



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS
DOUTORADO EM SERVIÇO SOCIAL

MÔNICA REGINA NASCIMENTO DOS SANTOS

**A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DE CAPITAL NA
FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DO BRASIL**

MACEIÓ, AL
2022

MÔNICA REGINA NASCIMENTO DOS SANTOS

**A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DE CAPITAL NA
FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DO BRASIL**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas como parte dos requisitos necessários a obtenção do título de Doutora em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto.

MACEIÓ, AL
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S237d Santos, Mônica Regina Nascimento dos.
A (des)igualdade no processo de acumulação de capital na formação socioeconômica do Brasil / Mônica Regina Nascimento dos Santos. – 2022.
301 f.

Orientador: Artur Bispo dos Santos Neto.
Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Maceió, 2022.

Bibliografia: f. 289-301.

1. Desigualdades sociais - Brasil. 2. Trabalho. 3. Estado. 4. Direito. I. Título.

CDU: 364.144(81)

A DESIGUALDADE NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DE CAPITAL NA FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DO BRASIL

MÔNICA REGINA NASCIMENTO DOS SANTOS

Orientador: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas como parte dos requisitos necessários a obtenção do título de Doutora em Serviço Social.

Aprovada por:



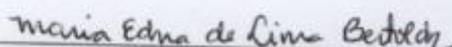
Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto (Orientador)



Prof. Dr. Deigo de Oliveira Souza (Examinador Interno)



Profa. Dra. Maria Virgínia Borges Amaral (Examinador Interno)



Profa. Dra. Maria Edna de Lima Bertoldo (Examinador Externo)



Profa. Dra. Roberta Sperandio Traspadini (Examinador Externo)

MACEIÓ
2021

EPÍGRAFES

*“Tu não vales menos de que qualquer outro,
não vales mais do que qualquer outro”*

*“Tu não terás o desejo do poder,
tu não terás o desejo da submissão”*

Lei primitiva da sociedade comunal, inscrita nos corpos, diz respeito à recusa de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia, do risco da divisão.
(CLASTRES, 1979, 181-182)

*“Ela fugiu de casa para ser puta”
(Padrasto abusador)*

Após ter sido violentada, de diversas formas possíveis, por ele e por outros, fugi de casa aos 10 anos de idade. Esta tese, embora atrasada, é parte constitutiva da resposta.

RUMINANDO IDEIAS

Rumino ideias como quem regurgita sonhos no escárnio da vida.

Rumino a desdita do aprimorado caos,
a fadiga das laboriosas horas, à procura do fim.

Rumino o mais autêntico sim,
do recomeço,

me vestindo do avesso,

duvidando se mereço,

provar mais um pouco de mim.

(Mônica Regina Nascimento dos Santos)

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese em primeiro lugar aos meus filhos Madson Otávio Nascimento dos Santos e Alana Santos Oliveira, companheiros inseparáveis em todos os momentos bons ou ruins, sobretudo, nos vários dias terríveis de enxaqueca crônica, nos quais, precisei da compreensão de ambos para fazer silêncio e cuidar de mim, tarefa que desempenharam com maestria sempre, graças a estes esforços, esta tese foi um sonho realizável.

Dedico em segundo lugar aos meus pais de criação *in memoriam*, meus avôs Otávio dos Santos e Aristotelina do Nascimento, minhas eternas referências de amor, acolhimento, cuidados e orientação na vida. E, ao Marcos Antônio dos Santos *in memoriam*.

Também dedico aos meus familiares, sobretudo do lado materno, e aos amigos, que me dão força e sustentação emocional para suportar as tensões do cotidiano, a exemplo da tia Sandra Maria dos Santos Sales, uma mãe substituta que tem estado comigo nas maiores dificuldades da vida. E ao meu pai, apesar do pouco contato, é uma referência familiar importante.

Não é fácil produzir uma tese em um contexto pandêmico, principalmente tendo que forçosamente me despedir daqueles, parentes e amigos, que se foram para sempre. Este ano perdi minha irmã, que ao falecer deixou dois filhos órfãos, os quais já considero como filhos, também perdi minha mãe, cuja relação era cercada por conflitos, mas, ainda assim, havia um laço sanguíneo confortante.

E dedico aos pais dos meus filhos que me dão suporte, nos cuidados e na formação deles, tão necessários à minha liberação para produzir a tese. Bem como aos amigos do Coletivo Ofensiva Socialista, da CSP-Conlutas, do NUDES (Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas sobre Diversidade e Educação no Sertão Alagoano), da Universidade, das escolas onde trabalhei, da SEMED Maceió, do coletivo Construção Socialista, do Instituto Trabalho Associado, das parcerias institucionais nas atividades de extensão, entre outros, todos amigos que fazem a diferença na minha vida e nas ações que desenvolvo, seja na vida pessoal, no trabalho, na dança de salão, ou na militância.

E por fim, mas, não menos importante, não poderia deixar de mencionar meu orientador Artur Bispo dos Santos Neto, cuja família admiro e amo, e ao Alexandre da Silva Santos, uma grande inspiração e bálsamo para o meu coração.

Não fosse por cada uma dessas pessoas, teria sido muito difícil empreender essa ação de pesquisa e análise, são pessoas que me lembram constantemente do chão social sobre o qual escrevo e, cuja presença materializa sentimentos, emoções, cuidados e afetos, com quem posso contar nas batalhas cotidianas e nas lutas sociais, com quem quero caminhar para o futuro sendo para eles referência de amizade, carinho e amor. Que todos juntos possamos ser “um e outro, um no outro. E nós no um. Um nós para cada um!” (Mônica R. N. dos Santos).

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos os professores do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Serviço Social da UFAL, pela importante tarefa de organizar um programa de pesquisa em nível de doutorado no âmbito do Serviço Social e possibilitar à sociedade um espaço de produção de conhecimento de excelência acadêmica e compromisso social, com especial atenção aos funcionários a exemplo da Maria Quitéria da Silva, tão prestativa e amável. Ao Grupo de Pesquisa sobre Reprodução Social cujas discussões sobre O Capital de Karl Marx, possibilitaram a apreensão – ainda em curso – das categorias fundamentais à reflexão sobre o objeto de pesquisa desta tese. E em especial, agradeço à Profa. Dra. Ana Maria Moura Lins e a Profa. Dra. Maria Edna de Lima Bertoldo, pela importante participação no início de minha formação na graduação e mestrado respectivamente e Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto, que compreendeu minhas pretensões de pesquisa e me deu autonomia no processo de produção da tese.

Aos professores do curso de Pedagogia que aprovaram a minha liberação para cursar o doutorado e a própria Universidade Federal de Alagoas por ser esse espaço de produção de conhecimento com excelência, uma referência no Estado de Alagoas.

RESUMO

SANTOS, Mônica Regina Nascimento dos. **A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DE CAPITAL NA FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DO BRASIL**

Orientador: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto. Maceió, UFAL, Serviço Social, 2021. Tese de Doutorado.

No contexto pandêmico, o agravamento da crise estrutural do capital tem gerado, segundo alguns economistas, dois movimentos em âmbito mundial: liberação de recursos às políticas sociais nos países de capitalismo central, e aprofundamento do neoliberalismo nos países de capitalismo periférico, com perdas de direitos constitucionais, por meio de reformas de caráter restritivo, como parte da lógica de desenvolvimento desigual e combinado da dinâmica social de tipo imperialista. Este cenário tem colocado a questão da (des)igualdade na ordem do dia. Sob a perspectiva da economia política o Estado e o Direito têm sido apresentados como o lócus privilegiado para encaminhar soluções nesta área. Contudo, o estudo onto-histórico – mediado pelo trabalho – da Igualdade Social, bem como, da função e natureza social do Estado e do Direito, revela que, só uma dada forma de trabalho pode levar a igualdade substantiva, sobretudo, em categorias de análise como gênero e raça, destarte, evidenciando que o Estado enquanto personificação do direito, na promoção da forma-sujeito de direito, só podem outorgar uma igualdade, no limite, formal e abstrata, portanto, um fetiche. Deste modo, baseada no materialismo histórico, essa tese, fruto da pesquisa bibliográfica de base social, investiga a (des)igualdade social no processo de acumulação de capital na formação socioeconômica do Brasil, buscando responder a seguinte questão problema: considerando a (des)igualdade social como parte constitutiva da questão social e avaliando suas expressões onto-históricas, a igualdade social se apresenta como uma impossibilidade histórica? Nesse processo analítico, foram levantadas três hipóteses enquanto linhas investigativas, a saber: a) as condições de materialidade sobre as quais historicamente os homens organizam sua existência, sustentam a relação: igualdade e desigualdade; b) o Estado e o Direito vistos como lócus de promoção da igualdade social, no limite, promovem uma igualdade formal, meramente abstrata que por mais substancial que possa ser, jamais será substantiva; c) a forma social de organização do trabalho determina o quantum, a natureza e função social da igualdade social. No intuito de tentar abarcar a totalidade do objeto pesquisado, nos limites do recorte proposto, o objetivo geral da tese é investigar a (des)igualdade social na formação socioeconômica do Brasil, partindo de seus antecedentes – tentando evidenciar sua gênese – até chegar aos seus rebatimentos, para dessa forma demonstrar como, mediante um conjunto de mediações, esses rebatimentos resvalam até os dias atuais. E referenciada em autores como Marx (2017), Mézáros (2006), Carcanholo (2008), Bobbio (1997), Trindade (2010), Mascaro (2013), Clastres (1979), Leacock (2012), Federici (2004), Almeida (2018), Quijano (2005), Williams (1975), James (2010), Diop (2014), Ki-Zerbo (2010), Mokhtar (2010), entre outros, a tese afirma a impossibilidade da igualdade social

sob a relação social capital, pois, apenas o trabalho associado é capaz de assegurar uma igualdade verdadeiramente substantiva.

Palavras-chave: (des)igualdade social; Trabalho; Estado; Direito.

ABSTRACT

SANTOS, Mônica Regina Nascimento dos. **THE (IN)EQUALITY IN THE CAPITAL ACCUMULATION PROCESS IN THE SOCIO-ECONOMIC FORMATION OF BRAZIL**

Advisor: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto. Maceió, UFAL, Social Service, 2021. Doctoral Thesis.

In the pandemic context, the aggravation of the structural crisis of capital has generated, according to some economists, two movements worldwide: release of resources for social policies in countries with central capitalism, and the deepening of neoliberalism in countries with peripheral capitalism, with loss of rights through restrictive reforms, as part of the logic of uneven and combined development of imperialist-type social dynamics. This scenario has placed the issue of (in)equality on the agenda. From the perspective of political economy, the State and Law have been presented as the privileged locus to address solutions in this area. However, the onto-historical study - mediated by work - of Social Equality, as well as the function and social nature of the State and Law, reveals that only a given form of work can lead to substantive equality, especially in categories of analysis such as gender and race, thus, showing that the State as a personification of law, in promoting the form-subject of law, can only grant equality, in the limit, formal and abstract, therefore, a fetish. Thus, based on historical materialism, this thesis, the result of socially based bibliographic research, investigates the social (in)equality in the process of capital accumulation in the socioeconomic formation of Brazil, seeking to answer the following problem question: considering the (dis) social equality as a constitutive part of the social question and evaluating its onto-historical expressions, does social equality present itself as a historical impossibility? In this analytical process, three hypotheses were raised as investigative lines, namely: a) the materiality conditions on which men historically organize their existence, sustain the relationship: equality and inequality; b) the State and the Law, seen as the locus for promoting social equality, at the limit, promote a merely abstract formal equality that, however substantial it may be, will never be substantive; c) the social form of work organization determines the quantum, nature and social function of social equality. In order to try to encompass the totality of the researched object, within the limits of the proposed outline, the general objective of the thesis is to investigate the social (inequality) in the socioeconomic formation of Brazil, starting from its antecedents - trying to show its genesis - until reaching its rebates, in order to demonstrate how, through a set of mediations, these rebates slip to the present day. It is referenced in authors such as Marx (2017), Mészáros (2006), Carcanholo (2008), Bobbio (1997), Trindade (2010), Mascaro (2013), Clastres (1979), Leacock (2012), Federici (2004), Almeida (2018), Quijano (2005), Williams (1975), James (2010), Diop (2014), Ki-Zerbo (2010), Mokhtar (2010), among others, the thesis affirms the impossibility of social equality under the capital

social relationship, therefore, only the associated work is capable of ensuring a truly substantive equality.

