Para a crítica da interseccionalidade/interdisciplinaridade: capitalismo e racismo como constituição social unitária

Patrick Oliveira[1]

Resumo: A partir de uma exposição que se pretende rigorosamente dialética, o artigo tem como objetivo fundamental subsidiar o debate sobre o vínculo histórico entre capitalismo, racismo e escravidão. Há três objetivos específicos: 1) rejeitar as análises que veem essa relação como simples "determinantes" "exógenos" *e*/*ou* "endógenos", 2) rejeitar o – falso – problema que hipostasia o debate ao sustentar que, de maneira unilateral, raça *ou* classe vieram temporalmente primeiro, e 3) rejeitar a tentativa de resolver essa querela por meio da "interseccionalidade"/"interdisciplinaridade" como *método* de combate antiopressões.
Palavras-chave: Capitalismo. Racismo. Interseccionalidade. Interdisciplinaridade.

Abstract: Based on an exposition that aims to be rigorously dialectical, the fundamental objective of this article is to contribute to the debate on the historical link between capitalism, racism, and slavery. There are three specific objectives: 1) to reject analyses that view this relationship as simply "exogenous" *and*/*or* 'endogenous' "determinants"; 2) to reject the false problem that hypostasizes the debate by unilaterally arguing that race *or* class came first in time; and 3) to reject the attempt to resolve this dispute through "intersectionality"/"interdisciplinarity" as a *method* of combating oppression.
Keywords: Capitalism. Racism. Intersectionality. Interdisciplinarity.

[1] Professor substituto da Escola de Serviço Social da UFRJ. Doutorando em Economia (UFF). Mestre em Serviço Social (UFRJ). Bacharel em Ciências Econômicas (UFRJ). Coordenador do Grupo de Trabalho de História do Pensamento Econômico Brasileiro (GT-HPEB) da Sociedade Brasileira de Economia Política (SEP). Pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx/UFF) e do Laboratório de Estudos Marxistas (LEMA/UFRJ). Contato: patrickl007@hotmail.com.

Introdução

Talvez se possa afirmar, com certa precisão temporal, que nunca antes na história do capitalismo se viu uma discussão tão pública sobre a "questão racial"[2]. No Brasil, isso é observável com políticas públicas[3], processos no Supremo Tribunal Federal[4] e, de modo mais claro, no senso comum midiático (campanhas publicitárias, das mais diversas, contra o racismo etc.). O que dizer da pletora de produções audiovisuais sobre o tema?

Um aparente oxímoro, porém, cresce vertiginosamente: uma relativização de que essa dinâmica faz parte da criação de "nichos de mercado" por parte de capitalistas – nos termos de Nancy Fraser (2018), "neoliberais progressistas"[5]. Ou melhor, não há nenhuma identificação desse processo com a *totalidade das relações sociais capitalistas*, a despeito de "promover" a ideia de que o racismo teria origens "estruturais". Via de regra, seguindo aquilo que Cristiane Luiza Sabino de Souza (2024, p. 9-11) nomeou de fração "liberal" e Marcio Farias (2022, p. 219) denominou "liberal progressista", abre-se uma interpretação que elimina o capitalismo da *classificação racial moderna*[6].

Por meio de uma "essencialização do mercado" – "liberais progressistas" – ou da *classificação racial* – "culturalistas" (Souza, 2024, p. 9-11) e/ou "afrocentrados" (Farias, 2022, p. 219) –, opera-se uma *perda da totalidade* da constituição histórico-social dessa classificação (racial) do ser humano no capitalismo. Parece-nos que Lukács (2000, p. 17-18), em 1962, num tardio prefácio de *A teoria*

---

[2] Retrospectivamente, sabe-se que, por exemplo, o Holocausto foi um processo racial. Porém, aqui o foco é diagnosticar o fato de que, diferentemente do terror nazista, há uma ampla difusão, ocasionada por um aumento vertiginoso do poder comunicacional da humanidade a partir do último quartel do século XX, do fenômeno do racismo em suas amplas dimensões. Apenas a título de exemplo, se partes não desprezíveis da humanidade desconheciam as *nuances* do terror nazista, não há um único sujeito que desconheça, ao menos em termos gerais, o genocídio palestino, que contém um explícito caráter racial. Ou seja: trata-se, numa ampla diversidade, da explicitação mundialmente pública da "questão racial".

[3] Pensa-se na focalização extremada de políticas sociais, "validando" os regimes fiscais pela "inclusão" das chamadas minorias. Para isso, conferir o argumento de Barros (2024, p. 113-114 e 149-150). É importante apenas mencionar que tal focalização extremada é uma disputa histórica dentro dos movimentos negros, de modo que a posição atual é vista até mesmo como resignada. Nesse sentido, conferir Soares (2012).

[4] Trata-se da chamada Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635 (ADPF 635), conhecida como "ADPF das Favelas", discutida pela corte ao menos desde 2020. Em suma, são (ou foram) restrições à realização de operações policiais em comunidades do Estado do Rio de Janeiro durante a pandemia do coronavírus. O detalhe jurídico – e operacional – era a necessidade de comunicar e justificar previamente as operações ao Ministério Público. Somente a título de menção, cabe dizer que esse reconhecimento do racismo não se deu apenas no Judiciário: pelo menos desde o governo de Fernando Henrique Cardoso – mesmo no governo Sarney –, já existe um reconhecimento patente disso por parte do Executivo. Em 2016, mesmo o Senado Federal brasileiro reconheceu a questão por meio da chamada Comissão Parlamentar de Inquérito do Assassinato de Jovens, num momento em que – aproximadamente – um jovem negro era morto a cada 23 minutos. Essas menções são importantes para evidenciarmos como *não* é revolucionário o "mero" reconhecimento de que há racismo no Brasil. O que é estrutural num sentido relacional com a dinâmica capitalista se torna mera juridicidade ou ausência de ação política(-moral). No limite, acaba por reduzir o racismo a um fenômeno externo ao capitalismo, produto de "pensamentos arcaicos" etc.

[5] É truísmo afirmarmos que tal processo também decorre de lutas seculares do movimento negro, aspecto que não é desprezível – muito ao contrário – e constitui a luta de classes enquanto tal, sua personificação.

[6] Para um argumento ampliado a partir da noção de "classificação racial", ver Colombini (2023).

do romance, descreveu bem essa situação: trata-se de uma fusão de "ética de 'esquerda' e epistemologia de 'direita'".

Isto é, a despeito da postura ética genuinamente de "esquerda", constitui-se como imagem de mundo uma leitura trans-histórica, na qual não vê a possibilidade de apreender integralmente, enquanto totalidade, as relações sociais capitalistas e o racismo. A despeito de mediações da contemporaneidade que perfazem um contexto histórico específico para esse fenômeno[7], parece-nos que *leituras logicicistas* da relação entre capitalismo, racismo e escravidão, em nível menor de abstração, são o ponto de partida para uma seara de erros; que, como demonstraremos, tentam ser solucionados por meio da "interdisciplinaridade" ou da "interseccionalidade".

A saída política, embora com cariz de "esquerda", resume-se como *conservadora*, já que incorre apenas em saídas politicistas[8]. Assim, tratam-se de posições que pairam em torno de um "discurso transgressivo", "contra as regras", as "normas" etc. A saída teórica, e é isso que nos interessa neste texto, apresenta-se como a *logicização formal* da aparência capitalista, na medida em que capitalismo, racismo e escravidão são vistos *exteriormente*, e não como totalidade, como *constituição social* (Colombini, 2023). Por um lado, aparece por meio de uma qualificação moral e individualista do racismo. Por outro lado, a história aparece como uma carência de assimilação, inserção etc. do negro no capitalismo. Assim, encontram-se teoricamente ao entender questão racial e capitalismo como *contingências*[9].

Com o auxílio de uma dicotomia comum do pensamento cotidiano (raça *ou* classe) e dos economistas ("determinantes" "exógenos" *ou* "endógenos"), elaboraremos a crítica como uma articulação dialética que apresenta a urgência e a necessidade de uma ontologia materialista[10] diante dos idealismos dessas falsas representações. A *não-historicidade* em relação à raça e ao racismo avista o seu revés na *historicidade*, especificamente na relação entre capitalismo, racismo e escravidão como *determinações de reflexão*[11]. Em suma, são teses que veem uma antecedência *antinegro* antes mesmo da insurgência da escravização moderna pelo mercado mundial capitalista *ou* uma extremada condição contingente entre capitalismo e racismo[12].

---

[7] Sobre o tema, ver Kurz (2019), Fraser (2018), Haider (2019), Barros (2024) e Oliveira (2025).

[8] Originalmente, é uma categoria desenvolvida pelo filósofo José Chasin. Sobre o tema, ver Chasin (2012). Tal categoria indica que a esfera política é percebida como ontologicamente constitutiva de possibilidades de superação das contradições imanentes de determinada forma histórica. Na sociedade capitalista, uma sociedade em que a economia ganha o papel de centro da vida social, abre-se um beco sem saída "mortal" e ineliminável para a posição politicista.

