

A LUTA PELA LIBERDADE NA FORMAÇÃO DO BRASIL: TRABALHO ESCRAVO E TRABALHO LIVRE EM QUESTÃO

THE STRUGGLE FOR FREEDOM IN THE FORMATION OF BRAZIL: SLAVE WORK AND FREE WORK IN QUESTION

Josiley Carrijo Rafael 1

Resumo: O artigo visa analisar o processo de formação do Brasil, com ênfase nas lutas travadas pelas pessoas escravizadas, no contexto de relação híbrida entre trabalho escravo e trabalho livre, sendo esse último uma condição não universal. O objetivo da análise é demonstrar como os interpretes do Brasil apresentam interpretações conflitantes sobre o significado da luta da população negra na busca pela liberdade, interpretações que colocam em xeque o reconhecimento da tomada de consciência das pessoas escravizadas na sua relação com os seus semelhantes e com os senhores proprietários. A não universalidade dos sujeitos livres implicou na análise que apresentamos no decorrer do texto, nomeando essa condição como “liberdade branca”, em razão da hierarquia das relações raciais que desumanizavam os povos negros e indígenas. Com isso, o artigo busca evidenciar como a questão da liberdade, seja o debate sobre as liberdades democráticas formais (liberdades adjetivadas) ou a liberdade como expressão da emancipação humana, só pode ser analisada em nossa realidade tomando como elemento estruturante as determinações que marcam nosso processo de formação social, econômica, política e cultural.

Palavras-chave: Liberdade. Formação do Brasil. Trabalho Escravo. Trabalho Livre.

Abstract: The article aims to analyze the process of formation in Brazil, with emphasis on the struggles waged by enslaved people, in the context of a hybrid relationship between slave labor and free labor, the latter being a non-universal condition. The objective of the analysis is to demonstrate how Brazilian interpreters present conflicting interpretations about the meaning of the struggle of the black population in the search for freedom, interpretations that call into question the recognition of the awareness of enslaved people in their relationship with their peers and with the owners. The non-universality of free subjects implied in the analysis that we present throughout the text, naming this condition as “white freedom”, due to the hierarchy of racial relations that dehumanized black and indigenous peoples. Thus, the article seeks to show how the issue of freedom, whether the debate on formal democratic freedoms (adjective freedoms) or freedom as an expression of human emancipation, can only be analyzed in our reality taking as a structuring element the determinations that mark our process of social, economic, political and cultural formation.

Keywords: Freedom. Formation of Brazil. Slave Work. Free Work.

Introdução

O debate sobre as concepções de liberdade¹ é caro e complexo, ainda que sua análise seja delimitada a um determinado período histórico. No âmbito da tradição liberal e marxista, a amplitude dessa questão não diminui, dado as vastas perspectivas de análise que se apresentam dessas duas tradições.

Ao reportamos essa temática para a realidade brasileira, as dificuldades parecem se ampliar em razão da dura e injusta particularidade que nos envolve. É impossível falarmos sobre o problema da liberdade no contexto da formação nacional, sem reconhecermos que tanto nosso passado quanto o nosso presente, nos remetem para a reafirmação daquilo que Drummond (2006.p.212) já anunciou: “*o Brasil é dor em mim por toda a parte*”. Um passado marcado pela escravidão de negros africanos e pela dizimação não contabilizada dos povos indígenas.

Dessa forma, inúmeros são os problemas que podem derivar de uma análise sobre a América Latina totalmente pautada nos termos europeus, sem nos atentarmos sobre a sua pertinência para pensarmos a nossa realidade. Para o historiador Hobsbawm (2017), as metodologias que se detém cegamente aos termos europeus, apenas criam confusão para compreendermos o processo de formação latino-americano. Porém, o autor pondera, ao defender que não basta reconhecermos nossas particularidades, é necessário perguntarmos “por que os termos europeus não são, de fato, pertinentes, e por que os movimentos e as instituições clássicas do mundo ocidental fracassaram até agora na América Latina” (p.60).

A política latino-americana expressa questões que estão relacionadas com o processo de independência nacional e com a tardia inserção da população na vida política nacional, especialmente a população negra e indígena. Apesar da independência ter se processado na primeira metade do século XIX, para Hobsbawm, “as estruturas sociais e a situação colonial da América Latina permaneceram praticamente inalteradas”, fato constatado na realidade brasileira, que até os dias atuais ainda expressam questões que conotam as heranças desse passado marcado pela expropriação da terra, das riquezas nacionais, pelo dilaceramento de questões culturais do homem nativo que foi fortemente agredido pela catequização dos povos indígenas, pelo processo de desumanização e coisificação sofrido pelos povos africanos e etc.

É preciso considerar que o ideário liberal francês e britânico, na América Latina, particularmente no Brasil, não vão promover mudanças, mas sim, aprofundar ainda mais as desigualdades, desencadeando o que alguns analistas definem como *ideias fora do lugar*. Na verdade, pensar a questão do liberalismo no contexto do trabalho escravo brasileiro, por si só já se constitui em polêmica ainda não resolvida e pouco explorada nos debates e nos estudos sobre nossa formação, que procuram tratar a formação não somente através do processo de demarcação do capitalismo industrial, ou seja, aqueles que partem exclusivamente ou especialmente a partir do século XX. Com isso, o caldo político que se engrossou durante todo o século XIX é escamoteado de algumas análises e interpretações, que não reconhecem a luta travada pelo povo negro contra a condição de coisa² que lhe era conferida pelo homem branco. Assim, as manifestações são praticamente identificadas como uma espécie de resistência tácita, cujo nível de consciência política individual e coletiva parecem não somar para os estudos e análises das lutas dos trabalhadores no início do século XX.

Nessa direção é importante compreender como o debate sobre a concepção de liberdade, que se forja no Iluminismo, e, se constituiu como fundamento para o liberalismo, se desenvolveu e se manifesta nas esferas da reprodução da vida social, para então, desvelarmos

¹ Tal análise é aprofundada em Rafael (2018, 2020a, 2020b).

² A literatura sobre o processo de escravização das pessoas negras no Brasil não expressa consenso sobre a condição do negro como coisa. Erkert (2018) aborda essa questão e destaca as diferenciações entre coisificação social e coisificação pessoal, que marcam algumas interpretações de analistas sobre o trabalho escravo, com atenção voltada a subjetividade humana das pessoas negras. Na análise de Erkert (2018, p.36), “o escravo permanece, durante estendido espaço de tempo, longe de ver reconhecida sua própria subjetividade como pessoal, na aceção dos proprietários e na justificação da escravidão. No entanto, o próprio cativo não aceita com plenitude a própria coisificação – era tratado como coisa, mas este tratamento não tem o condão de fazer com que os próprios escravos seja despidos da consciência de sua humanidade”.

como essas ideias vão chegar ao Brasil³ e de que forma impactaram no processo da formação brasileira e das relações de trabalho travadas tanto no contexto da escravização das pessoas negras quanto no processo de universalização do trabalho livre. Afinal, a suposta liberdade e igualdade que aparecem como primazia do pensamento liberal, no Brasil tomou outros contornos que conformaram processos de hierarquização de raça e gênero.

Dessa forma, nosso objetivo é identificar as diferentes interpretações do processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, no sentido de evidenciar como a luta pela liberdade é desencadeada num primeiro momento pela população negra, ainda que circunscrita aos termos da liberdade individual ou liberdade de existência. Assim, o artigo é fruto de pesquisa bibliográfica, que priorizou estudos que buscaram tratar dessa contraditória relação de trabalho, que coexistiram e que se contrapõem. Para isso, buscamos na produção de interpretes do Brasil as características que marcam seus estudos e a maneira como apresentam o processo de resistência das pessoas escravizadas, as manifestações de rebeldia em relação ao processo de subordinação e as organizações individuais e coletivas na busca da condição de sujeito livre, livre sobretudo da condição de coisa.