Keywords: (in)social equality; Work; State; Right.

RESUMEN

SANTOS, Mônica Regina Nascimento dos. **LA (IN) IGUALDAD EN EL PROCESO DE ACUMULACIÓN DE CAPITAL EN LA FORMACIÓN SOCIOECONÓMICA DE BRASIL**

Asesor: Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto. Maceió, UFAL, Servicio Social, 2021. Tesis Doctoral.

En el contexto de la pandemia, el agravamiento de la crisis estructural del capital ha generado, según algunos economistas, dos movimientos a nivel mundial: la liberación de recursos para políticas sociales en países con capitalismo central, y la profundización del neoliberalismo en países con capitalismo periférico, con pérdidas de derechos a través de reformas restrictivas, como parte de la lógica del desarrollo desigual y combinado de dinámicas sociales de tipo imperialista. Este escenario ha colocado el tema de la (des) igualdad en la agenda. Desde la perspectiva de la economía política, el Estado y el Derecho se han presentado como el lugar privilegiado para abordar soluciones en este ámbito. Sin embargo, el estudio onto-histórico - mediado por el trabajo - de la Igualdad Social, así como de la función y naturaleza social del Estado y del Derecho, revela que solo una determinada forma de trabajo puede conducir a la igualdad sustantiva, especialmente en categorías de análisis tales como género y raza, mostrando así que el Estado como personificación del derecho, al promover la forma-sujeto del derecho, sólo puede otorgar igualdad, en el límite, formal y abstracto, por lo tanto, un fetiche. Así, con base en el materialismo histórico, esta tesis, resultado de una investigación bibliográfica de base social, investiga la (in) igualdad social en el proceso de acumulación de capital en la formación socioeconómica de Brasil, buscando dar respuesta a la siguiente pregunta problemática: considerar la (des)igualdad social como parte constitutiva de la cuestión social y evaluando sus expresiones ontológicas, ¿se presenta la igualdad social como una imposibilidad histórica? En este proceso analítico se plantearon tres hipótesis como líneas de investigación, a saber: a) las condiciones de materialidad sobre las que los hombres históricamente organizan su existencia, sustentan la relación: igualdad y desigualdad; b) el Estado y el Derecho, vistos como el locus para promover la igualdad social, promueven en el límite una igualdad formal meramente abstracta que, por sustancial que sea, nunca será sustantiva; c) la forma social de organización del trabajo determina la cuantía, la naturaleza y la función social de la igualdad social. Para tratar de abarcar la totalidad del objeto investigado, dentro de los límites del esquema propuesto, el objetivo general de la tesis es investigar la (des)igualdad social en la formación socioeconómica de Brasil, a partir de sus antecedentes - tratando de mostrar su génesis - hasta llegar a sus rebajas, para demostrar cómo, a través de un conjunto de mediaciones, estas rebajas llegan hasta nuestros días. Se hace referencia en autores como Marx (2017), Mézáros (2006), Carcanholo (2008), Bobbio (1997), Trindade (2010), Mascaro (2013), Clastres (1979), Leacock (2012), Federici (2004), Almeida (2018), Quijano (2005),

Williams (1975), James (2010), Diop (2014), Ki-Zerbo (2010), Mokhtar (2010), entre otros, la tesis afirma la imposibilidad de la igualdad social. bajo la relación social capital, por lo tanto, solo el trabajo asociado es capaz de asegurar una verdadera igualdad sustantiva.

Palabras-clave: (in) igualdad social; Trabaja; Expresar; Derecha.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	A QUESTÃO DA IGUALDADE NAS FORMAÇÕES SOCIAIS PRÉ-CAPITALISTAS	34
2.1	A questão da igualdade nas sociedades comunais e nas formações sociais asiáticas	37
2.2	A questão da igualdade nas formações sociais que precedem a colonização da América Latina	54
2.3	A (des)igualdade de Gênero nas primeiras formações sociais	63
2.4	Igualdade social e desigualdade entre os homens	84
2.4.1	Sobre a historicidade da (des)igualdade	85
2.4.2	Sobre a definição da (des)igualdade	96
3	A IMPOSSIBILIDADE DA IGUALDADE NA ETAPA DA ACUMULAÇÃO PRIMITIVA DE CAPITAL	120
3.1	Natureza do capital mercantil: escravismo colonial e mercado mundial	135
3.2	A experiência palmarina e a luta contra o trabalho escravo no Brasil	158
3.3	A experiência jacobina na Ilha de São Domingos e os limites da Revolução Francesa	168
3.3.1	A igualdade segundo os contratualistas	169
3.3.2	A igualdade nos marcos da revolução haitiana	178
4	A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE INDUSTRIALIZAÇÃO DO BRASIL	193
4.1	A transição para o capital industrial	194
4.2	O controle do trabalho pelo capital: exército industrial de reserva	209
4.3	A igualdade do trabalho abstrato: mais-valor absoluto e mais-valor relativo	220
4.3.1	O trabalho como fundamento do ser social	220
4.3.2	A legalidade do trabalho abstrato	223
4.3.3	A forma-salário enquanto expressão da escravidão assalariada	229
4.3.4	O impacto da legalidade do trabalho abstrato no desenvolvimento industrial do Brasil	234
5	A IGUALDADE COMO FETICHE	243
5.1	O fetiche do livremente iguais no pós-abolição	255
5.2	Igualdade e o fetichismo da mercadoria	261
5.3	A igualdade e o direito como fetiche	264
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	272
	REFERÊNCIAS	288

A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO DE CAPITAL NA FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DO BRASIL

1 INTRODUÇÃO

“Para não sermos surpreendidos, pelos efeitos da escassez ou excesso de nuvens, é preciso observar criteriosamente, para conhecer, tanto a mecânica de seu movimento: percurso e direção, quanto o formato de suas aparições, portanto, a totalidade do processo [...]”

(Mônica Regina Nascimento dos Santos)

A ideia de pesquisar a categoria da igualdade surgiu do desejo de dar continuidade às reflexões iniciadas na dissertação do mestrado em Educação Brasileira, a qual tratou das cotas sócio raciais para ingresso nos cursos de graduação, essa dissertação foi a primeira sobre o tema no Centro de Educação e serviu de referência para outras dissertações e teses. Naquele momento, apesar da Universidade Federal de Alagoas abrigar um importante Núcleo de Estudos Afro-brasileiros fundado por Décio Freitas, um dos primeiros do Brasil, não havia publicações na área, com exceção de um trabalho de conclusão de curso em Psicologia, revelando a relevância do objeto da dissertação.

Na ocasião, após pesquisa bibliográfica, de campo e documental, tendo por premissa a relação entre raça e classe, se expôs a justa luta do movimento negro, as demandas da população negra e a importância das ações de reparação histórica, bem como, foram contrapostos os limites das políticas de ações afirmativas e a complexidade por trás dos argumentos contrários e/ou em defesa da política de cotas, nesse bojo, foram analisados os argumentos de cotistas, do governo – por meio das leis e dos documentos publicados – e da sociedade, na pesquisa de campo e na revisão da literatura sobre o tema, a exemplo do dossiê sobre as cotas da revista crítica marxista número 24 que continha um conjunto de artigos sobre as cotas escritos por pensadores de diversas áreas, os quais estavam divididos em posicionamentos contrários e à favor desta política.

Naquele momento, durante a análise dos dados coletados, se verificou que, do lado daqueles que se posicionavam de forma contrária à política de cotas, uma parte dos discursos tinha forte caráter racista, pois, o eixo da crítica se assentava no fato de a política de cotas possuir um recorte racial. Erroneamente, um dos artigos do referido dossiê, intitulado *Cotas e o renascimento do racismo* escrito por Sérgio Lessa, afirmou que as cotas surgiram nos governos de Margaret Thatcher e Ronald Reagan, quando na verdade, nesse período elas recrudesceram, esse mesmo artigo também fez outras afirmações equivocadas, a saber: as pessoas teriam receio de contratar profissionais cotistas; as cotas fariam ressurgir o racismo. No entanto, a política de cotas a que se referia o artigo, dizia respeito à forma de ingresso na universidade, não tendo relação com o caráter da formação, ou seja, uma vez tendo ingressado na universidade, fosse pelas cotas, ou não, todos os discentes passariam pelo mesmo processo pedagógico formativo, com as mesmas formas de verificação da aprendizagem, sob o mesmo peso de ponderação aritmética no estabelecimento da nota, portanto, inexistia a figura do *profissional cotista* como afirmado no artigo e, sendo ainda mais enfática, à época, as cotas em questão, não eram referentes ao mercado de trabalho. Quanto à ideia de ressurgimento do racismo, trata-se do desconhecimento do caráter estrutural do racismo e do fato de que, no Brasil, ele nunca deixou de existir.

De um modo geral, boa parte dos argumentos do campo da oposição, não teciam nenhum comentário sobre as diversas políticas de cotas já existentes que foram adotadas para beneficiar setores da burguesia, a exemplo das cotas para filhos de fazendeiros criada em 1968 dando a eles o direito de estudar nas escolas agrícolas. Também não mencionavam o fato de as cotas terem surgido nos Estados Unidos com caráter excludente, para limitar a quantidade de imigrantes, bem como, determinar quais nacionalidades poderiam ingressar em solo norte americano, entre outras limitações.

Por outro lado, os defensores dessa política alimentavam a ilusão de que as cotas raciais seriam capazes de acabar com as desigualdades no âmbito étnico racial, promovendo a inclusão social por meio da inclusão étnico-racial, na dissertação, o tópico o mito da inclusão social trata exatamente disto. Na verdade, as cotas só atingiam uma pequena camada da população negra, notadamente aquela que conseguia escapar das barreiras de contenção da Educação Básica. As análises entusiastas desta política não atentavam para a realidade educacional e as estatísticas que revelavam o funil socioeducacional brasileiro, o ínfimo número de alunos na conclusão do Ensino Médio

em comparação com o enorme contingente dos ingressantes no Ensino Fundamental. Muitos dos discursos favoráveis às cotas, desconsideravam a natureza social das desigualdades cuja gênese extrapola o aspecto racial.

No dossiê da revista *Crítica Marxista* número 24, o campo de defesa, ao menos, apresentava uma análise social de base crítica, porém, um de seus artigos intitulado *Por que as cotas são uma proposta mais igualitarista que a equidade meritocrática?*, escrito por Valério Arcary, trazia como argumento principal, um exame rigoroso ao caráter meritocrático das instituições, e relações sociais, no entanto, sem tecer qualquer comentário sobre o reforço à meritocracia presente na filosofia dos processos seletivos – semelhantes ao vestibular, e ao ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio). A política de cotas também se ancora na crítica à meritocracia, mas, na prática faz o reforço aos processos seletivos, cujo procedimento é totalmente meritocrático. Noutras palavras, a política de cotas reforça justamente a meritocracia que, juntamente com o referido artigo, tanto criticava.

De toda forma, convém reforçar que as desigualdades educacionais também não são atacadas em sua amplitude pela política de cotas, pois, no passado, quando a obrigatoriedade da instrução pública se limitava ao primário – hoje conhecido como Ensino Fundamental I –, havia uma seleção do ponto de vista do mérito, uma espécie de vestibular à época, para que poucos pudessem dar continuidade aos estudos. A ausência de vagas no nível ginásial à época se assemelha a ausência de vagas dos dias atuais, nas universidades, em ambos os casos, trata-se da expressão das desigualdades socioeducacionais, devidamente camufladas. O apelo à meritocracia também se fez presente naquele período, na ideia de que apenas os “melhores” eram aprovados, portanto, a ausência de vagas na educação pública, em todos os níveis, ficava e fica camuflada pelo discurso meritocrático e, muitas vezes, intocada pela política de cotas.

As poucas vagas dizem respeito a ausência de uma política educacional ampla, portanto, não têm relação com o mérito dos candidatos. E de um modo geral o debate deixou evidente o alto nível do racismo brasileiro, pois, nem uma política reducionista de pouco alcance como a de cotas, estava sendo tolerada por boa parte da sociedade. Portanto, estas e outras análises foram feitas ao longo da pesquisa em âmbito de mestrado. Foi um momento de grande aprendizado, que instigou a busca pelo aprofundamento de outras indagações que ficaram pendentes, aguardando o momento certo para serem exploradas, à exemplo da questão da igualdade.