[9] Três críticas marxistas às teorias contingenciais entre capitalismo e racismo podem ser lidas em Bannerji (2022), Post (2022) e Colombini (2023).

[10] Sobre o tema, ver Lukács (2007a; 2010; 2013; 2018a).

[11] Originalmente, trata-se de uma categoria hegeliana. Em síntese, são descritas como relações nas quais suas "partes" são determinadas internamente, inexistem externamente (valor e valor de uso, mãe e filho, falso e verdadeiro, negativo e positivo etc.). Sobre seu uso marxista, ver Lukács (2018a, cap. 3). Para uma análise de racismo e capitalismo nesses termos, ver Goés e Faustino (2022).

[12] No primeiro caso, é a posição dos chamados "culturalistas" e/ou "afrocentrados" (Souza, 2024, p. 9-11; Farias, 2022, p. 219). Entretanto, tal posição não é realmente nova, mas *retrogosto conservador de ideias antigas*. Para críticas

A rigor, não é absurdo advertir a existência de uma posição racista antes da gênese histórica do capitalismo[13]. O problema é a *perda da especificidade histórica* da forma de *classificação racial* de seres humanos que ocorre no capitalismo. Com Iderley Colombini (2023, p. 194-195): "pela constituição das relações capitalistas, o negro passa de homem-metal (exploração mineira na África), a homem-mercadoria (tráfico negreiro de escravos) e, daí, a homem-moeda (como produto de troca no capitalismo)". Por isso, realizam uma perda histórica da classificação racial especificamente capitalista, generalizando-a a partir do caráter *antinegro*. Ao analisar *expressões* da indissociável relação entre capitalismo e racismo, como o desemprego acachapante entre negros ou a brutal violência policial, tem-se como solução teorias contingenciais das mais diversas. Como tentativa de responder à contingência, emerge a ideia de "interdisciplinaridade"/"interseccionalidade".

Em primeiro lugar, repelimos tal posição por meio de uma demonstração dialética, evidenciando como o vínculo entre capitalismo e racismo está no patamar de *constituição histórico-social*, e *não de externalidades* ("determinantes" "exógenos" *e*/*ou* "endógenos", para ficar com a terminologia de economistas). Em segundo lugar, indicar-se-á como essa tentativa *formal*, não dialética, de "unir" essas "externalidades" é limitada, porque ainda é incapaz de apreender tal constituição social em seu sentido historicamente dialético. A rigor, as duas formas não compreendem o objeto enquanto tal, pois negam a possibilidade de ele se constituir socialmente de modo unitário-contraditório.

Como afirmamos, parece-nos que tal união de erros deriva de uma má leitura das relações entre capitalismo, racismo e a escravidão moderna. Na perspectiva da exposição, no entanto, trabalharemos com uma apresentação dialética de problemas circunscritos na análise histórico-formal ("determinantes" "exógenos" *e*/*ou* "endógenos") e na análise da "interdisciplinaridade"/"interseccional" como pretensos meios de solução dos problemas decorrentes do logicismo-formalismo. A rigor, a demonstração que dá conta do problema da escravidão moderna

---

marxistas desse argumento, ver Williams (2012, p. 29-62, 68 e 90), Rodney (2022, p. 116-117) e Okoth (2025, p. 92). Ainda assim, tal posição não resiste totalmente aos "liberais progressistas" (Farias, 2022, p. 219), pois operam na *essencialização do mercado* (e da política) como meio de resolução antirracista. Deste modo, terminam por *essencializar a própria identidade* e, indiretamente, eternizam as relações sociais capitalistas. Para críticas dessa forma de congelamento da identidade ("identitarismo"), ver Kurz (2019), Haider (2019), Barros (2024) e Oliveira (2025, p. 106-114).

No segundo caso, é uma posição muito diversa, que, como veremos, transita desde economistas e noções esdrúxulas sobre "preferência por discriminar" (Gary Becker) até marxistas com "capitalismo indiferente" (Ellen Wood). Para críticas nessa amplitude, ver Almeida (2021, p. 159-166), Chadarevian (2009), Bannerji (2022), Post (2022) e Colombini (2023).

[13] Seria impossível tratarmos – com rigor – tal questão no escopo deste artigo. Todavia, basta advertir que se trata daquilo que Marx (2017a, p. 239) chamou de "formas antediluvianas". Em *O capital*, são as formas antediluvianas do capital, como o capital comercial e o capital usurário; aqui, são as formas antediluvianas do racismo moderno. Em outros termos, o *racismo moderno* é o único que, pela escravidão produtora de mercadorias, é impulsionado como meio de *classificação racial global*. Por isso, poderíamos ler essa forma como um "*free gift*" social (Marx, 2014, p. 453-454) – se e somente se lido como uma particularidade que é ressignificada na universalidade capitalista. Ver, nesse sentido, Goés e Faustino (2022, p. 64-71), Haider (2019, p. 84-85) e Marx (2017a, p. 821, 823 e 839; 2017b, p. 103).

pressupõe uma exposição histórica que não trataremos aqui, ainda que envolva diretamente as conexões metodológica aqui desenvolvidas.

1. Capitalismo e racismo como contingência e o espírito de Funes, o Memorioso

Em termos do pensamento cotidiano, existe certa preeminência da visão de mundo de que há um "lapso" entre racismo e capitalismo, como se o primeiro não tivesse nada a ver com o segundo. Entretanto, essa proposição, nos últimos tempos, está em *falência* por diversos motivos, como o ampliado ingresso de negros nas universidades e a ascensão de discussões sobre raça, gênero, sexo etc., percebível pelo menos desde meados dos "longos anos 1960", período que Hobsbawm (1995, cap. 11) chamou de "revolução cultural". Pela derrocada do socialismo real e a constituição da contrarrevolução neoliberal, há análises, como de Haider (2019), Polese (2020) e de Barros (2024), que diagnosticaram não apenas uma ascensão, mas um *gerenciamento estatal-capitalista* por essas "novas" discussões.

No entanto, essa mesma posição, nos termos de imagem de mundo, pode aparecer de forma menos esdrúxula: uma contrariedade não-dialética (uma não-contradição) entre hipostasiadas raça *ou* classe, em palavras mais populares. Assim, defende-se uma relação meramente política, individual (moral), jurídica e não-econômica; ou melhor, econômica quando se pensa no mercado de trabalho ou algum outro juízo sobre a esfera da circulação – como a escravidão negra ter sido essencialmente mão de obra, deriva-se daí uma classe enquanto o momento prioritário. Percebemos que o mesmo poderia ser feito por meio das raças, na medida em que, igualmente, o contingente escravizado serviu como mão de obra na medida em que, pelo parâmetro desumanizador, era negro. Em suma, encontram-se ao crerem em *relações contingentes*, e não *historicamente necessárias* (Post, 2022, p. 17)[14].

Parte dessa imagem de mundo vai sustentar o seguinte: se há uma homogeneidade entre negros e brancos como trabalhadores, expostos às mesmas humilhações cotidianas, sugere-se que há, por isso, uma predominância na posição de *ser trabalhador*. Mais ainda: como o determinante – e não condicionante – seria ser trabalhador, *ser-classe*, a discussão condicionada à inserção da discussão do racismo seria prejudicial – em sentido teórico e político. Em tradução livre dessa posição, haveria uma predominância da "classe" diante da raça e, não obstante, o racismo seria primeiramente uma espécie de "desvio moral". O grandioso problema é: esse ser-classe e essa "classe" são constituídos

[14] O caráter de necessidade não significa o mesmo que teleologia, ao menos não em nosso uso. A ideia de nossa colocação é enfatizar, tal como Post (2022), como, retrospectivamente – *post festum* –, pode-se ver determinadas relações como historicamente necessárias para determinado desenvolvimento. Isso não se desenvolve por meio de teleologias, ressaltando o papel do acaso na historicidade social. Entretanto, não se deve deixar de observar como determinados pores individuais reproduzem ou transformam uma certa realidade empírico-imediata, podendo gerar transformações nessa mesma realidade. Para Bhaskar (1998, p. 28, tradução nossa), trata-se de uma "concepção *relacional*" de sociedade, que, segundo o autor, seria a compreensão de Marx.

a partir da aparência racializada das classes, que, fetichizadamente, naturaliza (e autonomiza) as racializações, como classificação racial do ser humano (Colombini, 2023). No limite, portanto, esse pôr analítico tende a ver na história analogias que corresponderiam a esse "desvio moral" que pauta a desumanização diante dos negros. Desta perspectiva, não haveria, pelo menos não de forma explícita, uma constituição social de classes sociais racializadas intrinsecamente para com as relações sociais capitalistas. Basta pensar que uma relação banal para a lógica capitalista, como comprar e vender força de trabalho, não adquire "de fora" a facticidade histórica de que negros foram (ainda são) desumanizados por séculos e, por isso, não vem "de fora" a facticidade de que, pelo condicionante moral, o valor de sua força de trabalho é inferior ao de trabalhadores brancos. É "de dentro", deste modo, na própria constituição social da classe, que historicamente se constitui indissociavelmente a racialização. Vemos como isso não necessita, ao menos a priori, de qualquer sofisticação histórica.