TRABALHO ESCRAVO E TRABALHO LIVRE: tensões entre o significado político e econômico da “liberdade branca”

A questão que norteia nossa reflexão está localizada na necessidade de confrontarmos a relação híbrida entre escravismo e trabalho livre identificadas no contexto demarcado pelo trabalho escravo moderno, e sua contraditória existência alicerçada no liberalismo, num contexto de expansão do capital mercantil e da colonização do “novo mundo” capitaneado pela Europa. Para ficar mais evidente, lançamos a seguinte problematização: como foi possível ver o liberalismo se proliferar, sob as bases da defesa da liberdade e da propriedade, se ao mesmo tempo a base de constituição e expansão do capitalismo estava sendo financiada pelo trabalho escravo no Brasil?

Uma das possibilidades de análise é encontrada nos estudos de Saes (1985) sobre a formação do Brasil, o autor apresenta um panorama das classes sociais fundamentais no contexto da formação social escravista moderna, identificada na realidade brasileira, entre os séculos XVI e final do século XIX. Amparado numa perspectiva leninista, para o autor, só é possível falarmos em classes sociais nesse cenário histórico de modo pontual, sem a possibilidade de generalizações, pois, essa classificação depende necessariamente do movimento que as colocam como classes que se antagonizaram no processo de produção, nesse caso, de expropriação da força de trabalho. Na sua avaliação, “tais classes foram o *fazendeiro escravista* e o *escravo rural*”, não cabendo o enquadramento de categorias mais amplas, como exemplo, “*escravos e proprietários de escravos*”, pois essa relação não implica uma sociedade de classes, mas sim, uma “*sociedade de ordens*”, dada as implicações jurídicas reportadas para o papel que a pessoa escravizada recebia na sociedade.

[...] a categoria de escravos constitui uma *ordem*: isto é, a fixação *jurídica* de um grupo humano como *coisa* (meramente objeto de propriedade, incapaz de praticar atos de vontade); ou por outra, a *negação jurídica*, a esse grupo, da condição de *peessoa* (capaz de praticar atos de vontade). Essa fixação jurídica garante a sujeição pessoal do homem escravizado ao seu proprietário; mas não define, por si só, a posição que o

³ Clóvis Moura (2020, p.97) destaca que o pensamento liberal e os ideais da Revolução Francesa chegaram até a população livre e escravizada no Brasil, “em 1798, uma carta régia ordenará vigilância com o navio Le Diligent o qual, segundo ela, sob a alegação de procurar nos mares do Sul o explorador La Pérouse, tinha como objetivo introduzir no Brasil “o espírito de liberdade que reinava na França”. O autor localiza nos autos da devassa da Inconfidência Baiana os componentes que demarcam a influencia do ideário liberal francês nas lutas das pessoas escravizadas e também livres. A forte repressão dos portugueses barrou a ampliação da revolta popular, com aplicação de castigos e execuções, “terminava, assim, em sangue e derrota, a primeira tentativa de escravos, pardos forros e oprimidos de modo geral que se apoiaram no ideário da Revolução Francesa para conseguirem a liberdade” (p.99).

escravo irá ocupar no processo social da produção. Portanto, as diferentes classes sociais, de escravos – rural, doméstico, artesão – constituem, do ponto de vista teórico, *interseções* decorrentes do encontro da *ordem dos escravos* com o conjunto do processo social da produção/organização social do trabalho (SAES, 1985, p.81).

A condição de coisa, ou de animal similar a um cavalo ou outro qualquer, não impunha ao negro a condição de ser reconhecido como semelhante ao homem branco, dessa forma, a sua inserção na condição de classe não se dava pela relação de expropriação da sua força de trabalho, mas sim, na condição singular que ele representaria ao ser escravizado num determinado tipo de trabalho a ser ordenado pelo seu proprietário. Apesar de traçar a diferença entre “*sociedade de classes*” (aspecto dominante) e “*sociedade de ordens*” (aspecto subordinado), como decorrente do arsenal jurídico que contemplava o homem branco e negava a condição humana do negro, o autor, aponta que, da mesma forma que na sociedade de classes onde inerentemente as relações antagônicas estão estabelecidas pelos interesses distintos, só podemos compreender a existência da “*ordem dos escravos*”, se compreendermos que o seu oposto também está dado de forma inerente, ou seja, a “*ordem dos homens livres*”, esse sim reconhecidos juridicamente como sujeitos, que gozam da liberdade, nesse caso, particularmente da liberdade de possuir qualquer “*coisa*”. Enquanto possuidores da liberdade, estão “insuscetíveis de se transformarem em propriedade de outrem e, ao mesmo tempo, suscetíveis de se transformarem em proprietários daqueles homens fixados juridicamente como coisas” (SAES, 1985, p.81). Nesse marco histórico, falar em liberdade no Brasil é falar da “liberdade branca” (RAFAEL, 2018), voltada exclusivamente ao homem branco. Constatação que alicerça a tese de que no Brasil o racismo deve ser entendido e tratado como componente estrutural do desenvolvimento capitalista.

O aspecto jurídico ao fixar o direito natural da liberdade ao homem branco, não traz imbricado o papel e atividade que esse homem livre ocupará no processo social de produção, fazendo com que esses indivíduos passem a constituir diferentes classes de homens livres, que no contexto das relações sociais podem ou não se tornarem proprietários de escravos, pois gozam desse direito como sujeitos que possuem a condição de liberdade. Saes (1985, p.81) chama atenção para o fato de que esses homens livres e integrantes de diferentes classes sociais, vão constituir igualmente, “do ponto de vista teórico, *interseções* resultantes do encontro de uma ordem (no caso a dos homens livres) com o conjunto do processo social da produção/organização social do trabalho”.

Temos então, o ponto de partida de uma das grandes divergências no debate sobre o significado da formação social escravista no Brasil, a posição e o reconhecimento de uma relação simultânea entre sociedade de classes e sociedade de ordens, defendida por Saes (1985), que demarca explicitamente sua posição contrária ao uso da terminologia de sociedade de “castas” utilizada por Florestan Fernandes (1972) em *oposição* à sociedade de classes – utilizada também por Ianni (1978), como veremos logo mais –, que na avaliação de Saes (1985) era equivocada por conotar “tradicionalmente uma justificativa religiosa – inexistente no escravismo – para a fixação jurídica”. A posição defendida por Saes (*idem*), se ampara na seguinte argumentação:

Numa formação social escravista, a sociedade de classes assume necessariamente a forma de uma sociedade de ordens, cuja existência é indispensável para a reprodução das relações de produção/forças produtivas escravistas e, portanto, das classes sociais de escravos e não-escravos. Todavia, não é *luta entre ordens* (escravos versus homens livres), e sim a *luta entre classes sociais* (escravos rurais versus fazendeiros escravistas) que determina a *destruição* das relações de produção/forças produtivas escravistas. Portanto, o caráter “sociedade de classes” da formação social escravista moderna emerge plenamente no momento de destruição do escravismo (SAES, 1985, p.82)

Entretanto, esse período que antecede o processo de destruição do regime escravocrata, é apresentado pelo autor através de uma periodização do Estado escravista moderno, compreendidos em três contextos distintos na relação travada com o Estado absolutista, sendo eles: 1º) a fase colonial do Estado Escravista moderno (meados do século XVI até 1808); 2º) a fase semicolonial do Estado Escravista moderno (1808-1831); 3º) o Estado Escravista moderno no Brasil pós-colonial (1831-1888). Não nos deteremos na exposição desses diferentes momentos do Estado Escravista, mas sim, a alguns apontamentos referentes ao 3º período, no sentido de apresentarmos como o autor se posiciona em relação ao reconhecimento das lutas travadas pelos escravos, e sobre a centralidade que ele remeterá ao que ele denomina como “estrutura jurídico-política”, que possibilitou a reprodução dessas relações de produção escravistas nesse dado contexto, pois, sem a realização dessa análise, o autor assevera que é impossível descobrir *como* se reproduziram esse tipo de relações de produção.