Outra grande motivação para a escrita desta tese, foi a experiência acumulada ao longo de 10 anos, como docente, desenvolvendo projetos de extensão sobre as Relações étnico-raciais na Educação Básica no interior da Universidade Federal de Alagoas, Campus Sertão, bem como, da experiência de coordenação do curso de especialização lato sensu com o mesmo nome, voltado aos profissionais da Educação Básica do alto, médio e baixo sertão que compreende um total de 22 municípios alagoanos, junto a tudo isto, a condição de membra fundadora do NUDES (Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas sobre Diversidade e Educação no Sertão Alagoano) são credenciais suficientes para respaldar as investigações propostas nesta tese.

No bojo destas experiências e inquietações surgiu a proposta de investigar, em nível de doutorado a igualdade étnico-racial, indagando documentos oficiais sobre esta particularidade, se ela poderia, ou não, ser considerada, uma simples questão de direitos e, em caso de resposta afirmativa, sob qual perspectiva a premissa se baseava, haja vista a gama de leis aprovadas nessa direção e o conjunto de demandas historicamente pontuadas pelo movimento negro. Deste modo o projeto de pesquisa foi construído nessa perspectiva e a primeira escrita também acompanhou esse direcionamento.

À medida em que a revisão da literatura foi avançando, no entanto, o volume e a qualidade dos dados analíticos levantados extrapolaram e muito a preocupação inicial, e, portanto, levaram a investigação para outra direção, de tal modo que o objeto de estudo desta pesquisa mudou, trata-se agora de uma pesquisa bibliográfica, de base social, sobre *a igualdade social sob a mediação do trabalho*, grafando o primeiro termo desta sentença em conjunto com seu opositor. Pois, embora seja a igualdade social o eixo da investigação, trata-se da tentativa de apreensão da relação dialética entre igualdade e desigualdade. A tese a ser comprovada é que, apenas a mediação do trabalho possibilita a apreensão lógica por trás da relação dialética entre igualdade e desigualdade nas formações sociais comunais ou não. Para efeitos de comprovação da tese que ora se apresenta, a categoria da igualdade está sendo abordada na perspectiva dessa relação dialética, por isso, a grafia do objeto dessa forma, onde igualdade e desigualdade aparecem em conjunto por estarem sendo apreendidas como partes constitutivas numa relação de oposição, esse entendimento se fará presente ao longo de todas as seções, quando a escrita se referir à igualdade as tensões e os antagonismos da desigualdade serão expostos e vice-versa.

Essa relação dialética diz respeito à discussão sobre modo de investigação e forma de exposição, nesse sentido, a “investigação tem de se apropriar do material em pormenor, de analisar as suas diversas formas de desenvolvimento e de seguir a pista do seu vínculo interno”. Deste modo, somente “depois de completado este trabalho pode o movimento real ser exposto em conformidade. Se se consegue isto e se a vida do material se reflete; então, idealmente [*ideell*], poderá parecer que se está perante uma construção a priori”¹. Na perspectiva do método dialético, a dinâmica social é encarada “como um processo histórico-natural, dirigido por leis que não só não se encontram dependentes da vontade, da consciência e da intenção do homem, como determinam elas próprias a sua vontade, consciência e intenções” (Idem). Noutras palavras, a investigação busca desvelar as conexões internas do fenómeno social, apreendendo seus pormenores e consequências, e a legalidade a partir da qual o fenómeno se manifesta na vida social. Desta forma, a grafia do termo igualdade em conjunto com o seu oposto, obedece ao próprio movimento do real, não é algo meramente inscrito na vontade particular de quem empreende a investigação.

Partindo da premissa de que o movimento de oposição entre igualdade e desigualdade é irreconciliável, expresso numa relação dialética que não se resolve, meramente, por meio, de atos de consciência, da vontade livre, ou do *movimento essencial do pensamento* como proposto por Hegel, a investigação demonstrou que a sociedade burguesa engendrou uma resposta para essa oposição, essa resposta está devidamente exposta ao longo desta tese – sua lógica interna e função social –, bem como, estão expostos seus limites estruturais. Isto não simboliza uma exposição de conceitos que se opõem, mas sim, a captura da expressão dialética da própria realidade, onde, as soluções apontadas pelo capital, evidenciaram uma natureza social desigual, a exemplo da igualdade posta pelo trabalho abstrato.

No intuito de tentar abarcar a totalidade do objeto pesquisado, nos limites do recorte proposto, o objetivo geral da tese é investigar a (des)igualdade social na formação socioeconômica do Brasil, partindo de seus antecedentes – tentando evidenciar sua gênese – até chegar aos seus rebatimentos, para dessa forma demonstrar como, por intermédio de um conjunto de mediações, esses rebatimentos resvalam até os dias atuais. Toda essa

¹ (MARX, 1873) Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/livro1/prefacios/03.htm>, acesso em novembro de 2021.

investigação guiada pelo materialismo histórico e dialético, se baseou na seguinte questão: considerando a (des)igualdade social como parte constitutiva da questão social e avaliando suas expressões onto-históricas, a igualdade social se apresenta como uma impossibilidade histórica?

Buscando responder a essa questão problema, foram levantadas três hipóteses sobre cujas são organizados os argumentos das seções ao longo do texto: a) as condições de materialidade sobre as quais os homens organizam sua existência, sustentam historicamente a relação: igualdade e desigualdade; b) o Estado e o Direito vistos como locus de promoção da igualdade social, no limite, promovem uma igualdade formal, meramente abstrata que, jamais será substantiva; c) a forma social de organização do trabalho determina o quantum, a natureza e função social da igualdade social, dessa foram, apenas o trabalho associado é capaz de assegurar uma igualdade verdadeiramente substantiva.

Ao longo do estudo, foram passados em revista autores que analisam a igualdade sob diferentes perspectivas, tais como: conceito, categoria, relação, princípio. Essas perspectivas serão expostas nas sucessivas seções deste texto, mas, é preciso destacar de início que, nesta tese, parte-se da apreensão da igualdade como categoria. Destarte, pode-se analisar a categoria da (des)igualdade sob diferentes particularidades: biológica, social, jurídica, geográfica, racial e de gênero dentre tantas outras e, em todos esses casos, o fundamental, para a obtenção de resultados profundos, é submeter a categoria investigada às condições materiais de sua realização, implementando uma análise histórico ontológica de suas determinações, pelo menos é esse o ponto de partida desta tese, que tem por objeto a igualdade social, a ser analisada pela mediação do trabalho.

O método para a análise aqui utilizado é o materialismo histórico e dialético, entendido, não como mera abstração, mas como processo de captura do real, tal como se apresenta em sua dinâmica social, e não como resultado do pensamento racional puro, como o fez Hegel. Aqui se corrobora com Marx, quando este em sua obra, na seção sobre *O método da economia política* tece uma crítica a Hegel que – embora em sua *Filosofia do Direito*, parta do sujeito de direito enquanto a representação juridicamente mais simples para a sua análise –, mantém com o seu objeto uma relação tautológica, a partir da qual extraviou-se na “ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si” (MARX, 2008, p. 259). Aqui, busca-se

extrair as determinações da realidade postas ao objeto, evitando contaminar a análise da realidade concreta, com subjetivismos.

O grande problema desse percurso de apreensão da realidade como síntese racional de conceitos, é a tendência à capitulação da natureza idealista, que projeta a partir da mente do pesquisador toda a totalidade. No entanto, segundo Marx, esse formato, de um método na condição da elevação do “abstrato ao concreto é apenas a maneira de o pensamento apropriar-se do concreto e o reproduzir como concreto espiritual (*als ein geistig konkretes*), mas de maneira nenhuma se trata de um processo de gênese (*der Entstehungsprozess*) do próprio concreto” (Idem). Caso se tratasse disto, nesse sentido, na esteira de Marx, se versaria uma condução inapropriada de aproximação ao real, não ocorreria a extração da concretude do movimento do real, mas sim, uma idealização dele. Aqui se busca apreender as mediações para a totalidade concreta, que não se confunde com a totalidade tomada de modo abstrato, nem imediatista, na esfera do fenomênico.

A análise ancorada na perspectiva da totalidade social busca apreender os complexos no interior do ser social – fruto do trabalho – depreendendo dos nexos entre as categorias destes complexos, os diferentes níveis de ser e as relações de determinante e determinado que lhe são constitutivas, fundamental para a apreensão do movimento do real. No âmbito desta pesquisa, o movimento do real que demandou a investigação do objeto preliminar dessa pesquisa – igualdade étnico-racial – e sua configuração, foram os argumentos de alguns estudiosos das relações étnico-raciais, quando estes afirmavam a igualdade étnico-racial como um direito, sobretudo àqueles argumentos que deram sustentação a implementação do Estatuto da Igualdade Racial, portanto, na perspectiva de que bastaria a efetivação da lei para que o direito se estabelecesse. No entanto, o estudo onto-histórico da igualdade e da natureza social do Estado e do Direito revelou os limites estruturais de tais argumentações. Desse modo, se observou a necessidade precípua de apreender os fundamentos ontológicos da categoria da igualdade social e de suas particularidades, para depois, talvez em um pós doutorado tratar especificamente da igualdade étnico racial.

São objetos distintos, cada um de grande relevância, mas, para efeitos desta tese, no processo de investigação a apreensão da categoria central se sobrepôs sobre sua particularidade.

A realidade está demandando respostas imediatas, mas a abordagem não pode ficar restrita ao meramente aparente, sob o risco de apresentar aproximações utilitaristas ao real. Pois, por trás de qualquer modelo de igualdade social que se possa defender, o que está em questão é um projeto societário, e dentro dele, a concepção de sociedade e de sujeito que se deseja alcançar. Há diversos projetos societários em disputa atualmente, no centro desta disputa, a igualdade se coloca em questão na medida em que o capital impossibilita a sua efetivação substantiva. Apropriar-se dos pressupostos deste impedimento estrutural é essencial à ação da classe produtora da riqueza social.

Por conseguinte, fazer reflexões profundas sobre a igualdade social pela mediação do trabalho, requer, inicialmente, a compreensão – na esteira de Marx – de que o ser social sintetiza em si, múltiplas determinações, portanto, nele estão configurados de modo sintético, toda a universalidade histórica e social produzida pela humanidade. Disto resulta que os indivíduos não são sujeitos isolados ou meros produtos biológicos, eles existem dentro de relações, a partir das quais, a universalidade é mais do que a soma das partes, pois, o singular contém o universal e vice-versa, e juntos compõem uma totalidade distintiva. Isto perfaz uma dinâmica multifacetada de mediações sociais expressas em suas particularidades e elas não podem ser simplesmente ignoradas no processo de pesquisa.

Nessa perspectiva a (des)igualdade social se apresenta como parte constitutiva da questão social na medida em que compõe o conjunto das desigualdades da “sociedade capitalista ‘madura’ e tem uma raiz comum: o fato de a produção social ser cada vez mais coletiva, tornando o trabalho amplamente social, enquanto que a apropriação dos seus frutos se mantém privada, monopolizada por partes da sociedade” (IAMAMOTO, 2000, p. 27).

No bojo dessas preocupações, a gênese da questão social pode ser resgatada por seu termo ou por sua configuração ontológica. Do ponto de vista do termo, nas palavras de Edlene Pimentel:

O termo “Questão Social”, segundo Castel, surge pela primeira vez no jornal legitimista francês *La Quotidienne*, em 1831, onde se acusava o governo, chamando a atenção dos parlamentares, no sentido de que era preciso entender que além dos limites do poder, isto é, fora do campo político, existia uma “questão social” carente de resposta, já que ela representava uma ameaça à ordem estabelecida. Portanto, o termo em si é de origem liberal referido ao fenômeno do pauperismo dos trabalhadores decorrente do processo de industrialização na Inglaterra no final do século XVIII e as mazelas dele

decorrentes, trazendo no seu interior um caráter explosivo (PIMENTEL, 2016, p. 02).