Em outros termos, trata-se de advertir como a *classificação social do ser humano* no capitalismo é *relacionalmente* constituída como classe "e" "raça". As aspas duplas não configuram detalhe: o "e" é aceitável apenas do ponto de vista *teórico*, pois a constituição social de classificação social corresponde a formas históricas de classificação. Neste caso, trata-se de classificações pertinentes ao modo de produção capitalista. Na processualidade enquanto tal, deste modo, não há um "e". Logicamente, classe (A) implica em "raça" (B), que B implica em A e assim sucessivamente. A rigor, a temporalidade de A e B significa, do ponto de vista teórico, a importância de distinguir *idealmente* como se desenvolveram as relações sociais que constituíram tal quadro histórico. Por isso, a retrospecção analítica pela história tem o papel de isolar *mentalmente* aquilo que não é isolado *sócio-realmente*. Na próxima seção, com Marx e Lukács, veremos com maior cuidado essa problemática.

Para não esquecermos das outras aspas, trata-se apenas de advertir veementemente como a racialização do mundo pelo colonialismo moderno opera a partir de uma abstração socialmente eficaz: a própria noção de raça. Ao tornar socialmente válida a inferiorização de seres humanos sob o signo de raças, cria-se automaticamente o superdimensionamento de seres humanos também sob o signo de raças. É assim que o branco cria o negro (Fanon, 2008, p. 90; Almeida, 2021, p. 78; Barros, 2019, p. 52). A constituição dessa classificação *racial* do ser humano é historicamente *constituída socialmente* pela classificação *classista* do ser humano na sociedade capitalista. A rigor, são *formas históricas de classificação*.

Em suma, *a identidade racial é uma identidade atribuída* – sendo desconcertante argumentar, se se pretende sério, que a lógica racialista é extrínseca da reprodução social em sua totalidade histórica. É mesmo desconcertante não admitir que países colonizados, como o Brasil, emergem no

mercado mundial capitalista por meio de classes racializadas. É desconcertante dizer que os valores são extrínsecos à constituição histórica das classes.

Nesse sentido, assim sugere a socióloga Himani Bannerji:

> O verdadeiro processo de realização do capital não pode estar fora de uma dada forma ou modo social e cultural. Não há capital que seja uma abstração universal. O capital é sempre uma prática, um conjunto determinado de relações sociais – relações que também são culturais. Desta forma, "raça", gênero e patriarcado são inseparáveis da classe, pois qualquer organização social repousa sobre relações intersubjetivas de corpos e mentes marcadas pela diferença socialmente construída no terreno da propriedade privada e do capital (Bannerji, 2022, p. 2088).

Embora dissertando sobre a racialização dos irlandeses[15], e não dos negros, assim descreveu Marx em março de 1870:

> A rebeldia do trabalhador celta não combina bem com a natureza pacata do anglo-saxão; de fato, em todos *os grandes centros industriais da Inglaterra* há um profundo antagonismo entre os proletários irlandeses e os ingleses. O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um concorrente que rebaixa seu salário e seu padrão de vida; também alimenta contra ele antipatias nacionais e religiosas. É exatamente o mesmo modo como os brancos pobres dos estados sulistas da América do Norte se comportavam em relação aos escravos negros. Esse antagonismo entre os dois grupos de proletários no interior da própria Inglaterra é artificialmente mantido e alimentado pela burguesia, que sabe muito bem que essa cisão é o verdadeiro segredo da preservação de seu próprio poder (Marx, 2014, p. 275-276).

Por apreender o racismo como condicionante histórico que perdura, é nítido como essa posição é mais próxima da realidade do que aquele senso comum mais enjaulado que não vê *nenhum* nexo social entre racismo e capitalismo. Contudo, podemos advertir que, como está colocada a proposição, há um "método" diferente para uma mesmíssima visão de mundo. Trata-se, para eles, de *relações contingentes* (Post, 2022, p. 17).

Em termos políticos, defendem-se meios assimilacionistas ou alívios estatais para suprimir "déficits históricos" provenientes de toda sorte de "desvios morais" (Colombini, 2023). Ou, como há em certo obreirismo similar às ideias direitistas, profere-se em termos de um "anti-identitarismo" às avessas: nega-se tudo que é *identidade atribuída* – já vimos como a própria racialização imputa a raça como uma identidade atribuída – para entender a classe como uma *identidade em si mesma*, oclusa

[15] Asad Haider (2019, p. 88-89) indica como o abolicionista estadunidense Frederick Douglass (1818-1895), um homem negro, escreveu, em cartas pessoais, como sua ida à Irlanda foi a primeira vez em que foi visto e tratado como uma pessoa comum. Haider (2019, p. 89) é direto: "é claro, não se tratava de uma bondade intrínseca dos irlandeses. Era porque, nessa altura da história, não havia brancos por lá". Ao migrarem para os Estados Unidos, entretanto, irlandeses eram reconhecidos – e viviam dessa forma – como brancos, pelos traços fenotípicos europeus. Essa posição foi descrita por Marx em artigo para o jornal austríaco *Die Presse*, de 23 de nov. de 1862, no qual dizia como "o irlandês vê no negro um perigoso competidor" (*apud* Mattos, 2018, p. 362). É daí que o sociólogo estadunidense W. E. B. Du Bois (1868-1963) funda a categoria de "salário psicológico" como *mecanismo prático-subjetivo* de competição entre trabalhadores "brancos" e "negros" (Almeida, 2019, p. 187; Taylor, 2018, p. 190). O artigo de Chadarevian (2007, p. 80) nos permite dizer que a primeira organização sindical dos Estados Unidos, constituída após a Guerra Civil, exerceu isso. A despeito dessa controvérsia, deve-se assinalar como *o principal beneficiário é o capital*, em especial em termos ideopolíticos para a conservação da ordem vigente (Taylor, 2018, p. 189).

(Bannerji, 2022, p. 2097). A dimensão de universalidade – histórica – da classe se transforma numa *universalidade estanque*. Se é assim, diz-se, mesmo que implicitamente, que classe poderia existir *sem* as pessoas que a constituem. Com Marx, comentando o caso irlandês, torna-se patente como não somente tal posição é equivocada nos termos de *constituição de classe*, como é insuficiente a ponto de sequer destacar o importante caráter ideológico – intraclasse – da classificação racial[16]. Em suma, desviam-se da totalidade para pseudo-objetividades (Lukács, 2013, p. 588).

As duas, cada uma ao seu modo, dividem relações sociais – relação entre ser social e a sociedade, como ganhar salário – entre *fundamento A* e *fundamento B*, a partir de uma "operação lógica" abalizada no dedutivismo como espelho da realidade empírica, das suas imediaticidades mais latentes. Com isso, vemos que o mesmo, no oposto, poderia ser feito por meio da raça, pois, igualmente, a historicidade das questões empíricas dos negros, no seu imediatismo inumano, deriva do fato de terem sido escravizados porque eram negros e eram negros porque eram escravizados como mão de obra.

Com Frantz Fanon, em seu clássico *Os condenados da terra*, lemos o seguinte:

> A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidade humanas. Quando se apreende o contexto em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é a consequência: a pessoa é rica porque é branca, é branca porque é rica (Fanon, 2022, p. 36).

Mais uma vez, temos duas imagens de mundo vinculadas ao senso comum, porque pincelam elementos históricos e, mesmo que não explicitamente, apreendem que A *ou* B relação é determinante. Com efeito, tornam "exógeno" *e*/*ou* "endógeno" A e B, e não dois *momentos* de uma *unidade socialmente reflexiva* (que se constitui mutuamente). Para essa posição que não vê *nenhuma* relação entre racismo e capitalismo, a explicação culturalista é lida como determinante, estipulando uma concepção atomizada e moralista do racismo.