Saes (1985) se preocupa em demonstrar como a análise do direito brasileiro é importante para compreendermos como as relações escravistas se processaram, porém, ressalta que a bibliografia sobre o tema é inexistente, até mesmo na literatura marxista, onde localiza o protagonismo exercido por Pachukanis, mas, que, também não se deteve à conceituação do “*direito escravista*”. Dessa forma, suas fontes e seus achados foram colhidos na vasta bibliografia dos historiadores que se detiveram aos estudos de diversas vertentes sobre o escravismo.

O princípio fundamental do direito escravista é a classificação dos homens em duas grandes categorias: a dos seres dotados de vontade subjetiva (*peçoas*) e a dos seres carentes de vontade subjetiva (*coisas*), estando estes sujeitos à vontade daqueles e constituindo-se em propriedade dos mesmos. Aos primeiros reconhece-se a capacidade de praticar atos; aos segundos atribui-se a condição de *objetos* de tais atos. Esse princípio classificatório é definido, de modo sistemático, no que convencionalmente se denomina *direito privado*; mas ele se irradia para o chamado *direito público*. Ou seja: quem é qualificado como coisa (*direito privado*) não pode ter acesso às tarefas do Estado ou escolher os funcionários que vão desempenhá-las (Constituição). Portanto, a unidade (frequentemente subestimada) entre esses dois ramos do direito consiste em sua filiação comum ao princípio classificatório em questão (SAES, 1985, p.103).

Apesar de não aparecer na longa citação a definição sobre quem são os indivíduos que serão tratados como escravos, e assim, submetidos a essa compreensão de “*direito escravista*”, logo na sequência o autor aponta que tal direito abrange os “devedores, estrangeiros, negros, índios”, dependendo de cada formação social, no caso do Brasil, num primeiro momento essa relação abarcava os índios, e, de maneira mais expressiva, os negros africanos que eram comercializados como “*coisas*”, conforme prevê a ideia do autor. A definição elaborada por Saes (1985), sobre o que ele denomina como “*direito escravista*”, que preferimos chamar de “*não direito*”, é um dos fundamentos que sustentam o que estamos denominando em nosso trabalho como “*liberdade branca*” (RAFAEL, 2018).

Afinal, a instituição jurídica brasileira tratou o negro como coisa e como objeto aprisionado e sem liberdade, até o momento da assinatura da Lei Áurea, fazendo com que a condição de humano fosse decorrente de uma relação promovida por uma legislação específica. O que temos então, é o que Honneth (2015, p.128) vai tratar como liberdade jurídica, ou seja, o tipo de liberdade derivada da ação do Estado nas sociedades modernas e liberais, onde os indivíduos só poderão gozar da liberdade, se enxergarem e serem tratados como sujeitos livres e independentes, dotados de possibilidades comuns e “vontade própria se contarem com direitos subjetivos que lhes concedam uma margem de ação que, protegida pelo Estado, lhes possibilite uma prospecção de suas propensões, preferências e intenções”. Entretanto, essa “liberdade jurídica” se aplicava exclusivamente ao homem branco, ou melhor, ao homem livre, onde os raros casos em que essa liberdade se apresentava à condição do homem negro, era decorrente

não do estado natural, mas sim de uma liberdade comprada, negociada ou trocada por algum tipo de favor, conforme legislação prevista no período. Ainda que a CF/88 traga a liberdade e igualdade no plano jurídico como direitos universais, entendemos ser suficientemente evidente como a população negra continua sendo impactada pela história que marcou seu passado e continua comprometendo seu futuro.

No período analisado por Saes (1985), ele identifica algumas legislações que passaram a surgir com objetivo de amenizar a crueldade do homem branco proprietário de escravos dispensada aos negros. Algumas legislações intervinham na “relação entre o proprietário e a sua coisa (escravo) pois limitava a capacidade de o primeiro punir o segundo: leis sucessivas proibiram o castigo dos ferros, o uso do chicote nos trabalhos forçados (1865), os castigos corporais em geral (1886)” (p.112-113). Porém, com o crescimento das revoltas desencadeadas pelos negros, que, demarcam a existência e **reconhecimento da luta travada pelos escravos**, outras legislações penais passaram a surgir, porém com outro objetivo, tratava-se do processo de coerção e criminalização da rebeldia escrava, remetendo ao negro a condição de “sujeito de delito”.

A existência dessas legislações, por si só, demarca a necessidade de uma estratégia para contenção de qualquer tipo de manifestação, rebeldia, atentado contra a vida do senhor proprietário e até como prevenção das fugas. Fato esse, que parece invalidar as teses que remetem aos escravos a condição de incapacitados, de sujeitos que não conseguem se articular politicamente para impor resistência frente ao processo de expropriação que viviam. Dentre essas legislações, Saes (1985, p.113) destaca o Código Criminal, que preconizava em seu artigo 13, a punição “com penas pesadas o delito de insurreição de escravos (sendo considerada insurreição a mera reunião de pelo menos 20 escravos com objetivos conspiratórios)”. Ou seja, não se tratava de uma “classe” domesticada e incapaz de tomar consciência, tanto que a implementação de lei foi demandada pela própria realidade concreta. Ao apontar esse quadro jurídico-normativo em relação à condição dos escravos e também dos seus proprietários, Saes (*idem*) identifica que as legislações eram contraditórias ao imprimirem normas para homens que eram tratados como coisas, ou seja, não caberia a aplicação de normas para a forma das “coisas” agirem. Ao se reportar ao caráter contraditório desse período, ele destaca que:

[...] a contradição entre leis coisificadoras e leis personificadoras também estavam presente dentro do próprio direito civil. Pela Consolidação da Leis Civis, os escravos, por serem coisas, não podiam adquirir bens, isto é, ser proprietários. Todavia, a própria nota (1) ao art. 42 (*Código Negro*) desse texto legal declarava: “Tolera-se todavia em nossos costumes que os escravos possuam dinheiro e bens móveis”. Mais tarde, a Lei do Ventre Livre (1871) reconheceu o *pecúlio* do escravo; assim, a propriedade individual do escravo, já admitia na prática pelos senhores escravistas (muitos deles, proprietários de “negros de ganho”), era doravante reconhecida não apenas pela lei consuetudinária, mas também pela lei escrita (SAES, 1985, p.113).

A necessidade de legislações não era fruto de mentes brancas e mirabolantes que previam ou temiam algum tipo de atentado vindo do que era tratado como “coisas” negras. Aqui, abrimos uma observação e diálogo com o pensamento marxiano, apesar do tempo histórico ser anterior à vida, existência e escritos de Marx⁴, sua ideia já existia nas ações dos indivíduos,

4 Ainda que considerada as diferentes experiências de lutas e resistências em contextos históricos/temporais distintos, Clóvis Moura (2020, p.125) chama atenção para os temores que rondavam a classe senhorial, especificamente no contexto da experiência de Ibicaba, que implementou o trabalho livre às famílias vindas da Europa, em meados de século XIX. O autor aponta que “nesse contexto, duas alternativas apavoravam os senhores de escravos: o fantasma do comunismo que assolava a Europa e a junção dos colonos oprimidos com os quilombolas”, em razão das características próprias da escravidão e da exploração da força de trabalho dos sujeitos livres, podendo um se identificar na condição do outro. Moura (2020, p.127) localiza o pavor da classe senhorial considerando os possíveis efeitos do pensamento marxista, para ele, “convém notar que o Manifesto comunista de Marx e Engels foi publicado em 1848 e, já em 1857, os responsáveis pela experiência de Ibicaba referiam-se ao

pois sua ideia não é fruto exclusivo do seu pensamento, mas sim da realidade. No caso dos escravos negros, a realidade determinava a criação de normas e técnicas para frear a atitude resistente do africano expropriado, com destaque para algumas regiões: na virada do século XVI para XVII o quilombo de Palmares já mostrava sua força e vitalidade reprodutiva no nordeste brasileiro; durante todo o século XVIII as fugas dos negros no Estado de Minas Gerais eram constantes, onde 127 refúgios de escravos são contabilizados entre 1711 e 1789; em 1710 os escravos são proibidos de portarem armas; em 1718 é vetado aos negros andarem pelas ruas após as 21h; em 1756 o negro que fosse preso portando faca de ponta seria condenado a cem açoites durante dez dias; durante o século XVIII foram concedidos 467 títulos de “homem do mato”; na segunda metade do século XVIII os quilombos já faziam parte dos povoados de Mato Grosso, local que tinha atravessado intensa exploração do ouro, alguns quilombos eram formados com quase 300 negros (MOURA, 1981a, 1981b, 1983, 2020).