Robert Castell, define questão social como sendo “uma inquietação quanto à capacidade de manter a coesão de uma sociedade. A ameaça de ruptura é apresentada por grupos cuja existência abala a coesão do conjunto” (CASTELL, 1998, pg. 41 apud PINHEIROS; DIAS 2009, p. 01). Diferente de Yamamoto em cujo conceito a questão social adquire sentido no contexto de capitalismo desenvolvido, na esteira das desigualdades criadas pelo sistema, na inequação intrínseca à relação produção versus apropriação. Desse modo, há nesse conceito, uma localização histórico temporal bem acentuada “sociedade capitalista madura” e uma materialidade que é dada pelo conjunto das expressões das desigualdades sociais.

A esse respeito, para a melhor análise desse conceito, há que se buscar referentes sólidos, aqui se corrobora com Cristina Paniago em seu texto de apresentação ao livro de Edlene Pimentel sobre *As bases ontológicas da questão social*, deve-se considerar duas variantes: a) sua gênese ontológica que remonta ao período de acumulação primitiva do capital e percorre a “linha de continuidade histórica do pauperismo e da riqueza na era burguesa (e) pode, assim, ser resgatada desde a origem da relação capital-trabalho”; b) o predomínio de análises, no interior do Serviço Social, que advoga – em função da crise estrutural do capital – a possibilidade, de resolução da questão social “sem que haja rupturas que superem a forma de existência social fundada no antagonismo das classes e na exploração do trabalho” (PANIAGO, 2012, p. 8-9).

No âmbito da configuração ontológica, as raízes da questão social, na concepção de Pimentel (2012, p. 45) estão ligadas à “exploração do trabalho no capitalismo e da luta da classe operária na busca do acesso à riqueza socialmente produzida”, a “base de sua gênese é essencialmente econômica”. Decorre do “sistema de causalidades do pauperismo nos métodos de expansão e acumulação do capital” seu fundamento ontológico, portanto está na *Lei Geral de Acumulação Capitalista*, “no caráter antagônico da acumulação capitalista, no qual se gera a riqueza de uns e a miséria de outros”.

Noutras palavras, ao ponto de partida da origem da riqueza dos poucos que não trabalham, sobre a miséria da massa que trabalha, K. Marx (2017, p. 785), chamou de acumulação primitiva, essa “acumulação primitiva desempenha na economia política

aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia”. E por sua vez, os métodos da acumulação primitiva não foram idílicos.

Num primeiro momento, dinheiro e mercadoria são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles precisam ser transformados em capital. Mas essa transformação só pode operar-se em determinadas circunstâncias, que contribuem para a mesma finalidade: é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho [...] O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 2017, p. 786).

A acumulação primitiva do capital foi possível porque os escravizados e servos foram liberados de sua condição e os pequenos camponeses foram expropriados² de seus meios de produção, criando uma massa de despossuídos e livres, prontos para firmarem um contrato onde, por meio do qual puderam vender sua força de trabalho. Nas palavras de Marx (2017, p. 787): “a expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo”. A polarização entre os lados antagônicos do processo de produção de mercadorias e acumulação de capital é a base ontológica para a gênese da questão social.

De um modo geral, as análises sobre a questão social em geral e (des)igualdade social em particular costumam ficar restritas aos seus aspectos ideo-políticos, não conseguem apreender seus fundamentos ontológicos. Em decorrência, a luta de resistência e busca por respostas, expõe diversos posicionamentos, há quem insista na ocupação da máquina estatal em suas diferentes expressões: a) via eleitoral, pensada como espaço de tomada de poder político suficiente para a promoção de mudança de direção

² A massa de indigente, seja pela expropriação da produção familiar, seja pela liberação da condição de escravidão/servidão, gerou o exército industrial de reserva – parte da população não absorvida pelo mercado de trabalho – e o pauperismo. “Em linhas gerais, a lei absoluta geral da acumulação capitalista consiste no fato de que quanto mais o exército industrial cresce em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto mais se materializa a superpopulação relativa. Quanto maior for a camada miserável da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, maior será o pauperismo oficial. Esse pauperismo se constitui naquela camada social que perdeu a capacidade de vender sua força de trabalho e tem de mendigar a caridade pública” (PIMENTEL, 2012, p. 44-45).

no gerenciamento da economia; b) luta por políticas públicas, entendida como meio viável à ocupação de espaço político, sobretudo, às minorias como etapa preparatória à tomada do poder; c) luta interna por dentro dos cargos públicos, vista como lugar de inflexão do braço protetor do Estado para o amparo aos trabalhadores, entre outras frentes. Tudo isto, na verdade, remete a aposta em soluções e alternativas que não ultrapassam os limites do sistema.

Então, buscando empreender uma investigação profunda deste objeto, para além das perspectivas ideopolíticas, o método de análise adotado nesta tese, implica em apreender a relação dialética entre o universal e o singular, depreendendo as particularidades demandantes e demandas por esta relação. Aplicado ao objeto o método se expressa pela captura do processo de desenvolvimento do capitalismo que obedece a uma dinâmica dada pelo movimento da história no qual jogam peso a objetivação da ideia e a subjetivação da prática. Acerca disso verifica-se que, a “pauperização do trabalhador e suas expressões, como fenômenos inerentes ao modo de acumulação e expansão do capital, certamente passam por modificações em decorrência do desenvolvimento capitalista” (PIMENTEL, 2012, p. 45), não sendo, portanto, algo rigidamente estático.

No estudo das particularidades do objeto, verifica-se que a (des)igualdade social apresenta distinções no tempo/espaço no qual se baseia sua definição que, por sua vez, são dadas pela totalidade da produção material da existência. Pela forma como se organiza o trabalho em cada tempo e lugar. No contexto atual, profundamente marcado pela crise estrutural do capital em sua fase monopolista, a (des)igualdade enquanto parte constitutiva da questão social não poderia deixar de ser um fenômeno intrinsecamente irmanado à reprodução social em crise, noutras palavras, “na visão de Mészáros ela se torna, inclusive, conteúdo dos limites absolutos na reprodução do capital” (PIMENTEL, 2016, p. 10).

A igualdade não é uma categoria absoluta que se explique em si, ela se estabelece na relação, na comparação entre situações, seres, objetos entre outros contextos, os pressupostos dessas relações podem ser concretos, objetivos, ou meramente formais, abstratos ou idealistas. Eles configuram a condição de materialidade sob a qual a igualdade se materializa, como se pode ver: “Não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus” (Gálatas 3:28), na sua exegese sobre a composição dos cristãos, o apóstolo Paulo de Tarso estabelece relações de igualdade que segundo Cavalcanti são de ordem cultural, social e de gênero

e, juntas compõem o que ele chama de materialidade à categoria da igualdade em oposição ao meramente formal (CAVALCANTI, 2007, p. 16), no entanto, por se tratar de uma igualdade mediada pela fé, também termina por se situar no quadro das mitificações, resulta pois, numa materialidade supranatural, abstrata.

Sobre essa questão da materialidade, convém adiantar que nesta tese, o critério adotado são as relações de produção subjacentes ao quadro sociometabólico das formações socioeconômicas, sobretudo no Brasil, sob o processo de acumulação de capital, considerando os antecedentes e as consequências deste processo. Partindo do entendimento de que é a forma como o trabalho se realiza em cada tempo/espaço, que, em última instância condiciona a materialidade necessária à expressão da (des)igualdade.

Como se não bastasse a relevância teórica do tema, os dados da realidade acrescentam ainda mais importância a essa investigação. No Brasil atual, a questão da (des)igualdade figura como tema central em alguns discursos políticos, marcadamente no campo da esquerda, ocupando largo espaço no escopo jurídico. Há diversas leis de abrangência nacional abordando essa temática, a exemplo das leis nacionais: 10.639/03 e 11.645/08 que tratam da inclusão, no currículo escolar, do conteúdo de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena respectivamente, num esforço de dar equidade cultural ao currículo, marcadamente, quando se observa o Sistema Educacional do Brasil em que, apesar de sua herança afro-ameríndia, e do término do contexto colonial, ainda tem forte caráter eurocêntrico. Além, é claro, da lei 12.288/2010 que dispõe sobre o Estatuto da Igualdade Racial, buscando aplicar a equidade em todos os aspectos da vida social, no bojo dessa discussão, estão as resoluções sobre cotas para negros, pardos e índios no acesso às universidades, entre outros determinantes legais. Trata-se, nestes exemplos, de um tipo específico de igualdade, mas, de um modo geral, este ideário tem tomado parte no ordenamento jurídico nacional, a exemplo do disposto no artigo 5º da Constituição Federal de 1988, que expressa os anseios de grande parte da população.

Junto com isto, o atual contexto pandêmico, também tem demandado políticas sociais de *caráter igualitário*. Seja no aspecto sanitário, econômico, social entre outros, as desigualdades têm se multiplicado, este ano, por exemplo, segundo o jornal Folha de São Paulo, o Brasil bateu o recorde no índice de miserabilidade³ que se ancora em dados

³ De acordo com matéria publicada pelo jornal Folha de São Paulo, que acrescenta: há mais miseráveis que há uma década, matéria publicada em 30 de janeiro de 2021. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2021/01/brasil-comeca-2021-com-mais-miseraveis-que-ha->

como o aumento do desemprego e da inflação, a marca deste ano é a maior em uma década de parametrização.

Este cenário reforça a busca por políticas públicas reparatórias, sobretudo, quando se observam os números da pandemia e se verifica que são as mulheres e homens negros quem mais morre por Covid-19, pois, na condição de trabalhadores, se encontram em um nível absurdo de exposição diária ao vírus, nos ônibus e metrô superlotados, nas entregas diárias de produtos delivery, entre outras formas de opressão e exploração. Ao mesmo tempo, o acesso aos testes e leitos hospitalares especializados no tratamento desta doença, é bem restrito, mais que isso, o acesso a bens de primeira ordem no combate à pandemia, como água, detergente, máscaras e luvas, não é algo consolidado nos lares periféricos. Soma-se a isto, o fato de as condições para manter o distanciamento não serem as ideais em lares pequenos e bairros com muita densidade demográfica.

A despeito desta realidade, as ações governamentais têm sido empregadas no sentido de socorrer o sistema financeiro atingido pela crise estrutural do capital agravada pela pandemia. Diante deste quadro, a questão da igualdade está na ordem o dia, o que aumenta a relevância social deste objeto de pesquisa.

É evidente que pesquisas dessa natureza – sobre a categoria da igualdade social – já foram empreendidas, contudo, investigações a esse tema, à luz da ontologia materialista, são escassas e, ao que se sabe, não exibem os mesmos rebatimentos e proposições aqui apresentados, já que cada texto é único.

Discorrer sobre a relação igualdade versus desigualdade, pela mediação do trabalho, no processo de constituição do capitalismo requer, no tratamento dos antecedentes, um longo recuo no tempo para que se faça um apanhado – em termos comparativos, dentro dos encaminhamentos teóricos aqui adotados – da igualdade nas formações sociais pré-capitalistas e isto pressupõe estabelecer alguns marcos fundamentais: a) as sociedades comunais anteriores ao surgimento do Estado e, b) o período que precede o colonialismo, na América. E claro, a análise segue no tempo até os

[uma-decada.shtml](#) acesso em janeiro de 2021. O mesmo é corroborado na página do Yahoo em 23 de maio de 2021, há no Brasil o número recorde de 14,5 milhões de famílias em condições de miserabilidade. Disponível em <https://br.noticias.yahoo.com/miseria-bate-recorde-no-brasil-145-milhoes-de-familias-174002264.html> acesso em maio de 2021.

dias atuais e ao final, projeta considerações sobre a única forma possível de igualdade real, substantiva, que é sob o trabalho associado.

De início, convém esclarecer que, esse texto, faz a defesa da igualdade substantiva entendida como igualdade real, que acolhe a diferença e se articula de forma visceral à liberdade com vistas à emancipação humana, tendo na forma trabalho, efetivada em cada tempo e lugar, o ponto de partida e de chegada para a análise da questão da (des)igualdade social entre os homens em toda e qualquer formação social, em todo e qualquer tempo. Vis-à-vis, em todo o texto, está subjacente a tese do desenvolvimento desigual e combinado conforme Trotsky (2017) para explicar as diversas fases de desenvolvimento econômico em um mesmo processo geo-histórico, ou seja, os diversos momentos do movimento do real. Partindo-se da premissa de um outro modo de produção avesso à produção mercantil.