A primeira, que nada vê, é a expressão mais enjaulada possível, pois não vê o que é evidente diante dos próprios olhos, de sua própria vida cotidiana empírica. Pelo contexto histórico contemporâneo, praticamente perde-se a urgência de criticar essa posição, já que a outra surge de

[16] Para que não reste dúvida, mobilizamos o caro termo ideologia no sentido empregado por Lukács (2013, p. 465), para quem determinada forma de pensamento é entendida como "forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis humana consciente e capaz de agir". A constituição da elaboração ideal como ideologia depende de circunstâncias históricas relacionalmente operacionalizadas com o agir teleológico humano. Em outros termos, pode-se tornar ideologia a partir de determinada "função social", porque é ela quem "decide se algo se torna ideologia" (Lukács, 2013, p. 569). A ênfase, aqui, gira em torno do *poder objetivo* desse conhecimento – enquanto ideologia – "provocar modificações na consciência dos homens, em seus futuros pores teleológicos" (Lukács, 2013, p. 563). Em nosso caso, trata-se de conseguir observar como o racismo opera enquanto *ideologia intraclasses*. Se é visto como fenômeno contingente, a própria relação é subsumida a uma pretensa relação contingencial, sempre casual. Deste modo, não há relação processual, nexo de causação (enquanto tendência, não determinista).

modo hegemônico: uma separação lógica ou temporal entre raça e classe, que desconstitui a racialização da classe na especificidade histórica capitalista. Portanto, a segunda, que contém em si uma duplicidade de resposta que aqui buscamos demonstrar como sendo apenas uma, vê algo, mas sequer se pode dizer que deixa de ser senso comum, pois, a rigor, não se abandona o empirismo do senso comum, tampouco a lógica formal.

Ou seja, essa segunda posição vê a imediaticidade do negro como *particularidade* desumana que pode ser revertida pela cisão de sua conexão com a universalidade social. Em outros termos, pensa-se que "revoluções morais", realizadas por meio do papel ativo do Estado, podem remover o negro de sua particularidade desumana e de suas mesmices cotidianas, pois transformariam a universalidade social de seu pôr de valores racistas: eles querem depurar a sociedade capitalista por meio do aumento de particularidades do negro, dizendo (e trabalhando para isso) que ele pode ser além da amargura, do genocídio e... da condição de ser negro. Para isso, de maneira prontamente antirrealista, colocam na raça a plataforma política *unilateral* para as "revoluções morais" individuais que cindiriam toda a conexão racista entre a particularidade do negro e a universalidade social.

Da mesmíssima maneira, do ponto de vista do conteúdo do argumento, o entender obreirista estipula que a *universalidade estanque* da classe precisa subjetivamente pautar a negação daquilo que constitui a sua *universalidade histórica real*. Em outros termos, as pessoas deveriam rejeitar a sua classificação racial, sua identidade atribuída, para que sua *universalidade classista* sobressaísse. Mais uma vez, com Marx, vimos como tal assertiva é desconcertante, porque ignora que a própria constituição subjetiva e objetiva das classes no capitalismo é racializada. Ao existir como *ser-classe*, o sujeito também é classificado, em termos sociais, como *ser-negro*. A rigor, deste modo, sua formação subjetiva, tal como sua práxis política, só pode atuar por meio dessa *condição socialmente unitária* enquanto forma histórica das classes (e da racialização) na sociabilidade capitalista.

Ao indicarem a constituição social das classes *isoladamente* da constituição social das "raças", atestam sua filiação lassalliana, e não marxista. Afinal, a compreensão de um homem como coisa *ao lado* de um homem como homem corresponde, no limite, ao modo lassalliano de ver o mundo capitalista: o erro de abstrair e isolar misticamente as relações de distribuição com o modo de produção (Marx, 2012, p. 33)[17]. No mesmo sentido, agora atestando sua filiação proudhoniana, acreditam que tal isolamento místico entre produção e distribuição pode ser dividido em "lados ruins" (o racismo) e "lados bons" (a generidade de ser-classe), no que concluem remédios igualmente isoladores, como o "tratamento" do "lado ruim" por meio do "lado bom" (Marx, 2017b, p. 63-64, 70, 103-105, 107-108, 110-114, 126 e 128-137). De todo modo, configura-se uma explicação

[17] Para uma crítica mais elaborada desse aspecto lassalliano, ver Lukács (2018b, p. 387-391).

contingencial, que não adentra no tecido da constituição social de *classes racializadas no e pelo capitalismo*.

É preciso indicar como essa lógica de "exógenos" *e*/*ou* "endógenos" também pode aparecer de maneira mais economicista, entendendo que não seria "classe" *ou* "raça" esse elemento determinante, mas a ontologia do ser social entendida de modo atomista. Ignora-se a questão racial por inteiro[18], vendo a produção capitalista/escravista como "dada" em conceitos tecnicistas-materiais (o lucro, a distribuição, a produtividade etc.). A conclusão lógica é um amoldamento – *economicista* – das ideias de "resquício da escravidão": "falta de capital humano" e "reminiscências do passado", por exemplo[19]. Se é assim, novamente a relação entre capitalismo e racismo é vista de maneira *contingente*, exógena/endógena.

Sobre essa "mania" heurística-apologética dos economistas, assim delineou Marx em sua *Miséria da filosofia*:

> Os economistas têm uma maneira singular de proceder. Para eles, só existem duas espécies de instituições: as da arte e as da natureza. As instituições feudais são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisso, eles se parecem com os teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: toda religião que não é deles é uma invenção dos homens, ao passo que a deles é uma emanação de Deus. Dizendo que as relações atuais – as relações da produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nessas relações que se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas segundo as leis da natureza. Portanto, essas relações são leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem sempre reger a sociedade. Assim, houve história, mas não há mais. Houve história porque existiram instituições de feudalidade e porque nelas se encontram relações de produção inteiramente diferentes das da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais, logo eternas (Marx, 2017b, p. 110).

Por fim, é adequado retomarmos a brilhante provocação construída originalmente por Mario Duayer (2023), na qual utiliza o personagem Funes, de Jorge Luis Borges, para uma crítica devastadora da filosofia da ciência contemporânea. Tal como em Funes, deve-se dizer que as análises que percorremos analisam a realidade a partir de suas muitíssimas nuances, suas incontáveis nuances, mas sem jamais transcenderem para a totalidade, sem jamais entenderem a relação entre capitalismo e racismo de forma *unitário-contraditória*.

---

[18] Ignorando em termos de uma teoria realista da questão racial, pois, na ciência econômica, não só existe uma sistematização sobre o tema, como opera como mistificadora ideológica, vide a insustentável "teoria da discriminação por preferência" de Gary Stanley Becker (Almeida, 2021, p. 159-166; Chadarevian, 2009, p. 108). Em suma, a teoria de Becker se traduz como uma teoria *individualista do racismo* e, nesse sentido, traduz a imagem de mundo do senso comum mais esdrúxula possível: aquela que não vê *nenhum* vínculo entre capitalismo e racismo, tratando-o como problemas de ordem individual e moral. Por isso, debruça-se, por necessidade lógica, numa deturpação atomista da ontologia do ser social.

[19] Tal como a teoria de Becker traduz o pensamento cotidiano mais esdrúxulo, a teoria do capital humano eleva a *sicofantia* para um *patamar mais dissimulado*, operando ainda no plano do racismo como questão individual, como dilema moral, e vinculando-se à noção de "revoluções morais" e das "microresistências", já que opera com a mesma finalidade: gerência do capitalismo e "melhoras", por reformas, das vidas dos negros. O ponto é: tal processo não passa de uma visão ontológica atomizada de sociedade, na qual essas pessoas – negras – teriam "a vida em suas mãos", uma proposição teórica aprazível para a vida neoliberal. Para uma crítica marxista, ver Medeiros (2013, p. 283-299) e Medeiros e Lima (2023, p. 41-42).

Deste modo, a própria unidade histórica enquanto *constituição social*, reprodução humana, se transforma numa alegoria lógica passível de desmembramento (i.e., de serem operacionalizadas teoricamente como *relações contingentes*). Por meios muito diferentes, aparentemente até distantes ("capitalismo indiferente", "identitarismos" etc.), encontram-se no fato de que a unidade se torna contingência, a constituição social se torna logicismo. Uma outra operacionalidade lógica, "interdisciplinaridade"/"interseccionalidade", anseia resolver esse problema, mas ainda de um ponto de vista estritamente formal.

2. Capitalismo e racismo como "interdisciplinar"/"interseccional"

Talvez paradoxalmente, tal operacionalidade lógica que busca solucionar os becos sem saída das teorias contingenciais acaba por aprofundar a "razão memoriosa" de Funes. Podemos dizer que Funes permanece como um *espectro*, mais ou menos identificável em X ou Y ideia. Veremos como a tentativa de unificar *formalmente* relações sociais diversas não permite, epistemologicamente, compreender a unidade social constituída por formas históricas de opressões. Ao contrário, tal operacionalidade acaba por confundir a relação dialética – e, mais central, histórica – entre universalidade e particularidade, esquecendo-se do fato de que o capitalismo (re)funda "particularidades" em sua universalidade. Nesse sentido, a própria "particularidade" é entendida se e somente se analisada dentro e a partir da universalidade capitalista.