Portanto, no caso da interpretação que remete ao negro a condição de “coisa” passiva, como se justifica a necessidade de existência de normas jurídicas para coibir quaisquer tipos de transgressões praticadas contra a vida e o patrimônio do senhor, seu proprietário? É sobre a necessidade da existência de tais normas, que Gorender afirma:

A questão da luta de classes e do comportamento dos escravos só poderá ser corretamente entendida no quadro da existência do Estado e do direito garantidores da permanência e da reprodução cotidiana das relações de produção escravistas. Doutra maneira, cairemos na concepção mística do vazio estrutural, com a reprodução das classes sociais como meras relações interpessoais de poder (GORENDER, 2016, p.140).

Todavia, ao abordar a questão da luta de classes, o autor se distancia das ideias que tentam homogeneizar o significado individual e coletivo das ações de resistências dos escravos, para ele, é necessário “acompanhar o comportamento dos escravos com o realismo requerido pelos fatos, sem cair nas visões ideológicas extremadas do romantismo heroico ou da passividade conformada”. Articulando a condição heterogênea da realidade para interpretar o significado da luta travada pelos escravos, Gorender (2016) chama atenção para os processos que envolvem o operário na atualidade, o autor chama atenção para as ilusões propagadas por tendências teórico-políticas que buscam imprimir o papel de herói revolucionário ao operariado, sem considerar o quanto custa ele, resistir ao degradante processo de exploração do MPC. Nessa direção, o autor articula os custos da rebeldia para mediar o significado das lutas do operário e também dos escravos de outrora, considera ele, “não são poucos os que, em alguma circunstância, cedem a esta degradação. Se os operários de hoje não estão, todos a cada um deles, pre-destinados a heróis, o mesmo cabe dizer, retroativamente, dos escravos” (p.141).

Moura (2020, p.24), analisa e reconhece o papel político central exercido pelos quilombos durante todo período escravista, destaca que as resistências também foram manifestadas de outras formas, “como o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-do-mato, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas”. Especificamente sobre os quilombos, destaca que esse tipo de manifestação não pode ser compreendido como mero aglomerado amorfo, pois exigia-se uma estrutura interna organizada, com direção, com papéis individuais e coletivos determinados pelo modelo de liderança, que também tinham que controlar as relações e a convivência social. Ao mesmo tempo que reconhece o significado histórico das manifestações de resistências, o autor chama atenção para possíveis limites da sua abrangência e impacto. Para ele, “saber até que ponto esse protesto, essa posição de resistência individual ou grupal correspondia à possibilidade de um projeto de nova ordenação social é outra discussão” (*idem*).

A organização política dos quilombos era variada, a depender da sua configuração territorial e dos termos impostos por aqueles que conduziam a gestão. Moura (2020, p.55) aponta que “o binômio economia-defesa era o eixo das preocupações mais importantes dos dirigentes dos quilombos” (p.55), que precisavam controlar e monitorar os mecanismos de defesa contra

os constantes ataques sofridos, ao mesmo tempo que precisava manter parte da mão de obra voltada para a agricultura e produção de bens de consumo. Apesar de sinalizar que os limites políticos dos quilombos exigem outros caminhos analíticos e investimentos em outras pesquisas, o autor é legatário do bloco de estudiosos que entende e defende a relevância das ações de luta e resistência desencadeadas pelos escravos. Particularmente sobre os quilombos, destaca que:

[...] durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres. Essa perspectiva que os quilombos apresentavam ao conjunto da sociedade da época era um “perigo” e criava as premissas para reflexão de grandes camadas da população oprimida (MOURA, 2020, p.57-58)

A provocação é oportuna e no mínimo polêmica, pois, ao se referir à liberdade, ou melhor, a condição de “homens livres”, é preciso desmistificar que essa condição não era uma condição universalmente humana, mas sim, a liberdade aprisionada por cercas que delimitavam o espaço do quilombo, ou seja, o autor está se referindo a condição de liberdade circunscrita ao espaço de socialização das pessoas negras, num plano onde a igualdade poderia se manifestar concretamente nas relações entre negros rebelados.

Tal debate, nos remete ao papel e possibilidade da consciência de classe no contexto da escravidão, entendendo que as condições vivenciadas pelos negros escravizados defrontavam com enormes dificuldades estruturais para formação dessa consciência, “que transcendesse a rebeldia e atingisse o nível de consciência revolucionária dirigida à transformação social progressiva”. Inúmeros eram os fatores que causavam esse não reconhecimento na figura do outro, diferenças culturais, diferenças entre crioulos e africanos, rivalidade interétnicas atizadas pelos escravistas para desarticular as possíveis organizações, e etc.

Nessa questão, temos uma evidente diferença entre a posição de Gorender (2016) e a posição de Moura (1994, 2020), para esse último é possível identificar uma parte dos escravos africanos vindos para o Brasil munidos de uma certa formação militar, o que possibilitou a elaboração de mecanismos de resistência mais qualificados. Enquanto que, para Gorender (2016, p.142), a condição de classe e sua respectiva deflagração de consciência social somente se daria “pela experiência acumulada, e a acumulação das experiências era um processo mais penoso para os escravos do que para outras classes oprimidas”. Para reafirmar sua posição, o autor destaca como a condução das ações vitoriosas dos escravos não culminavam numa emancipação coletiva, cujo os frutos pudessem ser deslocados do campo individual para benfeitorias coletivas.

[...] o essencial consiste em que, pela posição social em que forçadamente se encontravam, os escravos não conseguiam ir além de uma consciência oposicionista regressiva. Por si sós, enquanto classe, não alcançavam a consciência revolucionária. Seus atos de oposição mais avançada visavam à liberdade individual dentro do próprio regime escravista (o caso das fugas) ou a uma organização camponesa em substituição à economia de plantagem. Em nenhum caso, os escravos rebelados conceberam o projeto de aproveitamento das forças produtivas da plantagem exportadora como ponto de partida para o desenvolvimento econômico-social em favor da classe social dos oprimidos vitoriosos. Em vários episódios, a consciência oposicionista regressiva se manifestou na reposição ideal de formas africanas modificadas e adaptadas

às condições do continente americano (GORENDER, 2016, p.142).

Assim como o próprio Gorender (2016) contrapôs a condição do operário e do escravo para tencionar as concepções heroicas em torno da consciência de classe que pode ou não se manifestar nos sujeitos individuais e coletivos. A última citação também pode ser aferida dessa forma, afinal, não nos parece que a classe trabalhadora na atualidade esteja verdadeiramente articulada enquanto classe, a fragmentação e o individualismo parece ser um elemento que demarca a atual conjuntura das lutas travadas, geralmente apresentadas por meio de bandeiras e pautas específicas que não necessariamente propõem um enfrentamento anticapitalista e genuinamente emancipador. Aqui, localizamos as inúmeras bandeiras acionadas e hasteadas pelos movimentos sociais progressistas, pelas organizações e partidos de esquerda, que podem ou não estarem comprometidas com a perspectiva revolucionária.

Nos textos iniciais sobre a questão da escravidão, identificamos em Ianni (1962, 1966, 1978), uma posição antagônica em relação à postura de Saes (1985) e Moura (1994, 2020) sobre o papel da luta dos escravos. Ianni, ocupa papel de extrema relevância na sociologia marxista, especialmente no tratamento sobre o escravismo na particularidade brasileira, que, recebe olhar atento do sociólogo.

Para o autor, o papel exercido pelo escravo no âmbito do mercantilismo precisa ser tratado, como espécie de trabalho que estava “ajudando a formar-se o operário”, pois o papel do escravismo nas Américas, foi elemento imprescindível para o processo de formação do capitalismo europeu, com destaque para o papel da Inglaterra e a colonização dos Estados Unidos.