Por conseguinte, nesta tese, ao longo de todas as seções, serão verificadas outras formações sociais para além da tríade: gregos, romanos e germânicos, comumente apontadas como referência em boa parte das disciplinas do pensamento humano sobre a constituição das primeiras formas de família e Estado e dos princípios reproduzidos por estes entes, sobretudo, no que diz respeito ao princípio de igualdade.

Neste sentido, na seção 2 intitulada *A questão da igualdade nas formações sociais pré-capitalistas*, faz uma abordagem onto-histórica da (des)igualdade social por dentro das formações sociais pré-capitalistas a partir de Marx (1985), Clastres (1979), Leacock (2012), Federici (2004), Diop (2014), Ki-Zerbo (2010), Mokhtar (2010), Bobbio (1997) entre outros. A seção apresenta as particularidades das formações sociais que antecederam ao capitalismo, as quais foram bastante diversas e não obedeceram a um ordenamento cronológico sequencial. Elas foram distribuídas em formações comunais e igualitárias de um lado – não sem contradições, e de outro desiguais e organizadas em classes, no entanto, a estrutura interna daquelas organizadas em classes em nada se assemelhou a organização das formações sociais capitalistas. As formações sociais pré-capitalistas podem ser caracterizadas como autoprodutoras que compartilhavam de modo muito particular a propriedade da terra na relação entre eles.

A segunda seção também problematiza alguns mitos estabelecidos nas ciências sociais a saber: a) as primeiras noções e ações igualitárias remontam à Grécia Antiga; b) a igualdade jamais existirá efetivamente, pois ela nunca existiu de fato; c) a igualdade é

uma utopia ou uma impossibilidade histórica, quando se leva em consideração a luta de classes; d) a igualdade de gênero existiu apenas durante o matriarcado que foi uma realidade universal ultrapassada por um estágio superior: o patriarcado ou mais precisamente o direito paterno; e) o Estado e o direito são espaços de outorga de igualdade.

Para explorar da melhor forma essas questões a seção foi seccionada em quatro tópicos: a) *A questão da igualdade nas sociedades comunais e nas formações sociais asiáticas*, onde se discute o igualitarismo e a forma asiática: formações comunais e modo de produção asiático e tributário. Como fruto dessa discussão, se pode afirmar que nunca houve na história um princípio igualitário, geral, existente em todas as formações sociais ao mesmo tempo, que por algum motivo tenha ruído de forma linear e universal, tornando, em consequência, desiguais todas as organizações sociais até o presente momento; b) *A questão da igualdade nas formações sociais que precedem a colonização da América Latina*, versando sobre as configurações sociais das organizações presentes na América Latina antes da colonização, mais precisamente no Brasil, evidenciando as bases materiais de seu igualitarismo e questionando o pretense caráter a-histórico e atraso civilizatório a elas aferido. Eram formações sociais autoprodutoras, cuja produção era voltada aos valores de uso para atender as suas necessidades e os excedentes podiam ser trocados, com um determinado quantum de organização igualitária, dado pela forma como organizavam a existência material; c) *A (des)igualdade de Gênero nas primeiras formações sociais*, com o intuito de demonstrar a falsa ideia de um matriarcado universal que teria sido superado de modo generalizado pelo patriarcado seu estágio superior. As primeiras formações sociais apresentavam diferentes e complexos arranjos sociais baseados na divisão cultural e sexual do trabalho e, nem sempre isto foi devidamente apreendido pelos observadores etnográficos; d) *Igualdade social e desigualdade entre os homens*, discutindo em dois subtópicos a historicidade e a conceituação da (des)igualdade. Neste tópico é iniciada a apresentação do problema questão, do objeto de estudo desta tese, a questão social por trás das relações desiguais, e a complexidade e limites na defesa da igualdade pela mediação do Estado e do Direito. São duas linhas de argumentação que estão imbricadas: a ideia presente em Bobbio de que jamais poderá haver igualdade social, porque historicamente nunca houve de fato e porque as propostas progressistas testadas pela história fracassaram; e a noção de justiça social a partir da efetivação de leis que compõem os direitos humanos, sob cujas, a igualdade social se

instalaria. As demais seções se debruçam sobre as condições materiais de existência desses argumentos para tentar refutá-los.

Já a seção 3 denominada *A impossibilidade da igualdade na etapa da acumulação primitiva de capital*, discorre sobre o processo de acumulação primitiva de capital e suas alavancas sociais, se detendo na principal delas que é o colonialismo. Referenciada em autores como Marx (2017), Quijano (2005), James (2010), Césaire (1978), Freitas (1982), Williams (1975), Figueiredo (2004) entre outros, discute a forma como camponeses, indígenas, servos e escravizados foram violentamente expropriados de seus meios de subsistência e lançados no mercado de trabalho, para que, na condição de *igualmente livres* negociassem em contrato com os possuidores dos meios de produção e da própria força de trabalho. O mesmo ocorreu com as mulheres, as categorias: nova ordem patriarcal e patriarcado do salário formuladas por Federici (2009), ajudam a compreender a ‘apropriação primitiva’ dos homens sobre o trabalho feminino. Mulheres, indígenas e africanos tiveram seus destinos conectados pela ação predatória do capital que impôs novos padrões de colonialidade com múltiplas formas de poder.

Novos padrões de identidade geopolítica que instituíram modelos normativos tendo a Europa como centro de referência. A relação entre a Europa, a América e demais colônias, deve ser entendida à luz do jogo dialético entre o capital mercantil, o escravismo e o mercado mundial, pois a colonização assentada no escravismo foi o solo fértil que alimentou a voracidade do mercado mundial sobre os corpos subjugados.

A seção três está subdividida em três tópicos articulados em torno da noção de um projeto societário comunal em oposição às relações mercantis de troca próprias do capitalismo, a saber: a) *Natureza do capital mercantil: escravismo e mercado mundial*, argumentando que a troca de mercadorias já era uma prática estabelecida entre os povos do mundo, mas, foi sob a forma comercial usurária para alimentar o mercado mundial que se configurou o capital mercantil, se projetando para além da etapa de acumulação primitiva de capital; b) *A experiência palmarina e a luta contra o trabalho escravo no Brasil*, refletindo sobre o projeto societário quilombola, a organização comunitária como autoprodutores, centrado numa produção para atender às próprias necessidades c) *A experiência jacobina na República Dominicana e os limites da Revolução Francesa*, que se configurou como mais um projeto societário que questionou os fundamentos da escravidão em geral e a legalidade do mercado mundial. Este tópico também faz uma reflexão sobre os ideais de liberdade e igualdade do liberalismo, marcadamente presentes

em Hobbes, Locke e Rousseau, um ideário de caráter abstrato e idealista, em oposição ao projeto libertário dos jacobinos negros que se fundou sobre uma nova base econômica.

A seção 4 cujo título é *A (des)igualdade no processo de industrialização do Brasil*, discute os nexos do processo de industrialização do Brasil com o colonialismo, expressos nas conexões entre a metrópole manufatureira e a colônia escravista. Ancorada em autores como Marx (2017), Santos Neto (2015), Carcanholo (2008), Antunes (2010), Mascaro (2013), Almeida (2020), Albuquerque;Fraga Filho (2006), Fernandes (1975) entre tantos outros, a seção explicita que esses vínculos estavam presentes na troca de matéria-prima por produtos manufaturados, bem como, na presença da força de trabalho escrava nas fábricas e nas atividades afins. O resultado disto foram as greves protagonizadas por escravos que ocorreram muito antes da chegada dos imigrantes ao país. Junto com isto, a seção desvela o fetiche da promessa de igualdade assentada sobre a equivalência do trabalho abstrato.

A seção quatro está subdividida em três tópicos, intrinsecamente articulados ao propósito de convidar o leitor à reflexão sobre as ilusões do trabalho abstrato que pode muito bem ser traduzido por escravidão assalariada. São os tópicos: a) *A transição para o capital industrial*, abordando o processo de transição no pós-abolição, e a forma como mulheres e negros foram inseridos no processo de mercantilização do trabalho, na condição de reserva do exército industrial de reserva; b) *O controle do trabalho pelo capital: exército industrial de reserva*, que trata do controle do trabalho pelo capital, abordando a constituição do exército industrial de reserva ao fazer uma caracterização deste a partir das questões de gênero e étnico-raciais. Ele também traz uma reflexão sobre a natureza social do capital, sua composição e a legalidade de sua valorização, bem como abordando a composição social da força de trabalho e suas particularidades; c) *A igualdade do trabalho abstrato: mais-valor absoluto e mais-valor relativo*, este tópico apresenta quatro subtópicos, intrinsecamente articulados, que ajudam a desvelar a teoria do valor: o trabalho como fundamento do ser social; a legalidade do trabalho abstrato; a forma-salário enquanto expressão da escravidão assalariada; O impacto da legalidade do trabalho abstrato no desenvolvimento industrial do Brasil. Juntos versam sobre o trabalho enquanto complexo que funda o ser social, produtor de valores uso para o estômago ou para a imaginação e produtor de valores de troca. Além de refletir sobre o processo de trabalho e seus elementos constitutivos, bem como, acerca da produção e acumulação de

mais-valor pelo capital. Perfazendo um conjunto de reflexões que dão substância ao desvelamento da teoria do valor e à mística da igualdade sob o trabalho abstrato.

No fechamento da tese, a seção 5 intitulada *A igualdade como fetiche*, apresenta uma crítica à igualdade formal da sociedade burguesa a partir da análise das declarações de direitos do cidadão – marcadamente o homem branco e heteronormativo –, junto com isso, expõe os limites do Direito e do Estado nas funções de outorgante e regulador dos direitos sociais e da igualdade em particular. Tais limites geralmente são discutidos na esfera da política, mas sua natureza social se situa na base econômica, notadamente no trabalho abstrato. Esta seção apresenta subtemas de muita relevância para o entendimento da processualidade do fetiche da igualdade em várias áreas, coroando a discussão sobre os limites estruturais da efetivação da igualdade social sob o capitalismo, por sua natureza, um sistema gerador de desigualdades sociais.

Esta seção também faz uma importante discussão sobre os limites estruturais do direito e do sujeito de direito que encarna o cidadão, a individualidade isolada, despartada do gênero, impedida de se impor como singularidade ativa e consciente.

E por fim, porque esta tese está abordando esta categoria na relação igualdade versus desigualdade pela mediação do trabalho, nas considerações finais, discorre sobre como o trabalho livre e associado viabiliza a materialidade histórica da igualdade, o que resulta em uma outra legalidade, a legalidade comunista.

2 A QUESTÃO DA IGUALDADE NAS FORMAÇÕES SOCIAIS PRÉ-CAPITALISTAS

Como já aventado na introdução, a análise do objeto desta pesquisa, está fundamentada em um estudo onto-histórico pela mediação do trabalho. Buscando estabelecer os antecedentes desta categoria, esta seção, tentará demonstrar, diante da diversidade de condições de materialidade presentes nas formações sociais pré-capitalistas, as expressões do quantum de igualdade possível em cada tempo/espaço⁴.

Dados os constrangimentos e contingenciamentos do tempo histórico e dos espaços geográficos onde se desenvolveram as formações sociais pré-capitalistas, respeitada a diversidade das condições de materialidade próprias de cada uma delas, é possível afirmar a igualdade social no interior destas formações? Caso sim, como essa igualdade se materializou? Entendendo a questão problema desta tese como eixo norteador, a igualdade social é uma possibilidade histórica?

Diante disto, parte-se da premissa de que a questão da igualdade é uma discussão bastante pulsante quando abordada sob o espaço/tempo⁵ das formações sociais pré-capitalistas, também reconhecidas – na grande maioria – como comunidades igualitárias ou formações socioeconômicas. Independentemente de sua denominação⁶, estas formações sociais foram, antes de tudo, comunidades autoproductoras, cujos indivíduos compartilhavam, uma forma específica de propriedade, na relação entre eles, e com a terra.

De acordo com Marx (1985, p. 65), o primeiro pressuposto da forma inicial de propriedade é a comunidade humana: tribal, grupo natural, nômade, na ocupação da terra

⁴ Não se trata aqui de um tratado sobre a igualdade, portanto, a expressão tempo/espaço utilizada nesse texto diz respeito ao tempo histórico e ao espaço geográfico, citados ao longo da tese. No que foi possível ser alcançado pela pesquisa realizada.