Em *A sagrada família*, Marx assinala uma questão central para nós: o ser universal das "frutas" nunca poderá nos dizer, por si só, a verdadeira condição de ser de uma fruta particular, como uma maçã (Marx; Engels, 2011, p. 74-75). A "verdade de ser" das maçãs não é uma "Encarnação" de ser-aí-fruta; o universal "fruta" não é sua "Substância", ainda que a maçã não deixe de ser uma fruta. Isto é, a verdade dessa "forma de ser" depende de uma *relação tripla* entre sua *universalidade*, sua *particularidade* e sua *singularidade*. Tal como a ponderação que elaborarmos a respeito da ideia de raça "e" classe, indicando para a inexistência do "e" na processualidade social enquanto tal, deve-se advertir que também aqui inexiste qualquer "triplicidade", uma vez que a própria constituição social é fundada e reproduzida por essas "dimensões". Essa constituição histórica não pode ser intuída no domínio de um modelo lógico aplicável à história. Ao contrário, é porque é histórica que, teoricamente, pode-se abstraí-la enquanto modelo lógico.

Mesmíssima factualidade é verídica para o nexo metodológico: pode-se apreender determinada relação por meio de várias maneiras, mas isso não constitui que essa relação tenha infindas "verdades". Por exemplo, as *formas funcionais* do capital (capital-dinheiro, capital produtivo e capital-mercadoria), por meio da constituição social capitalista mais básica (comprar e vender força de trabalho enquanto mercadoria), não são "verdades" do capital, mas *formas de*

explicitação/manifestação nas quais o capital como relação social se torna exteriorizado e empiricamente "isolado" (Marx, 2014, p. 131)[20].

Metodologicamente, temos uma elaboração teórica que percebe as *determinações*, ao menos em relação ao capital industrial, que constituem tal forma social, e não o intento lógico-conceitual de *definições formais* (Lukács, 2023, p. 170).

Portanto, a rigor, tal relação não existe apenas de maneira lógica, de modo formal. É uma processualidade histórica. Não há uma hierarquia formal, pois sua própria "forma de ser" impele uma contraditoriedade que repele a lógica formal. Com isso, impede-se de situar somente uma dessas relações – universal ("fruta"), particular ("maçãs") e singular (uma "maçã" X) – como a "Verdade", a "Mônada", a "Substância" etc. das maçãs.

É certo advertir que a exemplificação por meio de maçãs nos coloca numa posição complexa, pois entramos no terreno da dialética da natureza. Por isso, a advertência aqui deve se ater aos elementos dialéticos de tal relação, a despeito de o objeto ser a natureza. Isso situa que, a rigor, categorias como *possibilidade* e *negação* devem ser abstraídas, ao menos agora[21]. No entanto, a ilustração – esquemática – em relação às *formas funcionais* já apresenta como também em relação aos problemas sociais a dialética "se comporta" de maneira unitária, de modo que a contradição opera em termos de necessidade relativa. Ou seja, isoladamente, as formas funcionais se comportam como uma série de transformação, mantendo o caráter de *momento(s)* do capital industrial. O caráter relativo da necessidade, com isso, é externo aos "elementos" singulares (uma das formas funcionais), mas interno ao conjunto sócio-processual que estabelece o capital industrial como forma histórica.

Seja maçã ou forma funcional do capital industrial, trata-se de processos unitários, embora "deixem de ser" ao serem *isolados* como um de seus *momentos*. Tais isolamentos operam unicamente na *transitividade do pensamento*, e não na *intransitividade do objeto* (Bhaskar, 2008, p. 5-6 e 11-52). É daí que advém a importante necessidade da "abstração razoável" no estudo social (Marx, 2011a, p. 41)[22], pois toda sorte de isolamentos mentais não pode(ria) desmembrar a unidade em si do objeto. A medicina que isola o encéfalo do sistema nervoso central, por exemplo, não é bem coerente com o seu próprio objeto, assim como o cientista social que despreza a mercadoria na sociedade capitalista. É a *infinitude* – como *processualidade histórica de momentos de determinada forma social* – existente enquanto tal, em sua própria dinâmica, que possibilita a *aparente infinitude* das definições empírico-formais (Lukács, 2023, p. 170). É aparente pois é sempre *aproximativa*, e nunca pode ser a processualidade enquanto tal.

---

[20] Não nos parece acaso que a apresentação marxiana desse problema, nos cinco primeiros capítulos do Livro II de *O capital*, represente uma das mais brilhantes aulas de dialética da história do marxismo.

[21] Para uma discussão marxista sobre tal relação, ver Lukács (2018a, p. 168-176; 2013, p. 67-76).

[22] Para uma discussão qualificada sobre o tratamento metodológico em Marx, ver Chasin (2009, cap. 3-4).

Seja como for, é nesse diapasão, entre *isolamento transitivo* e *intransitividade do objeto*, que se desenvolve a "interdisciplinaridade"/"interseccionalidade" *pretensamente* como um *método*[23]. Ao buscar uma resolução na *gramática lógica do discurso científico*, omite-se que *a ciência trata de problemas ontológicos*, *referentes aos seres*[24]: a partir da diversidade da realidade empírica, trata-se de descobrir os *princípios tendenciais* (as *leis*, *poderes causais tendenciais*) que constituem a *unidade em meio à diversidade histórica*.

Trata-se da *evangelização metodológica* de ponderar a realidade como uma forma *logicamente* interligada, como algo que a "interdisciplinaridade"/"interseccionalidade"[25], de maneira espontânea, poderia decidir de modo logicamente unitário. Concordamos que, talvez, esse caminho seja superior às teorias contingenciais, sobretudo no sentido político, mas ainda é *igualmente* vinculada a confusão entre transitividade e intransitividade. Deste modo, em outros termos, pensa-se no método antes de pensar no ser enquanto tal, situando uma *antecipação lógica* diante da *processualidade histórica* do objeto como *constituição social* (Colombini, 2023, p. 186-192).

Essa "ingenuidade honesta" revela-se sempre ambígua e incapaz de ver a situação pelo prisma de "complexos de complexos" (Lukács, 2013, p. 162). Notemos que a história como a "única ciência" (Marx; Engels, 2007, p. 86) não significa que não haja disciplinas além da história: cada forma de ser é uma *unidade histórica processual*, mas que subsiste como *unidade de diversidades contraditórias*. A rigor, é isso que permite a abstração que a ciência social tanto necessita para o discurso científico (Lukács, 2018b, p. 424).

Deste modo, temos o seguinte problema, conforme argumenta Lukács:

> Uma vez que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar os processos singulares mediante experimentos efetivos, tão somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui investigar teoricamente como determinadas relações, forças etc. de caráter econômico atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, paralisam, modificam etc. a presença delas na realidade econômica fossem idealmente eliminadas para os propósitos da investigação (Lukács, 2018a, p. 309).

De modo magistral, Marx já indicava, em *O capital*, como a investigação, análise, crítica etc. da sociedade não pode operar no mesmo estatuto metodológico da investigação da natureza, necessitando-se da "força da abstração":

> Além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos.

---

[23] Isso ocorre especificamente na visão da "interseccionalidade" como método, como em Carla Akotirene, e não na sua formulação original, realizada por Kimberlé Williams Crenshaw. Para isso, ver Maciel (2019). Em relação à "interdisciplinaridade", é mais factível generalizarmos que sua utilização é entendida, via de regra, como uma forma metodológica de "englobar" (ou "somar", como veremos) todas as incidências de X, Y, Z relação em um único objeto de pesquisa.

[24] Não apenas a ciência, mas toda a vida cotidiana é necessariamente direcionada para o "ser das coisas", de maneira radicalmente espontânea. Nesse sentido, ver Lukács (2023, p. 186-190).

[25] Aqui, a função metodológica é explícita. Com atenção a este detalhe, ver a crítica de Maciel (2019).

> Para a sociedade burguesa, porém, a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma econômica celular (Marx, 2017a, p. 78)[26].

A "triplicidade" *lógica* inexiste no objeto, sendo dissecada somente pela "força da abstração". A *historicidade* é vista ontologicamente: há uma universalidade imanente da história em qualquer "forma de ser"[27]; com isso, precisa-se de uma universalidade teórica a par de tal historicidade[28]. Sendo a historicidade uma *pedra angular ontológica* de todo ser, é correto pensar em "disciplinas" como *expressões teóricas* da diversidade na unidade histórica de um ser. Todavia, seguindo a relação que apresentamos, não se pode confundir o *isolamento mental* com a *unidade sócio-histórica*. As "disciplinas" permanecem sendo formas teóricas daquilo que é uma unidade avessa a qualquer "isolamento disciplinar". A rigor, trata-se da relação entre os "fatos" isolados *mentalmente* e a constituição social que processualmente existe e opera como *unidade histórica*, ainda que tal reflexo teórico situe aquilo que, de fato, aparece como sistemas parciais encerrados em si mesmos, autônomos, semoventes etc. A formalização "disciplinar" da Economia, por exemplo, é reflexo de tal aparência real fundada socialmente como forma histórica própria da sociedade capitalista, que se desenvolve a partir e por meio do fetichismo (Lukács, 2018b, p. 424-427).