Essa contradição só pode se realizar porque o trabalho escravo foi amplamente difundido, ocupando papel central nas relações comerciais nas colônias, onde se identificava uma ampla articulação interna com os processos de formações sociais desses espaços. Ianni (1978) vai afirmar que esse cenário expressa a relação de dependência econômica das colônias estabelecidas desde aquele contexto em que “as formações sociais escravistas tornaram-se organizações político-econômicas altamente articuladas, com os seus centros de poder, princípios e procedimentos de mando e execução, técnicas de controle e repressão” (p.13).

Nessas formações sociais, as unidades produtivas – como os engenhos de açúcar no Nordeste do Brasil e as *plantations* do Sul dos Estados Unidos, por exemplo – estavam organizadas de maneira a produzir e reproduzir, ou criar e recriar, o escravo e o senhor, a mais-valia absoluta, a cultura do senhor (da casa-grande), a cultura do escravo (da senzala), as técnicas de controle, repressão e tortura, as doutrinas jurídicas, religiosas ou de cunho “darwinista” sobre as desigualdades raciais e outros elementos. A alienação do trabalhador (escravo) característica dessas formações sociais implicava que ele era física e moralmente subordinado ao senhor (branco) em sua atividade produtiva, no produto do seu trabalho e em suas atividades religiosas, lúdicas e outras. Nessas condições, as estruturas de dominação eram, ao mesmo tempo e necessariamente, altamente repressivas e universais, estando presente em todas as esferas práticas e ideológicas da vida do escravo (negro, mulato, índio e mestiço). Assim, a formação social escravista era uma sociedade bastante articulada internamente, motivo porque ela pôde resistir algum tempo às contradições “externas”; ou às contradições internas pouco desenvolvidas (IANNI, 1978, p.13)

O reconhecimento da formação social escravista é o caminho que nos habilita compreendê-lo nos termos antagônicos em relação ao capitalismo, para compreender “a duração desse antagonismo, é indispensável compreender a fisionomia da formação social escravista como uma estrutura político-econômica singular; nos primeiros tempos, não era apenas um apêndice do sistema mercantilista”, assim como também, não pode ser tratado como um mero

apêndice do capitalismo em expansão a partir do século XVIII.

As contradições sinalizadas anteriormente entre o escravismo e o capitalismo, também serão caracterizadas na particularidade brasileira, reconhecida por Ianni (1978) na maneira que analisa a **relação híbrida entre escravismo e capitalismo**, exatamente no contexto em que as orientações inglesas passaram a tomar proporções políticas e jurídicas no cenário nacional, como ocorrera nos Estados Unidos. Esse movimento não inaugura os paradoxos que são mais demarcados nessa **pontual híbrides das duas relações de trabalho**, ele já se apresentava pela própria maneira tardia em que o Brasil passa a aderir as indicações para a abolição da escravatura, mas também, no contexto de uma suposta aderência mais substancial ao liberalismo no processo de formação econômica, política e social do Brasil, com destaque para o contexto histórico em que alguns estudantes voltavam da Europa após processo de formação orientado pela tradição liberal.

O trato da formação social escravista e da formação social capitalista faz com que Ianni (1978) localize a partir de 1850 o que estamos denominando de relação híbrida entre escravismo e capitalismo, essa híbrides não está atrelada a fusão interna dos diversos e antagônicos elementos que demarcam as diferenças nas relações de trabalho, mas sim, ao fato da identificação dessas formações de forma simultânea em diferentes e similares ramos da produção e da economia brasileira. Ao passo que nesse período localizado pelo autor, identificamos “a escravista, cada vez menos dinâmica, e a capitalista, ganhando dinamismo crescente” (p.25). Essa tendência guarda algumas particularidades, tendo na produção açucareira uma relação mais estreita com a formação social escravista e cafeeira (Baixada Fluminense e do Vale do Paraíba, província de São Paulo) e a formação social capitalista com “base econômica mais dinâmica principalmente na cafeicultura do oeste paulista” (p.26).

O processo de enfraquecimento da formação social escravista é apontado como decorrente das orientações impostas pela Inglaterra para que o tráfico de negros fosse interrompido, também pela baixa demanda colocada para o Brasil em relação a produção de açúcar para exportação. Nesse contexto, o escravismo também passava a ser utilizado como força de guerra, dado a utilização de escravos na Guerra do Paraguai, evidenciando assim, as limitações dessa forma social na organização da produção e do poder.

Ianni (1978) aponta que a compreensão sobre a crise e extinção da escravatura alcança maior clareza quando as análises se pautam na objetividade de alguns elementos sobre esse processo de formação social, dentre eles: as características que permeiam o modo de organização social; as técnicas utilizadas para a produção; as características das forças produtivas; elementos do próprio desenvolvimento e da geração de desigualdade; controle, poder e dominação política; estruturas gerais das relações de produção (jurídico-políticas, ideológicas, papel da educação e da religião); os elementos que demarcam as diferenças entre a formação social escravista da formação capitalista. Esse leque de elementos que demarcam a crise da escravatura enquanto modo de organização produtiva, leva o autor a defender a tese de que não é a condição de expropriado e a resistência à essa condição de escravo que promove o fim da escravatura, ou seja, “não é a casta dos escravos que destrói o trabalho escravizado; e muito menos vence a casta dos senhores” (p.34).

Essa análise não reconhece o papel da luta dos escravos como algo que contribuiu para o processo da abolição da escravatura, pois a interpretação que faz está relacionada ao papel da consciência, que Ianni (1978) afirma não ser possível se processar naquelas condições que os escravos estavam submetidos. Na avaliação do autor, “a condição econômica, jurídico-política e sociocultural do escravo não lhe abria qualquer, possibilidade de elaborar, como coletividade, uma compreensão articulada e crítica da própria situação”. A condição de escravo, cuja vida pertencia ao seu proprietário, impunha a impossibilidade “de entendimento independente, autêntico, ou crítico, da sua condição” (p.34), afinal, na ótica do autor, a própria condição cultural expressa na chamada “cultura da senzala”, promovia valores e comportamentos que não dispunha de “elementos para organizar uma inteligência política da sua alienação e possibilidades de luta. Por isso, na relação escravo-senhor, o antagonismo nunca se desdobra na luta propriamente revolucionária” (p.35).

O não reconhecimento das resistências e lutas travadas pelos escravos, num primeiro momento, parece não ignorar as situações de fuga, suicídios, assassinatos e roubos contra os

senhores proprietários, e, até as rebeliões de alguns grupos. Porém, tais manifestações não são compreendidas pelo autor como expressão de uma consciência “política da alienação escrava”, mas tão somente como uma expressão “subjetiva, individual ou anárquica”, desencadeada de forma pontual pelos escravos. Ianni (1978) destaca que as ações escravas de rebeldia que podem ser compreendidas por possuir “conotação política – e houve muitos atos desse tipo na história da escravidão – o que estava ocorrendo era uma politização do escravo em situações não mais especificamente de escravatura”, mas sim, de uma sociabilidade já impregnada de elementos capitalistas.

O escravo politizava a sua visão crítica do mundo social em que vivia precisamente no momento em que se “deteriorava” a condição escrava; isto é, no momento em que ele se urbanizava, começava a ingressar na cultura especificamente capitalista, ou principiava a tornar-se operário. Aliás, não é por mero acaso que a escravidão sempre foi extinta principalmente devido a controvérsias e a antagonismos entre brancos, ou grupos e facções das camadas dominantes. Em geral, a abolição da escravatura foi um negócio de brancos (IANNI, 1978, p.36).