⁵ “Nesta contextualização, o espaço não é mero ‘receptáculo’ das relações sociais de uma formação social qualquer. Contribuem em igual medida, para a organização do espaço, os condicionamentos oriundos das ‘heranças espaciais’ do passado. Não raro, ‘objetos’ e ‘formas espaciais’ do passado, sistemas de irrigação ou um conjunto de aldeias, por exemplo, determinam ou são a base fixa para a rearticulação do espaço. Se é verdade que o tempo se transforma em espaço, é igualmente correto entender que o espaço, por sua vez, também se transforma em tempo”. (WALDMAN, 2017, p. 31).

⁶ Marx, as considerava como formações econômicas pré-capitalistas.

como pequena propriedade livre, ou como comuna oriental. Nestes dois formatos de ocupação da terra, “o relacionamento do trabalhador com as condições objetivas de seu trabalho é o de propriedade: esta constitui a unidade natural do trabalho com seus pressupostos materiais”, há aí uma relação direta e prática, na qual “o trabalhador tem uma existência objetiva, independentemente de seu trabalho.

O indivíduo relaciona-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade”, nesse processo, ele está inteiro e ativo, como indivíduo de um grupo, onde cada membro é coproprietário, não havendo entre eles nenhum ente estranho a si – como indivíduo ou como grupo – a determinar as etapas do processo de produção de sua existência, podendo ser considerada, sob esse ponto de vista, uma *existência em condições objetivas de igualdade*, da qual eles eram senhores. As forças naturais, de uma natureza física externa, jogavam peso adversativo a este processo de existência igualitária. Por outro lado, o tipo de organização do trabalho, orientado pela/para a coletividade, parece ter jogado peso positivo.

As formações econômico sociais pré-capitalistas, podem ser caracterizadas como a organização dos indivíduos em comunidades, com existência profusa, não linear, que durante o “processo histórico, assumem diferentes formas. Esta organização, típica em todas as formas que antecederam ao capitalismo, mostra-se como a essência comunitária dos indivíduos, enquanto senhores das condições de sua produção ou existência” (PETRONZELLI, 2010, p. 85).

Noutras palavras, indivíduos essencialmente organizados coletivamente em comunidades autoprodutoras, nessa perspectiva, os *povos das florestas tropicais*⁷ são bons exemplos dessa adjetivação. Na condição de senhores das condições de sua produção ou existência, estes povos, objetivavam condições materiais de equivalência social real e bastante diversas quando comparadas etnicamente.

Por meio do trabalho executado de forma colaborativa e mediado pela vida na comunidade tribal espontânea, os indivíduos foram se apropriando das condições objetivas de sua existência, e teceram sua história, dentro de um contexto de tempo e espaço bem particulares, com restrições empíricas próprias. A esse respeito, convém ilustrar que Marx (2017, p. 80) apreendia o “desenvolvimento da formação econômica da sociedade (como) um processo histórico-natural” e citando N. Boukharine, Milton Santos

⁷ Expressão utilizada por Clastres (1979).

(1977, p. 02), afirma que cada sociedade “veste a roupa do seu tempo”. Enquanto categoria social, a formação econômico-social “expressa a unidade e a totalidade das diversas esferas – econômica, social, política, cultural – da vida de uma sociedade, daí a unidade da continuidade e da descontinuidade de seu desenvolvimento histórico” (SERENI apud SANTOS, 1977, p. 02), compondo um constructo sociocultural.

A análise da categoria da igualdade, nessas comunidades, a partir da mediação do trabalho, inclusive, dentro da relação de espaço e tempo, ajuda a entender a (des)continuidade das formações sociais, e, os elementos essenciais que lhes dão certa coesão contínua, bem como, ajuda a compreender as conexões da composição social de comunidades igualitárias como espaços equidistantes em meio a ausência de linearidade, dito de outro modo, auxilia na desconstrução da ideia de um desenvolvimento homogêneo em todo o globo, como sucessão universal de etapas de um estágio inferior para outro superior, como por exemplo: do matriarcado ao patriarcado; do igualitarismo primitivo à escravidão antiga; da origem bárbara dos indivíduos em África/oriente à civilização no ocidente, e assim por diante.

Aliás, ideias predominantes que, diga-se de passagem, estão carregadas de conteúdo ideológico de caráter eurocêntrico e heteronormativo.

Aprender a natureza constitutiva das relações no interior destas formações sociais, de caráter igualitário, é fundamental para o entendimento das condições reais de possibilidade que estabeleceram a igualdade e desigualdades em determinados momentos da história. E junto com isso compreender as limitações estruturais de determinadas concepções expressas em diversas abordagens a essa categoria, marcadamente, àquelas ligadas à perspectiva do Estado e, por conseguinte, do Direito. A perspectiva do trabalho aliás, é diametralmente oposta ao viés do Direito e do Estado, estas, possuem pressupostos formais e abstratos, enquanto àquela se expressa de forma concreta e objetiva, manifestando uma materialidade substantiva.

A igualdade enquanto categoria construída socialmente, sob relações comparativas reais, requer a parametrização de diversos elementos essenciais à captura de sua constituição objetiva, esta seção buscará tratar desses elementos, inclusive, explicitando na particularidade da forma asiática, suas singularidades. As condições de existência com e sem classes, as peculiaridades e os seus rebatimentos históricos, nem sempre, devidamente captados pelos pesquisadores da área.

2.1 A questão da igualdade nas sociedades comunais e nas formações sociais asiáticas

Este tópico, tem por premissa a perspectiva do trabalho como ferramenta para a crítica da abordagem à categoria da igualdade abstrata pelo viés, principalmente, do Estado e do Direito burguês, porque ambos podem apontar para direções estruturalmente limitadas, como serão descritas nos próximos tópicos, então, para manter a coerência com o que se defende, é bastante relevante conduzir a discussão a partir das sociedades comunais, no sentido de demonstrar em que medida, a forma como o trabalho foi materializado em cada tipo societário – sobretudo nas formações comunais – é fundamental para produzir relações sociais numa, ou noutra direção, tornando as relações ditas igualitárias, concretas, ou meramente formais.

Sobre as comunidades comunais, em uma carta a Zasulich em 1881, Marx afirmava que as “comunidades primitivas não são, todas, cortadas em um modelo único. Pelo contrário, consideradas em conjunto, constituem uma série de grupamentos sociais que diferem em tipos e épocas, caracterizando fases sucessivas de desenvolvimento”. (MARX, 1985, p. 132). Por sua diversidade e contradições internas, as comunidades comunais ou formações sociais igualitárias, nem sempre foram apreendidas em sua essencialidade. Decorrendo daí algumas deturpações analíticas.

De tal forma que, as formações comunais que antecedem o surgimento do Estado⁸, também chamadas de primitivas e *arcaicas*, precisam segundo Clastres (1979, p. 12), ser mais bem definidas, pois, dentro do critério de análise do arcaísmo – que toma como ponto de partida apenas os limites do eurocentrismo –, o arcaísmo significa: “ausência de escrita e economia de subsistência”. Diante disto, convém registrar alguns contrapontos presentes nessa compreensão. Sobre a escrita, por exemplo, muitos códigos escritos e simbólicos destas sociedades ditas arcaicas, permanecem ainda hoje sem tradução, neste sentido, é preciso distinguir onde é cabível aplicar a expressão *ausência de escrita ou de registro*, e se, não caberia substituí-la pela expressão *escritas ou registros não decodificados*, ainda. De tal modo que, ao que parece, estas comunidades, ainda não

⁸ Ente político surgido “da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante⁸⁹” (ENGELS, 2012, p. 215).

foram devidamente decifradas, e talvez, nisto resida essa aparente rejeição ou mesmo estranhamento.

Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, senão como espécies enjeitadas da história universal, sobrevivências anacrônicas de um estádio longínquo há já muito ultrapassado por toda a parte? Reconhece-se aqui o outro rosto do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um único sentido, que toda a sociedade está condenada a envolver-se nessa história e a percorrer-lhe as etapas que, desde a selvajaria, conduzem até à civilização [...] a constatação de uma evolução evidente não fundamenta de modo algum uma doutrina que, ligando arbitrariamente o estado de civilização à civilização do Estado, designa este último como fim necessário destinado a qualquer sociedade (CLASTRES, 1979, p. 183-184).

Essas comunidades, que nas palavras de Clastres, estavam *organizadas contra o Estado*, foram avaliadas como arcaicas pela ausência deste ente em sua organização política, portanto, relegadas ao estado de primitivismo. Nesse bojo, por não terem sido decifradas ainda, muitas formações sociais têm sido arroladas historicamente como um todo amorfo e, suas particularidades acabam por ser jogadas ao cínico esquecimento, quando se considera o espectro de nações que lucraram com a exploração deste povos e fomentaram a perpetuação deste estigma.

Contudo, quando analisadas sob outro prisma, observam-se algumas incongruências: sobre a ausência de Estado, segundo Clastres, elas possuíam um tipo de organização que rejeitava a criação deste ente político, resultando daí a denominação dada pelo autor, *sociedades contra o Estado*. Sobre a questão econômica, a ideia de economia de subsistência é falsa, a visão de que as sociedades ditas arcaicas eram “incapazes de produzir excedentes” não se sustenta. De acordo com Clastres, a essência da realidade econômica destas sociedades não foi captada pelos observadores europeus, já que na “América do Sul por exemplo, produziam uma quantidade de excedente alimentar por vezes equivalente ao necessário ao consumo anual da comunidade” (Idem), configurando uma compreensão distinta de tempo e, sobretudo, de tempo destinado à produção em comparação ao destinado ao descanso; desse modo, de acordo com este autor, é preciso repensar o conceito de arcaísmo. Leacock é outra autora a questionar a visão dos *observadores etnográficos*, pois, eles avaliaram as formações sociais a partir de seus próprios paradigmas, diga-se de passagem, muito limitados para apreender a profundidade do que analisavam. Neste sentido, nesta tese, daqui em diante, estas comunidades não serão referidas como arcaicas ou primitivas, mas sim, formações sociais pré-estatais, igualitárias ou comunais.

Sobre o caráter igualitário dessas formações comunais, convém fazer um breve resgate de alguns momentos históricos, começando pelo continente africano, que é o berço da humanidade⁹. Neste continente, a partir da análise dos vestígios das práticas funerárias, verificou-se que nada “indica que tenha ocorrido uma mudança de organização social entre o Pré-Dinástico Primitivo e o Pré-Dinástico Antigo do Amratiense” (KI-ZERBO, 2010, p. 814), indicando a existência de um longo período de formação comunal, ou noutras palavras, de um característico tipo coletivista de formação social. E nesse período observou-se ainda a “existência de comunidades constituídas de indivíduos que gozam de igualdade social, mesmo sob a autoridade de um único chefe ou de um grupo de indivíduos” (Idem). Essa constatação se deve às descobertas arqueológicas, segundo as quais nada,

indica que tenha havido, em qualquer dos grupos, diferenças apreciáveis entre os membros da comunidade. Em particular, não parece ter existido, dentro da coletividade, elementos sensivelmente mais ricos do que outros. Tudo transcorre como se houvesse **igualdade social** entre os diversos membros da comunidade, independentemente de idade ou sexo. Essa conclusão baseia-se, naturalmente, na suposição de que as necrópoles conhecidas e pesquisadas arqueologicamente pertenceram à totalidade do grupo humano em questão; em outras palavras, que nenhum membro dessa comunidade foi sepultado fora dessas necrópoles em virtude de alguma discriminação racial, religiosa ou social (KI-ZERBO, 2010, p. 812-813, grifo nosso).

Nesse período, o ritual de sepultamento fazia parte de um sistema sociorreligioso levado muito a sério e, a não existência de distinção no culto aos mortos e seus vestígios, diz muito sobre o tipo de organização social ali presente. Está-se tratando aqui da primeira etapa do período Pré-Dinástico¹⁰, que em África se apresenta, por suas particularidades, como Eneolítico, por não haver rupturas entre o Neolítico e o Eneolítico. Portanto, de um momento histórico em que não está posta nenhuma dinastia política personificada no Estado. Um período em que os vestígios arqueológicos encontrados demonstram ter existido igualdade social. Um dado importante, pois, revela que, por um longo período existiram relações de caráter igualitário neste território.