De maneira assertiva, assim elaborou Lukács em *História e consciência de classe*:

> Diante da rigidez desses "fatos", todo movimento aparece simplesmente como se ocorresse *neles*, enquanto toda tendência à sua transformação surge como simples princípio subjetivo (desejo, juízo de valor, dever). Somente, portanto, quando é rompida essa prioridade teórica dos "fatos", quando é reconhecido o *caráter processual de cada um dos fenômenos*, pode tornar-se compreensível que também aquilo que se costuma chamar de "fatos" consiste em processos. Somente então se torna compreensível que os fatos nada mais são do que as partes, *aspectos* do processo como um todo, destacados, isolados artificialmente e cristalizados. Isso explica, ao mesmo tempo, por que o processo como um todo, no qual a essência processual impõe-se *sem falsificação*, e cuja essência não é obscurecida por nenhuma rigidez reificada, representa, em relação aos fatos, a autêntica realidade superior (Lukács, 2018b, p. 368-369).

Com isso, retomando os termos de Bhaskar, entende-se que a intransitividade do objeto é *unitariamente* "tripla", do ponto de vista histórico. A "triplicidade" *lógica* existe apenas do ponto de vista teórico, transitivo. A ênfase aqui é em relação à qualidade verbal: a intransitividade das relações naturais – a gravidade, por exemplo – expressa seu caráter existente em si. O conhecimento dos seres

---

[26] Em Marx, a "abstração" é sempre ontologicamente isoladora (Lukács, 2018a, p. 304) e razoável (Chasin, 2009, p. 221). Nos *Prolegômenos*, Lukács (2010, p. 169 e 328), seguindo Marx (2011a, p. 41), adverte como as "abstrações razoáveis" cumprem papel metodológico decisivo, já que destacam "elementos universais" em comum, como é o caso do exemplo marxiano ("produção em geral"). A *universalidade* disso se torna *meio abstrativo razoável* para entender a processualidade necessária de determinado modo de ser. Neste caso, tratava-se de advertir a prioridade ontológica do ser pela "produção em geral". Logo, as abstrações razoáveis operam como uma *abstração realmente existente*, como a relação de troca entre X mercadoria e Y mercadoria (qualitativa e quantitativamente diversas) sendo "liberada" pela mediação social "sensível-suprassensível" – não empírica – do valor (Marx, 2017a, p. 136-137 e 146). Assim, as abstrações isoladoras e razoáveis não têm nada a ver com hierarquias de valor ou juízos metodológicos (Chasin, 2009, p. 89).

[27] Com Marx (2011a, p. 59): "as categorias expressam formas de ser, determinações de existência".

[28] Com Lukács (2023, p. 165), na *Estética*: "a historicidade da realidade objetiva tem como consequência uma determinada historicidade da teoria das categorias".

humanos passou a entender essa *dimensão não empírica* da realidade, mas ela é prévia ao conhecimento humano. De imediato, portanto, torna-se desqualificada a ontologia empirista. A reivindicação do intransitivo diz respeito a um mundo que não depende do ser social, tornando inválida toda interpretação empirista do mundo como o único discurso crível à ciência. Ao propor uma interpretação do mundo por meio de *métodos*, e não do ser enquanto tal, põe-se a opinião de que a intransitividade do mundo dependeria da transitividade do pensamento (do método). Veremos como Marx apresenta uma compreensão científica que atinge diretamente tal aporia logicista.

Se isso é truísmo para a natureza, não é menos veraz para o ser social: a sociedade (re)produzida pelos próprios seres humanos pode ser interpretada cientificamente a partir de sua autorreprodução, de sua própria dinâmica imanente. O juízo de valor subjetivo que eventualmente pode se ter sobre determinada relação social não destitui o fato de que essa relação é em si uma relação social. Uma ilustração: a *constituição social do capital* como a compra e venda da mercadoria força de trabalho não deixa de ser uma relação social por capitalistas e trabalhadores terem um juízo de valor sobre tal relação. Sendo ela entendida como deplorável ou benevolente, não deixa de ser uma relação social, pois permanece um meio social de conexão entre indivíduos e sociedade (Marx, 2011a, p. 205).

Nos termos de Bhaskar (2008, p. 26 e 35, tradução nossa), demonstra-se a "falácia epistêmica". Trata-se da inversão de proposições sobre o ser em si com ideias sobre como é possível conhecê-lo; como se ontologia (o ser em si) e a epistemologia (como é possível conhecê-lo) pudessem ser diminuídas a uma, e como se ontologia dissesse respeito a fatos incognoscíveis por natureza ("metafísicos").

Sendo assim, nossa crítica não é orientada para as "interdisciplinaridades" que *não* agem a partir dessa posição. Nossa crítica é para as teses meramente epistemológicas, que mantêm um vínculo com as "disciplinas" na *verborragia formal* da *ontologia positivista*, tornando as ciências apartadas da história pelo cientificismo do empirismo e, assim, longe da historicidade como fundamento ontológico. Aqui, o que precisamos apontar é como a descoberta da verdade do objeto pressupõe uma crítica da sua própria forma de ser – suas tendências, limites, possibilidades etc. Ao pensar em "interseccionar" formas sociais e/ou "interdisciplinalizar" determinada análise, já se estipula que há algo *externo* na realidade.

Em outros termos, não apreende que tal "externalidade" só pode ocorrer na *teoria*, nas *elaborações mentais*, e *não na realidade*. A biologia como disciplina teórica não pode ser "adicionada" ao estudo antropológico do ser humano, pois, a rigor, o objeto em si (i.e., o ser humano) existe em si de "modo biológico" e de "modo antropológico". Na realidade, a constituição social do ser humano interdita qualquer diferenciação do que seria o "modo biológico" do "modo antropológico". É uma diferenciação crível e palatável apenas como *abstração razoável*. Logo, deve-

se ter clareza quanto à enorme diferença ontológica entre domínio transitivo e intransitivo (Bhaskar, 2008, p. 5-6 e 11-52).

Vamos ao exemplo: com essa "solução", bastaria ao *Crítico* "interdisciplinar" (ou "interseccionar") raça, classe *e* as "determinações" "exógenas"/"endógenas" para "achar" a "verdade" do objeto. A "escolha" e a "alternativa" por X ou Y disciplina já pressupõem uma ontologia atomizada, que vê as categorias por um parâmetro lógico-formalista. Uma "adição" das "determinações" "social 1" (raça) + "social 2" (classe) + "social 3" (gênero) não pode ser compreendida como uma abstração razoável, pois a própria forma unilateral desses "sociais" ocasiona uma "adição homogênea" do que é *heterogêneo* (Marx; Engels, 2011, p. 116). Em suma, guia-se *do método ao ser*, e não *do ser ao método*: a *sobreposição lógica* torna-se prioritária, em prejuízo da *constituição social histórica*[29].

Neste caso, em especial, devemos ressaltar que também se trata de uma ontologia, uma imagem de mundo, que carrega a estruturação sociológica classicamente positivista, pois opera-se a "extensão" "econômica", "social", "cultural", "política" etc. como "áreas" *externas* ao objeto, alheias à sua *constituição social*. Na verdade, coloca-se uma radical e errônea prisão que sutura gnosiologicamente "relações sociais" de "relações econômicas" e "relações políticas/morais", como se a própria realidade não as constituísse *socialmente* como uma *forma unitária*, a despeito de sua contraditoriedade empírica.

3. Notas dialéticas para a crítica da interseccionalidade/interdisciplinaridade

Com Marx e Lukács podemos ler uma *real* solução para essa querela. Em relação à suposta antinomia entre trabalho e linguagem, revela-se uma unidade histórica fundada *relacional* e *estruturadamente*. O que isso significa? Nada mais que a interação que funda socialmente trabalho e linguagem é constituída na e pela própria interação entre indivíduo e sociedade. Por um lado, há condições de possibilidades – um campo de ação – que o ser social já encontra pronto, operacionalizadas enquanto leis (Marx, 2011b, p. 25). Por outro lado, há a teleologia humana, na qual

[29] Vimos (cf. nota 23) que a "interseccionalidade" como método é uma elaboração recente, de forma que, a rigor, deve-se pensar em influências teóricas díspares àquelas que Crenshaw mobilizou ao fundar a ideia de interseccionalidade. Basta pensar na discrepância temporal e teórica entre as influências de(s)coloniais – Walter Mignolo – de Carla Akotirene e as tradições socialistas do feminismo negro estadunidense. Nesse sentido, ver Maciel (2019). Porém, a ideia de *sobreposições*, mesmo metaforicamente, é parte importante do argumento interseccional (Maciel, 2019, p. 131-132). Isso não é desprezível, já que o "cruzamento" de opressões, mesmo com o objetivo de indicar a existência de X como reunião de opressões, e não somente uma mera soma, pressupõe que casualmente tais opressões chegam em X. Ao contrário, deve-se observar que essas opressões se operacionalizam a despeito do empirismo de X: racismo e machismo, por exemplo, fundam-se à lógica societal universal do capitalismo (lei do valor) antes de aparecer empiricamente em X, ainda que X seja a reprodução empírica de tal processualidade. A rigor, é compreensível apenas do ponto de vista relacional, como necessidade relativa.

a réplica a essas *condições pretéritas* é necessidade de existência de qualquer ação humana (Medeiros; Bonente, 2021, p. 78-80 e 92).

