, como escreve Fanon em *Os condenados da terra*, a análise marxista em situação colonial.

<sup>40</sup>No original: "He has, more to the point, no account of its "afterlife" because he has no synthetic account of its life."

## Referências

CHAKRABARTY, Dipesh. Marx after Marxism: a subaltern historian's perspective. *Economic and Political Weekly*, v. 28, n. 22, p. 1094-1996, maio 1993.

DA SILVA, Denise Ferreira. Many hundred thousand bodies later: an analysis of the 'Legacy' of the International Criminal Tribunal for Rwanda. In: JOHNS, Fleur *et al.* (org.). *Events: The Force of International Law*. Londres: Cavendish/Routledge, 2010.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *Black reconstruction in America*. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1935. 768 p.

FOSTER, John Bellamy; HOLLEMAN, Hannah; CLARK, Brett. Marx and Slavery. *Monthly Review*, v. 72, n. 3, p. 70-88, jul. 2020.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. 894 p.

MOTEN, Fred. A resistência do objeto: O Grito de Tia Hester. *Revista Eco-Pós*, v. 23, n. 1, p. 14-43, 2020.

MOTEN, Fred. *In the Break: the aesthetics of a black radical tradition*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2003. 332 p.

SORENTINO, Sara-Maria. The abstract slave: anti-blackness and Marx's method. *International Labor and Working-Class History*, v. 96, p. 17-37, nov. 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of postcolonial reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 464 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 624 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. General strike. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, v. 26, n. 1, p. 9-14, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Scattered speculations on the question of value. *Diacritics*, v. 15, n. 4, p. 73-93, 1985.

WILDERSON III, Frank. Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in civil society? *Social Identities*, v. 9, n. 2, p. 225-240, 2003.

WYNTER, Sylvia. *Black Metamorphosis: New Natives in a New World*. Institute of Black World Papers, Schomburg Center of Research in Black Culture, Nova York, [197-]. Datilografado. Não publicado.

WYNTER, Sylvia. The ceremony must be found: after humanism. *Boundary 2*, v. 12/13, n. 3/1, p. 19-70, 1984.

WYNTER, Sylvia. Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations. [Entrevista cedida a] Katherine McKittrick. In: MCKITTRICK, Katherine (org.). *Sylvia Wynter: on being human as praxis*. Durham: Duke University Press, 2015. p. 9-90S.

## **The Abstraction of Inequivalence: Subalternity and Slavery**

### **ABSTRACT**

*This paper aims to explore modes of reading Marx from the perspective of colonization, with particular interest in the figures of the subaltern and the slave. For this purpose, different texts, such as those written by Gayatri C. Spivak, Dipesh Chakrabarty, Sylvia Wynter, Frank B. Wilderson III, Fred Moten and Sara-Maria Sorentino, are put into dialogue. The objective is not to reach any kind of synthesis, but to investigate the tensions brought upon Marx's theory and methodology by these two figures. To this end, some important concepts for Marxian theory are mobilized, such as the value-form and abstract labor.*

**Keywords:** *Gayatri C. Spivak, Sylvia Wynter, Postcolonial Theory, Enslaved, Subaltern.*

**Mariana Ruggieri** está finalizando o seu pós-doutorado no Departamento de Teoria Literária (IEL-Unicamp), com financiamento da Fapesp. Realizou sua graduação em Estudos Literários na Unicamp e obteve seu doutorado no Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da USP. Foi pesquisadora visitante na University of Michigan e na Universidad Nacional Autónoma de México, além de fellow no Cluster of Excellence: Doing Literature in a Global Perspective, na Freie Universität Berlin.