⁹ “Foi no interior desse grupo de Australopithecus – de início limitados ao leste e ao sul da África, e em seguida (sob a forma de Australopithecus ou sob forma já mais evoluída) estendendo-se até a Ásia ao sul do Himalaia – que apareceram o gênero Homo e o utensílio fabricado. Este logo se torna a característica distintiva de seu artesão; vários tipos de instrumentos são rapidamente criados para finalidades precisas; sua fabricação é ensinada. Por último, aparecem estruturas de habitação. É a partir desse ponto de vista que se pode falar de uma origem africana da humanidade” (KI-ZERBO, 2010, p. 470).

¹⁰ O pré-dinástico é dividido em quatro etapas: Pré-Dinásticos Primitivo, Antigo, Médio e Recente. Só na última etapa é que surgiram as dinastias de direito divino.

Citado por Mokhtar (2010, p. 733-734), Lichtenstein tendo observado a organização social do grupo San de caçadores e coletores, na África Meridional, constatou um sistema social igualitário¹¹. Essa constatação se deu pela observação dos registros em cavernas. Os registros mostram períodos históricos diferentes, em que sociedades igualitárias coexistiram com sociedades baseadas na desigualdade social, portanto, acentuando que o movimento do real não é, e nunca foi linear. Contudo, a coexistência de formações sociais igualitárias com àquelas baseadas na desigualdade, em muitos casos, não foi captada devidamente pelos pesquisadores deste fenômeno.

Desse modo não houve na história um princípio igualitário, imanente, linear, comum a todas as formações sociais, que por algum motivo ruiu de modo universal e tornou-se desigual até os dias atuais, mas sim, a existência de diversas formações igualitárias em diferentes momentos históricos, coexistindo em espaços/tempos com sociedades desiguais¹². Formações com e sem Estado que coexistiram, e compuseram um sistema complexo, que funcionou por muito tempo dentro de suas especificidades, atendendo a uma legalidade própria, em condições de materialidade próprias, a qual não pode ser escalonada numa métrica hierárquica rígida, de valoração.

As Américas são um vasto exemplo dessa diversidade de condições de materialidade, e do amplo leque de estádios de realização da igualdade. Nas palavras de Mézáros, uma “igualdade primitiva espontânea do passado distante enraizada nos graves constrangimentos materiais da necessidade natural e luta pela sobrevivência diretamente impostas” (MÉSZÁROS, 2016, p. 01).

Por outro lado, nem sempre as fontes documentais e/ou de outra natureza estiveram à disposição daqueles que buscavam respostas a esses termos, portanto, alguns equívocos podem ser postos na conta da escassez de dados e fontes à época do registro historiográfico, outros, no entanto, se localizam no refúgio ideológico que valora a tudo e a todos a partir de um único padrão sócio normativo de caráter determinista e

¹¹ “Note-se que esses comentários sobre o tamanho, a composição, a divisão e a fusão de grupos, bem como sobre os arranjos territoriais e o sistema social igualitário são virtualmente idênticos aos que antropólogos profissionais fizeram duzentos anos mais tarde acerca de grupos manifestamente aparentados do Calaari”. (MOKHTAR, 2010, p. 733-734).

¹² Quando a “Grécia ateniense, como fora descrita por Engels, se tornou o modelo para a transição de uma sociedade sem classes a uma baseada em classes, o conceito de estágio ‘escravista’ se enrijeceu de tal forma que simplesmente não tinha correspondência com os mais de dois mil anos de história anterior nos quais existira a sociedade organizada no Estado e baseada em classes”, fora da Europa. (LEACOCK, 2012, p. 274-275).

mecanicista, pois concebe o desenvolvimento da história da humanidade como expressão de estádios, universais, lineares e sucessivos: escravismo, feudalismo e capitalismo, desconsiderando, por um lado, o fato de alguns deles terem sido coexistentes e, por outro lado, o caráter restritivo do sistema feudal que ficou circunscrito a Europa. Trata-se de uma concepção determinista da história, que além de tudo, ignora o modo de produção asiático ou tributário e, pretende uniformizar todo o desenvolvimento da história mundial pelo prisma do modelo europeu.

Indo adiante na investigação da composição dessas formações, de acordo com Engels, o convívio comunal nas *gens*, fundado nos *princípios cardeais* “liberdade, igualdade e fraternidade” cedeu lugar às divisões internas geradas pela necessidade de conservar a riqueza nas famílias em detrimento da coletividade. Desse modo, antes dessa reconfiguração social no interior das *gens*, elas se realizavam a partir destes princípios, demonstrando que, em determinado espaço/tempo da história humana, existiu igualdade, contrariando, por exemplo, o afirmado por Bobbio, como se verá adiante.

Antes, porém, a esse respeito, cabe aqui, alguns apontamentos sobre essas expressões. Segundo Marx, as formações comunais podem ser destacadas em dois grupos, pela forma como se relacionam com a terra: a) pequena propriedade livre; b) propriedade comunal¹³, nos dois casos, os indivíduos assumem o papel de co-proprietários ou *proprietários comunais*. A de tipo asiático é a propriedade comunal, ou comuna oriental. Cabe aqui uma diferenciação entre as formações socioeconômicas de tipo asiático e as demais, por sua rica singularidade, as formações asiáticas merecem um pouco mais de atenção.

Quando se fala em formação asiática ou modo de produção asiático oriental¹⁴ é preciso, inicialmente, esclarecer o todo amorfo que essas expressões representam. Por

¹³ “Resulta que la propiedad comunal de la tierra había existido entre [...] todos los pueblos europeos [...] deberíamos considerarla como una propiedad general humana, que perteneció en cierto período a la vida de todo pueblo” (SHANIN, 1990, p. 233).

¹⁴ “Há orientais, semitas, asiáticos, muçulmanos, árabes, judeus, raças, mentalidades, nações e coisas do gênero, algumas delas o produto de operações eruditas do tipo encontrado na obra de Renan. Do mesmo modo a distinção, velha de séculos, entre a “Europa” e a “Ásia”, ou “Ocidente” e “Oriente” carrega, sob rótulos muito abrangentes, todas as variações possíveis da pluralidade humana, reduzindo-a no processo a uma ou duas abstrações coletivas terminais. Marx não é nenhuma exceção, para ele, o Oriente coletivo era mais fácil de usar para ilustrar uma teoria que as identidades humanas existenciais. Pois entre o Oriente e o Ocidente, como em uma proclamação que cumpre a si mesma, interessava, ou existia, apenas a vasta coletividade anónima. Nenhum outro tipo de intercâmbio, por mais restrito que possa ter sido, estava a mão” (SAID, 1990, p. 163). Darcy Ribeiro no livro Povo Brasileiro, também parece impregnado do olhar ocidental sobre a formação dos povos e a composição sócio racial da humanidade, no tópico em

muito tempo o Egito, foi visto como parte integrante da Ásia e não da África, desta forma as informações sobre essa região, estavam comprometidas em grande parte pela ausência de conhecimento¹⁵ real sobre a região geralmente designada de oriente sem uma definição mais clara do que isso poderia de fato, representar¹⁶.

De acordo com Marx (1985, p. 67), na “maioria das formas asiáticas fundamentais” a propriedade comum da terra era “situada acima dos corpos comuns [...] como o *proprietário único* ou superior, enquanto as comunidades reais se constituem apenas em possuidoras *hereditárias*” e se estabeleceu em decorrência do despotismo, onde o “déspota surge [...] como o pai das numerosas comunidades menores, realizando, assim, a unidade comum de todas elas”. No entanto, no primeiro momento, o caráter comunal – da comunidade como unidade produtora – foi mais pungente, haja vista que não havia “propriedade, apenas posse individual; o proprietário real é, de fato, a comunidade mesma” (Idem, p. 76).

A relação entre campo e cidade nas formações asiáticas estava bastante imbricada, diferente do tipo germânico, ela era “uma espécie de unidade indiferenciada de cidade e campo (a grande cidade, propriamente dita, deve ser considerada como um acampamento dos príncipes, superposto à verdadeira estrutura econômica)” (Ibidem, p. 74). Por sua composição, a forma asiática foi bastante duradoura, e isto ocorre,

devido ao princípio em que se fundamenta, qual seja o de que os indivíduos não se tornem independentes da comunidade, que o círculo de produção seja auto-sustentado e haja unidade da agricultura com a manufatura artesanal, etc. Se o indivíduo alterar sua relação com a comunidade, modificará e minará tanto a comunidade quanto sua premissa econômica (MARX, 1985, p. 79).

Nesse modelo, se evidenciava um circuito fechado tanto no arcabouço produtivo quanto na relação indivíduo versus comunidade, indicando uma espécie de marca característica ou *modus operandi* desse tipo de formação social, no processo de relação

que fala dos povos germinais, não se refere em nenhum momento ao berço meridional, embora, se saiba da diáspora africana anterior a colonização e das miscigenações ocorridas durante as invasões. Também quando se refere ao processo civilizatório, confere maior peso à ação europeia, como se esta ação tivesse tido exclusivamente este caráter.

¹⁵ Sobre a noção de oriental, “De Lesseps liquidara a identidade geográfica do Oriente arrastando-o (quase literalmente) para o Oeste, e finalmente desfazendo o encanto da ameaça do islã” (SAID, 1990, p. 102).

¹⁶ Sobre o desejo de Napoleão em conquistar o Egito, Fourier afirmava, “Napoleão sabia do valor que esse acontecimento teria sobre as relações entre a Europa, o Oriente e a África, sobre a navegação mediterrânea e sobre os destinos da Ásia” (FOURIER, apud SAID, 1990, p. 94).

em seu interior. Essa identidade: relação fechada entre indivíduo e sociedade, longa duração e a ausência de propriedade privada, foi vista como característico de algum tipo de estagnação econômica e cultural. “La preservación de lo antiguo sólo testimonia la naturaliza lenta y perezosa del desarrollo histórico” (SHANIN, 1990, p. 233-234). No entanto, essa perspectiva de análise histórica, na atualidade, tem sido bastante questionada, por sua lógica hierarquizante, ancorada no modelo ocidental e, segundo tal parametrização, os tipos societários diferentes foram considerados, majoritariamente, atrasados ou estagnados. Não por acaso, as categorias da igualdade, liberdade e democracia são estudadas até os dias atuais como símbolo do berço nórdico, como originárias, sobretudo, da pólis grega, como se a racionalidade humana universal tivesse eclodido no contexto greco, romano e germânico, desconsiderando séculos de história.

Antes de seguir com a apreciação da formação asiática, cabe aqui um parêntese, para tratar da ideia de atraso e estagnação presente na leitura social sobre o oriente, marcadamente impregnada pelo viés do olhar ocidental.

O viés ocidental como parâmetro de análise penetrou a obra de autores de peso. Segundo Said (1990), o olhar de Marx também foi contaminado por sua percepção do governo britânico da Índia, posto, à época, como paradigma de transformação social necessária. Por essa lógica, o governo britânico, apesar de vil, seria uma necessidade histórica em substituição ao *despotismo oriental*, e à autoperpetuação endógena. O próprio Marx aponta qual seria o centro da questão: “pode a humanidade cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no estado social da Ásia? Se não, quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da história ao dar origem àquela revolução” (MARX, apud SAID, 1990, p. 162). Sob o olhar da contemporaneidade, aquele processo representou muita coisa, menos humanitarismo ou processo civilizatório, como se verá adiante.

Em defesa de Marx, Augusto;Miranda;Corrêa (2015, p. 02), argumentam, à esse respeito, que não se trata da advocacia de uma superioridade europeia sobre as sociedades “orientais”, mas, do reconhecimento, a partir da análise ontológica, do dinamismo econômico europeu, sem deixar de reconhecer que, o desenvolvimento endógeno das sociedades orientais foi prejudicado “pelo capitalismo imposto pelos países europeus”. De todo modo, são análises que merecem maior atenção.

Seguindo com os apontamentos da forma de trabalho e de propriedade das formações asiáticas, se verifica que:

o trabalho nessas comunidades poderia ser organizado de duas maneiras. Na primeira, a coletividade aloca parcelas de terra para as famílias que trabalham nelas, sendo o trabalho coletivo realizado como um complemento do trabalho das famílias ou como forma de pagamento de tributo para o governo central. Uma outra possibilidade seria a realização do trabalho em forma diretamente comunitária. Diante disso, Marx nota que a forma de propriedade asiática poderia levar a formas de governos mais democráticas ou despóticas (AUGUSTO;MIRANDA;CORRÊA, 2015, p. 05).