Vimos como qualquer "e" inexiste no objeto enquanto tal. Aqui, igualmente, deve-se advertir que não há um "por um lado" e um "por outro lado". Em outras palavras, trata-se de uma *unidade processual* que emerge na própria atividade humana: no complexo da reprodução, trabalho "e" linguagem são relacionalmente (re)constituídos socialmente. Se é assim, o "e" é produto de ordem teórica. Mais que isso, opera apenas e sempre enquanto *aproximação* teórica, jamais como "verdade" do "e" enquanto tal – sua verdade é, sempre, sob quaisquer circunstâncias, a *totalidade histórico-social*.

Ainda assim, e aqui entra o principal elemento heurístico, tal unidade pode ser lida do ponto de vista de sua *ordem de prioridade*. Contudo, prioridade em *sentido ontológico*, no qual *o ser enquanto tal independe da valoração do sujeito*. Isso significa que a relação unitária entre trabalho e linguagem pode ser descrita em termos de *prioridade ontológica* e *momento predominante*. A rigor, trata-se do fato de que nessa própria constituição social há um elemento ontologicamente antecedente, que precisa existir para que o outro exista. Seguindo o exemplo, é preciso ter algo a ser dito para que exista linguagem (Engels, 2020, p. 341). Da mesma maneira, precisa-se de produção para que algo seja consumido (Marx, 2011a, p. 49). De imediato, esclarece-se que não se trata de hierarquias lógico-empíricas, tampouco de uma relação voluntarista/subjetivista. Antes, como vimos, trata-se de ampla e diversa *condição histórico-relacional* entre indivíduos (teleologia) e sociedade (campos de possibilidades constituídos estruturadamente por leis sociais).

Em termos sucintos e gerais para nossa argumentação, com Lukács:

> O momento decisivo não é a prioridade psicológica adotada pelo agentes ou pelos líderes, mas que complexo tem objetivamente a primazia objetiva na configuração do "o que fazer?", para dirimir o conflito; a psicologia dos agentes de modo algum precisa sempre corresponder a essa situação objetiva (Lukács, 2013, p. 573).

Deste modo, ainda com o autor, a problemática é a seguinte:

> A simples interação levaria a um estado estacionário e, em última análise, estático; caso se queria dar expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, é preciso indicar onde, na referida interação, pode ser encontrado o momento predominante (Lukács, 2013, p. 253).

Entre complexos socialmente constituídos como unidade, desta maneira, coexiste uma possibilidade de abstratamente diagnosticar aquilo que gera (ou não) a intensificação extensiva e intensiva de alguma forma social. Em outros termos, há um *momento* no qual podemos pensar – *post festum* – em termos de predominância (Marx, 2011a, p. 49).

Podemos sumarizar a ideia com uma outra passagem de Lukács:

> A verdadeira totalidade, a totalidade do materialismo dialético, ao contrário, é uma unidade concreta de forças opostas em uma luta recíproca; isto significa que, sem causalidade, nenhuma totalidade viva é possível e, ademais, que cada totalidade é relativa; significa que, quer em face de um nível mais alto, quer em face de um nível mais baixo, ela resulta de totalidades subordinadas e, por seu turno, é função de uma totalidade e de uma ordem superiores; segue-se, pois, que esta função é igualmente relativa. Enfim, cada totalidade é relativa e mutável, mesmo historicamente: ela pode esgotar-se e destruir-se – seu caráter de totalidade subsiste apenas no marco de circunstâncias históricas determinadas e concretas (Lukács, 2007b, p. 59).

O trabalho é a prioridade ontológica da linguagem, de modo que ele precisa existir para existir a linguagem, que comparece como *exteriorização* e *mediação espontânea* da reprodução (social) do ser humano (Lukács, 2013, p. 225). Desta maneira, a linguagem é subordinada (ontologicamente) ao trabalho, ao metabolismo do ser social com a natureza (Lukács, 2013, p. 222). Acontece que isso *não* indica que a linguagem é menos importante do que o trabalho ou que há alguma hierarquia (formal), apenas que ela é ontologicamente subordinada. Na relação enquanto tal, essa divisão é *inexistente* e opera como *constituição social* (Lukács, 2023, p. 178). A linguagem é a *mediação insofismável* entre a consciência e as objetividades sociais (Marx; Engels, 2007, p. 34-35), de maneira que cessa no mesmo momento em que o ser humano cessar a sua reprodução (Lukács, 2013, p. 227-228). Isto é, a linguagem tem como *prioridade ontológica* o complexo do trabalho e como *momento predominante* a própria reprodução social do ser humano (Fortes, 2016, p. 56-57).

O modelo de Marx (2011a, p. 49) é sobre a interatividade social entre produção e consumo: embora todo humano precise consumir, a produção é o momento predominante dessa relação, é o meio pelo qual o processo retorna a existir. Se a produção perecer, com efeito, para-se o consumo. Por isso, o consumo se coloca como *momento da atividade da produção*, subjacente à produção como momento predominante. Evidentemente, comer é tão necessário quanto produzir o alimento, de maneira que se vê, com clareza, que não há uma hierarquia formal ou um pôr de valor. Aqui, percebe-se que prioridade ontológica e momento predominante coincidem. Torna-se patente o caráter de *constituição social*.

Do ponto de vista da análise dessa processualidade social unitária, Marx mobiliza, segundo Bhaskar (1998, p. 75-76), o operador lógico chamado de retrodução. Trata-se de transcender o domínio empírico, em prol de inferências teóricas sobre os *poderes causais não empíricos*, embora a partir da experiência. O caso clássico, em Marx, é a operação da lei do valor em diversos níveis de abstração e desenvolvimento[30].

[30] No prefácio do Livro 1 de *O capital*, Marx situa que seu objetivo era, *possivelmente* referindo-se à lei do valor (Medeiros; Bonente, 2021, p. 71, nota 13), "desvelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna" (Marx, 2017a, p. 79), tratando-se de entendê-la em sua *dissincronia*. Em uma carta a Ludwig Kugelmann (11 jul. 1868), há uma síntese lapidar: "à ciência cabe precisamente desenvolver *como* opera esta lei do valor [...] leis naturais, por definição, não podem ser suprimidas. O que pode ser transformado, em condições históricas diferentes, é tão somente a forma sob a qual estas leis se impõem" (Marx, 2020, p. 268). Em outros termos, trata-se de *entender o campo de possibilidades*

Em suma, a retrodução "consiste na passagem entre um acontecimento empírico para o reconhecimento das *condições não empíricas* sem as quais o acontecimento não se efetivaria" (Medeiros; Bonente, 2021, p. 83). Uma ilustração a partir de Marx: a operação da lei do valor indica que, em nível mais abstrato, as mercadorias *devem* ser vendidas por seus valores, regulando os preços; entretanto, revela-se, em nível mais concreto, como os preços de produção, por conta das contradições da própria concorrência capitalista[31], *não podem* – excluindo as contingências – ser idênticos aos valores. Com isso, o autor adverte para uma *contradição real e concreta* que aparece empiricamente de modo radicalmente contraditório com a lei não empírica (o poder causal) que a regula como tendência.

Deste modo, Marx conseguiu distinguir e analisar a intransitividade de seu objeto – as leis de tendência da sociabilidade capitalista – da *transitividade possível* a partir dessa coleção de condições sociais antecedentes. A *decorrência prática* é que, a rigor, interdita-se qualquer visão empirista entre relações *consequentes e antecedentes* ou, em termos que já percorremos, *exógenas e*/*ou endógenas*, *cruzamentos*, *somas* etc. A própria realidade, a própria existência do objeto, opera em termos de *constituição sócio-histórica*. Portanto, a unidade social do objeto interdita a "pureza" de suas leis: elas operam, embora de modo não empírico, de forma socialmente unitária, como formas históricas transitórias. O autor de *O capital*, com efeito, conseguiu realizar uma análise científica que dá conta de excluir tanto a necessidade férrea de necessidades (leis) absolutas quanto a pura contingência. Se é assim, com Lukács (2023, p. 170), entendemos que seu método é aquele que empreende a explicação das determinações *históricas* em oposição ao das definições *formais*.