O autor não apresenta quais as lutas e movimentos que ele caracteriza como resistências desencadeadas no contexto da “cultura especificamente capitalista”, apenas lança essa posição no sentido de defender que o caráter político que possa ser atribuído às lutas dos escravos, somente são possíveis, dado a permeabilidade dos traços do MPC na formação social escravista, ou seja, no escravismo atravessado por questões da formação social capitalista. A ausência de referências sobre os movimentos tratados como políticos, acaba gerando, em nossa interpretação, um problema não solucionado pelo autor, pois, ao remeter a dimensão política à questão da consciência, o autor está se reportando ao modelo de consciência política tratada por Marx (2013, 2017) ao se reportar aos trabalhadores fabris na Europa, cuja realidade concreta lhe habilitou defender o movimento da “consciência em si” à “consciência para si”, considerando dentre outras coisas, a própria configuração do espaço como propício para a realização do reconhecimento de si na figura e na exploração sofrida pelo outro trabalhador.

Essa concepção de luta política, é reiterada por Coutinho (2009), quando o autor retoma as elaborações de Octavio Ianni sobre o significado do escravismo e das lutas travadas pelos negros no Brasil:

[...] os escravos no Brasil formam uma casta (ou um estamento) e não podem ser considerados como parte de uma mesma classe social. Todos os escravos se identificam, no plano jurídico, pela falta de liberdade, de direitos, constituindo assim uma casta ou estamento; mas eles se inserem diversamente nas relações sociais de produção e, portanto, integram diferentes classes sociais. Isso explica, entre outras coisas, a razão por que os escravos brasileiros nunca foram capazes de construir uma autêntica consciência de classe, que se manifestasse através de uma vontade e de uma ação coletivas. Em consequência, o principal grupo subalterno de nossa formação econômico-social da época da Colônia e do Império não foi capaz de opor uma efetiva resistência coletiva, a partir de baixo, à dominação das classes que ocupavam o poder. Em outras palavras, isso inviabilizou a possibilidade de uma revolução jacobina em nosso país (COUTINHO, 2009, p.58).

A afirmação de Coutinho apresenta elementos ainda mais delicados, pois ao apresentar de forma aligeirada – trata-se de uma exposição em forma de capítulo de livro, fruto de uma palestra –, sua compreensão sobre tal processo, ele acaba incorrendo no risco de provocar no seu leitor uma interpretação que coloca o negro no campo da incapacidade, sem fazer as mediações apresentadas por Ianni, que justifica a incapacidade atrelando-a a pró-

pria “cultura da senzala”, que não possibilitava o florescimento da consciência política, tanto pela tradição subalterna quanto pelas configurações das relações de trabalho, que se divergia dos espaços de concentração e relação entre os trabalhadores. Justificativa que avaliamos ser problemática. Afinal, o que diferenciava as relações sociais de trabalho travadas no espaço fabril das relações de perecimento dentro das senzalas? Por que o homem branco conseguiu se identificar com o outro homem branco trabalhador e se reconhecer nele e no processo de exploração que estavam submetidos?

Ainda, que não nos convença, encontramos no próprio Ianni (1978) respostas para a nossa questão através do significado da alienação nas relações escravocratas e nas relações capitalistas. Para ele, a formação social escravista traz na sua natureza, ou seja, por via da expropriação, uma espécie de “transparência da alienação”, pois ela não é mediada e fetichizada pelo processo de assalariamento, que ocorre na condição do trabalho livre. No trabalho escravo a repressão e a violência aplicada contra o negro não eram medidas decorrentes do medo que o senhor proprietário sentia em relação a uma possível rebelião e vingança do escravo, a cultura construída pelas formações sociais escravagista desencadeava a ideia de que o escravo deveria aparecer “na consciência do senhor, como sua propriedade e seu inimigo”.

O autor defende que o uso da repressão e da violência só podem ser compreendidos mediante o reconhecimento de que as relações escravistas de produção se constituem como “produção de mais-valia absoluta, sistema esse no qual a mercadoria aparece imediata e explicitamente como produto da força de trabalho alienada”, análise que confronta com os dados dos outros intelectuais utilizados em nossa pesquisa, especialmente Moura (1981a, 1981b, 1983, 1988, 1994, 2020) e Saes (1985). No caso do trabalho escravo, ocorre o que ele denomina como “modalidade de alienação aberta” ou “transparência da alienação”, onde o “escravo é duplamente alienado, como pessoa, enquanto propriedade do senhor, e em sua força de trabalho, faculdade sobre a qual não pode ter comando” (p.38), pois, não é somente a sua força de trabalho que se constitui como mercadoria, ele todo é expressão de uma coisa, sem possibilidade de autocontrole e gestão, em termos mais humanizados, não possui liberdade como ser social, a liberdade individual preconizada nos liberalismos, ou, “liberdade com sobrenome”, conceito utilizado por Rafael (2018) com base no pensamento marxiano.

O significado econômico do escravo como coisa, nos termos capitalista como mercadoria, se coloca nessa relação de forma transparente, sem as “ilusões” que a formação social capitalista vai gerar através do princípio da liberdade e da igualdade. É dessa relação transparente que desumaniza a condição do negro, que Ianni (1978, p.39) localiza o papel da repressão e violência para garantia da mais-valia absoluta, pois são animais, mercadorias que precisam gerar lucro. Porém, as técnicas repressivas e de extrema violência se operam “tanto no processo produtivo, em sentido estrito, como nos níveis sociais e culturais da existência do escravo, fora da situação de trabalho”. Dessa forma, a condição social ocupada pelo homem negro, “torna explícita a expropriação do trabalhador, no produto do seu trabalho e na sua pessoa”.

A única experiência de consciência política de escravos reconhecida por Ianni (1978), é o episódio da revolução que culminou na abolição da escravatura dos negros no Haiti. A luta dos escravos contra os senhores se realizou durante o período de 1789-1804, porém, na avaliação de Ianni, esse episódio só foi possível em decorrência do papel exercido pela Revolução Francesa na então colônia da França denominada naquele período como *Saint-Dominique*.

Ao se reportar para o desencadeamento da alienação nos moldes da formação social escravista, Ianni (1978) reconhece que a alienação vivida pelo escravo também se transpõe numa outra modalidade de alienação que se identifica na figura do senhor proprietário, que também será transparente, ou seja, ele encara aquela condição como algo natural, pois não reconhece no negro a imagem de um semelhante, para o homem branco, trata-se tão somente de uma mercadoria. Assim, para o senhor proprietário, “o escravo surge direta e explicitamente como inimigo, motivo porque deve estar todo o tempo submetido ao seu arbítrio”. Entretanto, o fato dessa alienação do escravo e do seu proprietário se colocar como alienação transparente, comprometerá a possibilidade de coexistência entre escravismo e trabalho livre.

Esse problema é apresentado por Ianni (1978, p.40) como um “duplo obstáculo para

a continuação do trabalho escravo”, sendo apresentado através nas seguintes questões: 1º) Os trabalhadores negros e escravos não poderiam “ser postos em situações de trabalho nas quais possam intercambiar e socializar as experiências da sua condição alienada”, para que não gerasse nenhum tipo de “organização social ou política do seu pensamento e atividade sobre a sua condição alienada”; 2º) Sob um processo de intensificação dos determinantes do MPC, ou seja, sob a existência do trabalho livre, “o escravo não pode ser posto a trabalhar com o operário, em caráter permanente”, pois as técnicas de controle dos dois tipos de trabalho não são as mesmas, logo as formas de alienação também não se apresentam iguais, ou seja, seria um risco o “convívio entre uma modalidade de alienação aberta e outra fetichizada”, possivelmente colocando em xeque o papel do escravismo e comprometendo o fetiche do trabalho livre assalariado.

Nas palavras de Ianni: “É obvio que a alienação transparente da condição escrava iluminaria a alienação velada da condição operária”. Com isso, o lucro advindo do processo de expropriação do trabalho escravo iria desmascarar o significado e a ilusão difundida pela suposta liberdade e igualdade do indivíduo portador do direito do trabalho livre, questão essa, problemática para quem tinha sua força de trabalho expropriada quanto para aqueles que gozavam do advento da liberdade e não conseguiam identificar o processo de exploração da força de trabalho em que se encontravam submetidos, por isso que Locke denomina essa relação de trabalho como a “condição de escravidão perfeita”⁵.