Considerações finais

A despeito da pletora comunicacional sobre a relação entre capitalismo e racismo, vimos como subsiste uma lacuna teórica e política quanto à interpretação *unitária* entre o fenômeno de classificação racial e a dinâmica capitalista. A rigor, vimos como perdura o pensamento de que são relações contingentes.

Vimos como tais teorias contingenciais são diversas e não podem ser classificadas homogeneamente, uma vez que aparecem desde posições esdrúxulas dos economistas até defesas mais elaboradas de marxistas ("capitalismo indiferente", por exemplo). Com isso em tela, vimos como as teorias contingenciais, num baixo nível de abstração, equivocam-se generalizadamente por não conseguirem unificar as inúmeras nuances que apreendem. Nesse sentido, utilizando a metáfora

reais a partir da dissincronia operativa da lei do valor, tal como aparece no início do capítulo 23 do Livro 1: "examinamos a influência que o aumento do capital exerce sobre o destino da classe trabalhadora" (Marx, 2017a, p. 689).

[31] Trata-se do fato de que a "lei da distribuição" no capitalismo é a *anarquia da concorrência*, de maneira que, "do ponto de vista da concorrência, tudo é tão errôneo, e assim se apresenta de cabeça para baixo" (Marx, 2017c, p. 754).

de Funes, o Memorioso, vimos como eles não põem em xeque a totalidade que unifica capitalismo e racismo como constituição social.

Vimos que uma tentativa de solucionar tal problema se encontra na ideia de que é possível organizar *metodologicamente* as opressões diante de seu aparecimento empírico na realidade social. Trata-se da tentativa de "interseccionar" ou "interdisciplinalizar" uma enorme coletânea de fatos empíricos. Demonstramos como tal operacionalidade é errônea por permanecer em termos sumariamente metodológicos, quando não positivistas. Como sustentamos, pecam por não compreenderem a relação entre opressões e capitalismo nos termos de *constituição social*. A ideia das "sobreposições", mesmo sem o subterfúgio de enquadrá-las como método, não escapa de qualificações externas.

A rigor, essa fragilidade decorre do fato de que as opressões continuam sendo uma coleção de *complexos isolados* que se defrontam empiricamente com os sujeitos, de modo casual (nasce-se negro, mulher etc.). Ainda que isso seja verdade parcialmente, se pensar do ponto de vista da casualidade efetiva, não deixa de ser incompleto: as opressões *nunca* existiram num vácuo social, elas são constituídas *a partir e por dentro* das relações sociais em sua *totalidade*. Vimos como a constituição do valor da força de trabalho, por exemplo, implica na racialização como determinante moral, assim como a racialização é implicada pelo rebaixamento do valor da força de trabalho. É uma processualidade *relacional* que é apreensível analiticamente apenas se e somente se apreendida como *constituição social*.

Embora rapidamente, vimos como em Marx e Lukács tal unidade social consegue ser desmembrada abstratamente, buscamos enfatizar, com Bhaskar, que essa realização é em termos transitivos, ocorre no pensamento. Ela não pode ser confundida com o caráter intransitivo da realidade enquanto tal, no qual esses isolamentos não existem socialmente.

Referências

ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Jandaíra, 2021.

BANNERJI, H. Construindo a partir de Marx: reflexões sobre "raça", gênero e classe. *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, p. 2079-2101, 2022.

BARROS, D. R. *Lugar de negro, lugar de branco?* Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019.

BARROS, D. R. *O que é identitarismo?*. São Paulo: Boitempo, 2024.

BHASKAR, R. *A realist theory of science*. Londres/New York: Routledge, 2008.

BHASKAR, R. *The possibility of naturalism:* a philosophical critique of the contemporany human sciences. 3. ed. Londres/New York: Routledge, 1998.

CHADAREVIAN, P. C. Elementos para uma crítica da teoria neoclássica da discriminação. *Revista Soc. Bras. Economia Política*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 104-132, dez. 2009.

CHADAREVIAN, P. C. Os precursores da interpretação marxista da questão racial. *Crítica Marxista*, Campinas, v. 14, n. 24, p. 73-92, 2007.

CHASIN, J. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas*, Rio das Ostras, n. 15, p. 42-59, ago. 2012.

CHASIN, J. *Marx:* estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

COLOMBINI, I. As máscaras da opressão: novas leituras da relação raça e classe. *Lua Nova*, São Paulo, n. 119, p. 174-203, 2023.

DUAYER, M. Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e transformação social. In: DUAYER, M. *Teoria social, verdade e transformação:* ensaios de crítica ontológica. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 109-129.

ENGELS, F. *Dialética da natureza*. São Paulo: Boitempo, 2020.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, M. C. L. R. James na Mira do Brasil: o Internacionalismo negro na luta contra o Capital. *Revista Fim do Mundo*, Marília, n. 8, p. 210-222, jul./dez. 2022.

FORTES, R. V. As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 22, p. 44-75, out. 2016.

FRASER, N. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-64, set./dez. 2018.

GOÉS, W. L.; FAUSTINO, D. M. Capitalism and Racism in the *Longue Durée*: An Analysis of Their Reflexive Determinations. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, v. 11, n. 1, p. 62-84, 2022.

HAIDER, A. *Armadilha da identidade:* raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HOBSBAWM, E. *Era dos extremos:* o breve século XX: 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KURZ, R. *Identidade Zero*. 2019. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2019/11/05/identidade-zero/>. [Acesso em: 18/03/2025].

LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: COUTINHO, C. N.; NETTO, J. P. (orgs.). *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 225-245.

LUKÁCS, G. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: COUTINHO, C. N.; NETTO, J. P. (org.). *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 55-87.

LUKÁCS, G. *Estética:* a peculiaridade do estético, volume 1. São Paulo: Boitempo, 2023.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe:* estudos sobre a dialética marxista. 3. ed. São Paulo: Editora WMF, 2018b

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

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, G. Prefácio. In: LUKÁCS, G. *A teoria do romance:* um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 7-19.

LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social:* questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

MACIEL, L. O. A interseccionalidade de Carla Akotirene e o marxismo: apontamentos críticos a partir de Marx, Lukács e Chasin. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 125-150.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã:* crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. A Irlanda e a classe trabalhadora inglesa. In: MUSTO, M. (org.). *Trabalhadores, uni-vos!:* antologia política da I Internacional. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 275-276.

MARX, K. Carta a Ludwig Kugelmann. In: YOSHIDA, M. (org.). *Cartas sobre O capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 267-270.

MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Grundrisse:* manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a.

MARX, K. *Miséria da filosofia:* resposta à *Filosofia da miséria*, do Sr. Proudhon. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, K. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, K. *O capital:* crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, K. *O capital:* crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. *O capital:* crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017c.

MATTOS, M. B. A atualidade de Marx em seus 200 anos: a questão das opressões. *Marx e o Marxismo*, Niterói, v. 6, n. 11, p. 355-374, jul./dez. 2018.

MEDEIROS, J. L.; BONENTE, B. Marx e a crítica da economia política: considerações metodológicas. In: MEDEIROS, J. L.; BARRETO, E. S. (orgs.). *Para que leiam O capital:* interpretações sobre o Livro I. São Paulo: Usina Editorial, 2021, p. 67-114.

MEDEIROS, J. L.; LIMA, R. Contra a ideologia empreendedora: argumentos para uma crítica marxista. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Niterói, n. 66, p. 30-57, maio/ago. 2023.

MEDEIROS, J. L. *A economia diante do horror econômico:* uma crítica ontológica dos surtos de altruísmo da ciência econômica. Niterói: Editora da UFF, 2013.

OKOTH, K. O. *África vermelha:* resgatando a política negra revolucionária. São Paulo: Boitempo, 2025.

OLIVEIRA, P. *A crise da razão e a questão racial:* elementos para uma crítica ontológica do irracionalismo de esquerda contemporâneo. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

POLESE, P. *Machismo, racismo, capitalismo identitário:* as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade. São Paulo: Hedra, 2020.

POST, C. Marxismo e opressão racial: por uma teoria unificada. *Marx e o Marxismo*, Niterói, v. 10, n. 19, p. 15-39, jul./dez. 2022.

RODNEY, W. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. São Paulo: Boitempo, 2022.

SOARES, C. G. Raça, classe e ação afirmativa na trajetória política de militantes negros de esquerda. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 11, n. 22, p. 41-74, nov. 2012.

SOUZA, C. L. S. A disputa em torno do debate racial no Brasil: teoria e método para o avanço da perspectiva crítica. *Argumentum*, Vitória, v. 16, n. 2, p. 8-2, maio/ago. 2024.

TAYLOR, K-Y. Raça, classe e marxismo. *Revista Outubro*, São Paulo, n. 31, p. 177-196, 2018.

WILLIAMS, E. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.