Ao se reportar as condições de trabalho verificadas na relação entre o escravo negro e o servo branco assalariado, Losurdo (2006) discorre sobre o significado da ideologia que essa relação desnuda:

Nesta celebração da liberdade que se entrelaça com a realidade de um poder absoluto sem precedentes pode ser percebida uma ideologia. Mas, mesmo mistificadora, a ideologia nunca é o nada; pelo contrário, a sua função mistificadora não pode ser pensada sem alguma incidência na concreta realidade social. E menos ainda a ideologia pode ser considerada sinônimo de mentira consciente: se assim fosse, não conseguiria inspirar as mentes e produzir uma real ação social e se condenaria à impotência. Os teóricos e os protagonistas das revoluções e dos movimentos liberais são tomados por um forte *pathos* convictos da liberdade e, justamente por isso, sentem constrangimentos em relação à escravidão. Obviamente, na maioria dos casos, esse constrangimento não chega ao ponto de colocar em discussão a “propriedade” sobre a qual deitam a riqueza e a influência social da classe protagonista da luta pelo autogoverno da sociedade civil (LOSURDO, 2006, 52).

A questão do constrangimento ou da “desumanidade” da escravatura, vai aparecer na análise de Ianni (1978, p.42), que lembrará que isso só será colocado na cena política como condição reprovada pela lei de Deus e também da burguesia, no momento em que desperta na “consciência da burguesia ascendente, quando a acumulação de capital passa a ser comandada pelo processo produtivo”. Em outras palavras, “quando o capitalismo generaliza a ideia e a prática de que o lucro se produz no processo de produção, o senhor de escravo se coloca diante de um impasse. A composição orgânica de seu capital passa a ser um requisito essencial para o aumento ou a preservação da sua taxa de lucro” (*idem*). Ou seja, não se trata de um humanismo generalizado ou de uma providência divina iluminadora que faz com que o homem branco passe a reconhecer o negro como seu semelhante e sujeito também de direito, conforme os

5 Losurdo (2006) aponta que no contexto histórico de John Locke, a força de trabalho se apresentava através de diferentes formas de servidão, especialmente no trabalho escravo de negros e do trabalho servil assalariado do homem branco. Losurdo (2006) destaca que “ao falar do trabalho assalariado e do contrato que o institui, o filósofo liberal inglês escreve: “Um homem livre se faz servo do outro”. Como é possível observar, o trabalho enquanto tal continua a ser assimilado na categoria de servidão: de fato, o contrato introduz o assalariamento “na família do seu patrão e o submete à sua disciplina normal”, a qual disciplina é bem diferente do poder ilimitado que caracteriza a relação de escravidão e define “a condição de escravidão perfeita” (p.53)

fundamentos da igualdade e da liberdade que alicerçam as relações capitalistas.

Ao dar-se conta de que o trabalhador livre corresponde a relações de produção mais propícias à produção de lucro – nas condições do capitalismo – o senhor de escravos transforma-se num burguês; ou é forçado a transformar-se num burguês, para não ser ultrapassado pela empresa capitalista, organizada com base no trabalho livre. Também houve senhores que sucumbiram com o escravismo. De qualquer maneira, essa é a época em que se torna mais agudo o antagonismo entre liberdade e escravidão, na consciência e na prática da classe burguesa em formação (IANNI, 1978, 42).

Na análise de Ianni, é nesse momento que o escravocrata se vê obrigado a dar um giro no seu papel social e na sua condição de classe para transformar-se no empresário capitalista, influenciado pela divisão social do trabalho e do processo de transição para a produção da mais-valia relativa, pois, na análise realizada pelo autor, “sob o escravismo tendem a predominar condições de produção de mais-valia absoluta, ao passo que no capitalismo tendem a prevalecer condições de produção de mais-valia relativa”. A abordagem de Ianni (1978) ignora totalmente os efeitos das lutas desencadeadas pelos escravos, para ele a dimensão e o efeito político é nulo do processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, o que culmina nesse último não é a rebeldia negra muito menos a boa vontade e o humanismo do homem branco, trata-se exclusivamente de uma interpretação econômica, ou melhor, do significado econômico dos custos com a força de trabalho na dimensão da expropriação (trabalho escravo) e na dimensão da exploração (trabalho livre assalariado).

A maneira como tenta convencer seu leitor, utilizada por Ianni (1978), se aloja na explicação do salto quantitativo que a economia passa a expressar nos moldes do trabalho explorado, mesmo que a mais-valia absoluta seja decorrente da extensão da jornada de trabalho, o que, num primeiro momento conota maior lucratividade. Mas, a extração da mesma por meio do trabalho escravo, estava condenada pelas relações internacionais e demonstrava-se insuficiente para um país que estava tentando se lançar em outras atividades produtivas, que a “desqualificada mão de obra negra” não poderia suprir. Posto isso, Ianni (1978, 47-48) destaca ainda, outros fatores que modificariam a composição orgânica do capital, tais como: “oferta ou disponibilidade de mão-de-obra; interesse em aumentar ou dinamizar a produção. Mas **não em função de qualquer pressão social ou política do escravo**. Como casta, o escravo não se repõe”. Diferentemente do que ocorre com o operário, cuja condição de liberdade e de assalariamento, “tem possibilidades de lutar por maior participação no produto do próprio trabalho. Ainda que sob as condições estabelecidas e controladas pela burguesia, o operário é livre de negociar sua força de trabalho”, negociação que envolve inclusive a reposição da sua força de trabalho, diferentemente do que apontava Saes (1985), somente dessa forma a negociação recebe *status* de correlação de força política enquanto classe social, pois para Ianni (1978) e também Florestan Fernandes (1972), a condição escrava expressa tão somente a condição de casta.

Ao permitir que o proprietário dos meios de produção compre apenas a força de trabalho necessária, sem comprar o trabalhador, a abolição da escravatura torna possível a mudança da composição orgânica do capital. Isto significa que o proprietário dos meios de produção pode investir maiores quantidades de capital constante – o diversificar as aplicações em capital variável (salários) – segundo as exigências do ciclo do capital produtivo. Assim ele se livra da inversão ociosa, ou arriscada, em escravaria. Antes de mais nada, ao abolir-se a escravatura criam-se outras e mais amplas possibilidades de produção e circulação do capital. Talvez se possa dizer que sob o regime de trabalho livre o capital produtivo pode ser mais “versátil” do que sob o regime de trabalho escravo (IANNI, 1978, p.49).

Temos no argumento do autor a expressão do significado do *Contrato Social*, adven-to da modernidade e do liberalismo, que fundamenta o MPC através da garantia jurídica da liberdade e da igualdade. Algo não realizável para a população negra escravizada, cuja regu-lamentação escrava não o habilitava a ser reconhecido como pessoa, mas sim, como “*coisa*”. Nossa polêmica, ou melhor, nosso confronto com o pensamento de Ianni, não está localizado na leitura econômica da escravidão, mas sim, na face política, na forma como ele ignora as ma-nifestações sob a justificativa da condição de casta, como se essa questão pudesse escamotear todas adversidades enfrentadas pelos negros no processo de construção e realização da sua rebeldia em busca da liberdade. É justamente o não reconhecimento da dimensão política da luta escrava, e das condições explicitamente desiguais impostas pela *Abolição*, que culmina numa condição estruturalmente diferenciada do negro alforriado nos processos de inserção no trabalho assalariado, completamente opostas às condições do homem branco, seja pela modalidade do trabalho decorrente da divisão do trabalho, seja pela diferença salarial.

A posição de Saes (1985) se diverge da leitura política realizada por Ianni (1978), essa divergência se agudiza na medida que as análises se estreitam para a dimensão política do es-cravismo e do papel da rebeldia desencadeada pelo negro. As distintas interpretações sobre a resistência dos escravos, tornam-se mais evidentes e não conciliáveis, quando os dois autores tratam sobre o significado da “*abolição da escravatura*”, diferentemente do que apresentamos sob a ótica e interpretação de Ianni (1978), no pensamento de Saes (1985) o movimento e as lutas dos escravos são reconhecidos como elementos que contribuíram para pressionar e de-sencadear o processo de abolição.

Saes (1985, p.186) critica os autores que na sua opinião apresentam uma análise limi-tada desse processo, aqueles que constataram que as “relações de produção não-escravistas (para uns, servis; para outros, capitalistas) já se difundiam, inclusive nas áreas escravistas em expansão antes mesmo da extinção legal da escravidão”, provendo assim, a interpretação de que a *Abolição* “não teria sido o fator determinante da destruição das relações de produção escravistas no Brasil; é disso que se deveria deduzir a sua reduzida importância histórica”. O autor chama atenção para o fato de que os autores que negaram importância histórica à *Abolição*, tiveram que constatar o que para ele é um fato inegável: a combinação das revoltas e das lutas escravas somadas à escassez crescente de escravos, são os fatores determinantes do *declínio*, “em escala nacional, das relações de produção escravistas”. Entretanto, não nos pare-ce que tais autores tenham reconhecido o que Saes considera como “fato inegável”, tanto que os textos de Ianni não apontam para tal reconhecimento, ao contrário, o autor só demarcará a importância da rebeldia negra, em um artigo publicado no final dos anos 1980, em que trata sobre a questão social no Brasil.

Clóvis Moura (1981a, 2020), intelectual e militante do movimento negro, com vasta produção na temática do escravismo e da relação racial, apresenta uma posição que converge com o pensamento de Saes (1985), porém, com elementos mais contundentes em relação à dimensão organizativa das rebeliões desencadeadas pelos escravos. Moura (1981a, 2020) rechaça as ideias que tentam alocar as lutas dos escravos na vala exclusiva da individualidade, e desprovida de consciência e caráter político. Para ele, a luta dos escravos não se trata de um “simples espocar inconsequente”, uma rebelião “descontrolada de desordeiros que investia contra tudo e todos a fim de satisfazer instintos baixos ou intenções inconfessáveis”, ao contrá-rio, para Moura (1981a, 2020), as lutas capitaneadas pelos escravos não só possuíam caráter e dimensão política, como eram realizadas através de previa elaboração tática, inclusive revesti-das de aspectos militares, dado o conhecimento de alguns escravos adquiridos na África antes de serem comercializados como tal.

O autor reconhece que no início as ações desencadeadas pelos negros eram ativida-des predatórias, pois eram determinadas pelo imediatismo da fome e da necessidade de se manter vivo na luta contra a recaptura imposta pelo homem branco. Com avançar do tempo a luta se qualifica na medida que se amplia o número de escravos rebeldes, especialmente pelo papel exercido por aqueles que dominavam estratégias de luta, conhecimento adquirido nas experiências africanas. Inúmeras guerrilhas são realizadas sob o comando dos escravos qui-lombolas, que se articulam com outras comunidades para atacar, ou quase sempre resistir aos

ataques desencadeados pelas cruzadas organizadas pelos senhores proprietários. As táticas aplicadas variavam entre as ações defensivas e ofensivas, conforme o movimento da história e as necessidades.

Moura (1981a, p.95) insiste na defesa do protagonismo da rebelião negra como elemento que adensa e também impulsiona a abolição, para ele, as lutas tinham sobretudo, o papel “de desgastar social, econômica e psicologicamente a classe senhorial”, mas, ressalva que apesar da atuação ativa dos negros, a resistência e a luta não lhes oportunizavam a elaboração de “um projeto de nova ordenação social que substituísse o existente”. Aqui, nos confrontamos mais uma vez com o significado da proposição de um novo projeto societário, pois, ao localizar que os escravos negros não apontavam essa perspectiva, precisamos problematizar também, em que medida esse projeto tem sido apresentado ou não pelas forças coletivas da classe trabalhadora na atualidade.

Considerações Finais

Como sinalizamos anteriormente, é no debate sobre o movimento da consciência que poderemos amadurecer a respeito das questões que são lançadas sobre o processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, pois a condição do negro atravessa a formação social da escravatura e se coloca na formação social capitalista de maneira inferiorizada, degradante, atravessada pela exploração/opressão do racismo estrutural.

Apesar de não ser minimizado como “*coisa*”, juridicamente reconhecido como sujeito de direito, a realização dessa igualdade se apresenta de forma adversa, fazendo com que a condição de classe se entrelace com a condição de raça, o remetendo novamente a um *status* completamente antagônico e inferior ao homem branco trabalhador, inclusive quando comparado pela mesma relação de trabalho-emprego.

O que estamos afirmando é que mesmo com as transformações processadas no campo jurídico, que contemplou o homem negro escravizado com o que estamos denominando como “liberdade branca” (RAFAEL, 2018), as esferas sociais e econômicas não foram constrangidas, ao contrário, a condição de indivíduo historicamente subalternizado, culminou e vem se arrastando na recorrente inferiorização da força de trabalho da população negra. Os estudos sérios e comprometidos com esse histórico processo de hierarquização comprovam: “***a carne mais barata do mercado é a carne negra***”!

A luta em defesa da construção de uma sociabilidade antirracista tem tomado folego e avançado no âmbito dos movimentos sociais, do movimento feminista, das pautas dos movimentos estudantis, dos meios de comunicação e até mesmo dos investimentos em marketing do mercado, que já entendeu que o discurso da diversidade é rentável e passivo de ser capturado pelas marcas e produtos. Uma nova história precisa ser construída, para tanto, somente a articulação entre os segmentos mais afetados pela barbárie do capital, numa frente radicalmente anticapitalista, poderão garantir novos rumos que não sejam marcados por tantas dores, como anunciamos no início do texto ao fazer referência à Drummond.

Referências

COUTINHO, Carlos Nelson. Uma imagem marxista do Brasil. In: IAMAMOTO, Marilda Villela; BEHRING, Elaine Rossetti (Orgs.). **Pensamento de Octavio Ianni: um balanço de sua contribuição à interpretação do Brasil**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

DRUMMOND, Carlos. Portão. In: DRUMMOND, Carlos. **Boitempo – esquecer para lembrar**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2006.

ERKERT, Jonathan. **Modos de Produção no Brasil: escravidão e forma jurídica**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

FERNANDES, Florestan. **Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

- GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- HOBBSAWM, Eric. **Viva la Revolución: a era das utopias na América Latina**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- IANNI, Octavio. **As Metamorfoses do Escravo: Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- IANNI, Octavio. **Raças e Classes Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- IANNI, Octavio. **Escravidão e Racismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- IANNI, Octavio. A questão social. In: **Revista da USP**. Set-Nov. São Paulo: USP, 1989. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25490/27236>
- LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. Tradução: Marsely de Marco Dantas. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. Tradução: Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **O Capital: Crítica da economia política**. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MOURA, Clovis. **Os Quilombos e a rebelião negra**. Coleção Tudo é História. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981a.
- MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala**. 3ª edição. Coleção: A questão social no Brasil. Volume 6. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981b.
- MOURA, Clovis. **Brasil: Raízes do protesto negro**. São Paulo: Global Editora, 1983.
- MOURA, Clovis. **Sociologia do Negro no Brasileiro**. Série Fundamento. Número 34. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- MOURA, Clovis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.
- MOURA, Clovis. **Quilombos – resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- RAFAEL, Josiley Carrijo. **O charme da liberdade: entre o híbrido e o ruído no campo teórico-político do valor central do Serviço Social brasileiro**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PPGSS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro: PPGSS/UFRJ, 2018.
- RAFAEL, Josiley Carrijo. **Liberdade em questão: fundamentos teóricos e políticos**. Cuiabá: EdUFMT, 2020a.
- RAFAEL, Josiley Carrijo. Liberdade e sociabilidade burguesa: concepções e compromissos antagônicos. In: FORTI, Valéria & GUERRA, Yolanda (Orgs.). **Fundamentos Filosóficos para o Serviço**

Social. Fortaleza: Socialis Editora, 2020b.

SAES, Décio. **A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

Recebido em 07 de outubro de 2020.

Aceito em 25 de agosto de 2021.