Em todo caso, mesmo quando a formação de tipo asiático gestou um governo despótico, e uma forma de *escravidão generalizada*, seu modelo escravista não seguiu os passos do modelo escravagista europeu, portanto, o exemplo europeu não caberia, como uma fórmula perfeita, no asiático, por mais amplo e desenvolvido que aquele modelo pudesse ser, como se verifica: apesar de um governo centralizado, a marca desse tipo societário era a propriedade comunal da terra, e a “unidade entre agricultura e manufatura” (Idem), por conseguinte uma centralização política assentada numa organização econômica mais ou menos comunal, isso representou um diferencial em relação às formações sociais com Estado fora do espectro denominado *forma de produção asiática*, contendo níveis variados de democracia e igualdade em seu interior. Diferentes condições de materialidade que resultaram em diferentes gradações de igualitarismo.

De acordo com Augusto;Miranda;Corrêa (2015, p. 04), a chave para entender a forma asiática de propriedade é compreender como se articulavam: “ausência de propriedade e a unidade da comunidade no governo central”, em sua organização de aldeias autossuficientes, com sua legalidade destoante do regramento de tipo ocidental típico, dito avançado. Aliás, a própria divisão ocidental versus oriental se mostrava insuficiente para explicar o movimento concreto do real, tanto à época, quanto atualmente.

Fechado o breve parêntese, vê-se que em Marx, a forma de propriedade asiática se estendia às formações sociais da América, a exemplo dos Incas, Astecas, e inclusive aos Celtas¹⁷. A forma de propriedade asiática ou modo de produção asiático, é uma expressão, segundo Marx, de tempos e espaços distintos¹⁸. Mas, é a relação dos indivíduos

¹⁷ “Outro ponto desenvolvido nos *Grundrisse* em relação aos textos anteriores é a extensão da forma de propriedade “asiática” para sociedades não “orientais”. As comunidades do México (Aztecas) e do Peru (Incas) e os Celtas são incluídos, assim, na forma de propriedade asiática. Marx também menciona as comunidades eslavas como uma variedade da forma asiática de propriedade, mas não desenvolve sua especificidade” (AUGUSTO;MIRANDO;CORRÊA, 2015, p. 05).

¹⁸ “Resgatar a espacialidade da formação social asiática, ou oriental, é uma forma de questionar a rígida interpretação unilinear dada ao tempo histórico, que impôs a todos os povos do mundo, a evolução social originária da Europa Ocidental como paradigma científico e político” (WALDMAN, 2017, p. 33).

com a propriedade e a forma como organizam o trabalho que, de acordo com Marx, condicionará sua qualidade de livre, escravo ou servo, na formação social mais ou menos comunal.

A escravidão e a servidão são, portanto, simples desenvolvimentos ulteriores da propriedade baseada na tribo; mas modificam necessariamente todas as formas desta. Isto não acontece de maneira tão ampla no modo asiático. Na unidade auto-suficiente de manufaturas e agricultura, que constitui sua base, a conquista não é uma condição tão essencial como quando a *propriedade da terra*, a *agricultura* predominam exclusivamente. Por outro lado, como o indivíduo, nesta forma, nunca se torna um proprietário, mas somente um possuidor, ele mesmo é, no fundo, a propriedade, o escravo daquilo que corporifica a unidade da comunidade. Neste caso, a escravidão não põe fim às condições de trabalho, nem modifica a relação essencial (MARX, 1985, p. 87).

Na forma asiática, o processo de transformação seguiu um ritmo e forma próprios¹⁹, e constituíram as bases para o que Marx denominou de despotismo oriental, e modo de produção comunal, pois a forma asiática era composta tanto pelo modo de produção comunal, quanto do modo de produção “tributário” ou despótico, em que comparece a presença do Estado e, conseqüentemente, das classes sociais e da desigualdade social. Contudo, a vasta extensão do território geográfico, da forma de “propriedade asiática e as várias possibilidades de organização do trabalho, distinta no interior dessas sociedades, levou Marx a atenuar a identificação anterior entre a forma asiática de propriedade e o despotismo oriental” (AUGUSTO;MIRANDA;CORRÊA, 2015, p. 05).

O interior da forma asiática, como dito anteriormente, era bastante complexo, nele era possível encontrar sociedades sem classe expressas no modo de produção comunal e sociedades com classe, materializadas no modo de produção asiático ou déspota. E mesmo na condição de sociedade de classes, o modelo de Estado ali representado, apresentava particularidades bem distintas do que se viu em outras expressões de sociedades também desiguais.

A forma da posse sobre a terra e a divisão do trabalho são os grandes elementos de distinção, destes tipos societários marcados pela divisão social. Em linhas gerais os “vários estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho são, apenas, outras tantas formas diversas de propriedade” (MARX, 1985, p. 114). Nessa perspectiva, segundo Marx (1985) a primeira forma de propriedade é a tribal, caracterizada por uma divisão do trabalho muito limitada, tendo a família como a base da estrutura social. A segunda forma

¹⁹ Tinha uma reprodução de caráter endógeno “a divisão do trabalho é reproduzida exatamente da mesma forma toda vez que a comunidade se expande” (AUGUSTO;MIRANDA;CORRÊA, 2015, p. 06).

de propriedade é “a antiga propriedade comunal e do Estado, que provém, particularmente, da união de várias tribos numa cidade”. (Idem, p. 115). Em termos amplos, essa divisão do trabalho se dá pela separação entre as atividades ligadas ao campo – agricultura – e àquelas relacionadas às atividades industriais e comerciais. No modo de produção asiático – que integra a forma asiática – a divisão do trabalho estava marcada pela posse e tratamento da terra. Uma propriedade privada orientada para as necessidades comuns.

A comunidade – como um estado – passa a ser, por um lado, a relação recíproca entre estes proprietários livres e iguais, sua aliança contra o mundo exterior – e, ao mesmo tempo, sua garantia. A comunidade baseia-se, aí, no fato de seus membros serem trabalhadores proprietários, pequenos camponeses que cultivam terra; mas, igualmente, a independência destes consiste em seu mútuo relacionamento como integrantes da comunidade, na defesa do *ager publicus* (terra comum) para as necessidades comuns, para a glória comum, etc. Ser membro da comunidade continua sendo condição prévia para a apropriação da terra mas, na qualidade de membro da comunidade, o indivíduo é um proprietário privado. Sua relação com sua propriedade privada é ao mesmo tempo uma relação com a terra e com sua existência enquanto membro da comunidade – sua manutenção como membro da comunidade significa a manutenção da própria comunidade e vice-versa, etc. Como comunidade – que não é, aqui, meramente um produto ‘de facto’ da história, mas, algo de que os homens têm consciência como tal – tem portanto, uma origem, temos a condição prévia da propriedade da terra, vale dizer, da relação entre o sujeito que trabalha com as condições naturais de seu trabalho como algo que lhe pertence. Mas este ‘pertencer’ é mediado por sua existência como membro do Estado, pela existência do Estado – portanto, por uma condição prévia encarada como divina (MARX, 1985, p. 70).

No modo de produção asiático, despótico, tributário, o Estado, não subverteu a essência da existência comunitária, na organização da propriedade privada. Como ocorreu em Roma que rompeu o “vínculo real sobre o qual baseia-se a comunidade” (MARX, 1985, p. 79). A chamada forma asiática que, na verdade, se estendeu para além do território asiático, de fato, teve algumas diferenças e semelhanças em relação ao contexto grego, romano e germânico. Como se observou nas primeiras organizações africanas, a saber: “no estágio da comunidade primitiva – contrariamente às formas europeias (antiga e germânica), que se diferenciam pelo fato de a apropriação privada do solo já se desenvolver no seio da propriedade comum – a realidade africana não revela tal apropriação”, e sendo assim, afora “essa notável característica, as comunidades originais da África apresentam os mesmos traços de outras do resto do mundo” (KI-ZERBO, 2010, p. 845). Como dito por (SERENI apud SANTOS, 1977, p. 02), uma continuidade descontínua. No sentido amplo, essas formações sociais apresentavam grandes semelhanças, mas, no espaço restrito, possuíam especificidades que não podem ser

simplesmente apagadas, inclusive, quando se trata do estudo da igualdade. Nesse contexto, a posse privada da terra e o princípio do Estado, tiveram no todo africano, traços iniciais bastante diferenciados. Muito embora, seja necessário reconhecer que “os conceitos de “reino”, “nação”, “Estado”, “império”, “democracia”, “feudalismo”, “partido político”, etc., utilizados em outros lugares certamente de maneira adequada, nem sempre são automaticamente aplicáveis à realidade africana”²⁰ (KI-ZERBO, 2010, p. 73).

Na produção de tipo africano, por exemplo, mesmo “no caso de impérios prestigiosos e eficientes como o Mali, [...], que se estendiam por vastos territórios, a descentralização, por escolha deliberada, deixava as comunidades de base funcionarem dentro de um verdadeiro sistema de autonomia” (KI-ZERBO, 2010, p. 846). Ainda “no estágio da comunidade primitiva [...] nas comunidades aldeãs africanas a autoridade superior²¹, o Estado, não é mais proprietário da terra do que os particulares. Por outro lado, o Estado geralmente não empreende trabalhos de vulto” (Idem, p. 845).

Em relação à África, costumava-se, para efeitos de registro histórico pelos pesquisadores, fazer a distinção entre “sociedades com Estado e sociedades sem Estado”²², por seu vasto território e desenvolvimento social circunscrito a vilarejos (MOKHTAR, 2010, p. 398). Nas sociedades com Estado, o grau de desenvolvimento elevado se fez presente, a exemplo da cunhagem de moedas de ouro em Axum, “através dela o Estado de Axum proclamava ao mundo sua independência e prosperidade, o nome de seus monarcas e as divisas do reino” (Idem, p. 405). Axum foi considerado por alguns especialistas como um Estado *protofeudal*.

No tempo dos faraós, em África, a terra pertencia a estes, a organização social mais simples era a família, e ao chefe de família cabia “cumprir os deveres para com o Estado: impostos, corveias, prestação de serviços. Ao lado das propriedades familiares, existem as propriedades religiosas e reais, muito mais importantes” (KI-ZERBO, 2010, p. 825).

²⁰ De acordo com este autor, embora a expressão *rei do Kongo* represente um Estado governado por um rei, no sentido ocidental, na verdade o reino de Danxome (atual Benim) é o que mais se aproxima do sentido ocidental de Estado absolutista. (KI-ZERBO, 2010, p. 73).

²¹ “A unidade superior é apresentada como o “proprietário superior” ou como “o único proprietário”. Com efeito, ‘Marx ora insiste sobre o fato de que o próprio Estado é o verdadeiro proprietário da terra, ora faz simultaneamente observações sobre a importância dos direitos de propriedade das comunidades aldeãs. Sem dúvida, não existe contradição entre essas duas tendências’”. (J. CHESNEAUX, 1969, p. 29, apud KI-ZERBO, 2010, p. 846).

²² “Poucos (historiadores) se prontificavam a reconhecer, por exemplo, que uma das grandes realizações da África fora provavelmente a sociedade sem Estado, fundada mais sobre a cooperação do que sobre a opressão, e que o Estado africano se havia organizado de maneira a realmente apresentar autonomias locais” (KI-ZERBO, 2010, p. 43, grifo nosso).

O faraó²³ encarnava o Estado, sendo o responsável direto por todas as atividades e, por ser considerado um Deus, o Estado, em decorrência, tinha caráter divino, com funções amplas.

A destacada profusão de manifestações distintas de organização do trabalho em espaços/tempos amplos, dão mostras da rica expressão das formações sociais, um imenso leque de organização da vida que deveria ter sido suficiente para o entendimento de que não caberia as homogeneizações das formações comunais e justamente por isso, não deveria ter havido escala de hierarquizações entre elas.

Em relação ao modo de produção asiático, predominavam comunidades aldeãs de base que eram dominadas por um corpo estatal que por sua vez se beneficiava dos excedentes da produção camponesa. Os camponeses não estavam submetidos a um tipo de escravidão individual, mas sim coletiva ou “escravidão geral”, não eram subordinados individualmente e sim como grupo. Portanto,

concomitantemente a um poder de função pública, os dirigentes exercem um poder de exploração das comunidades inferiores. Essa comunidade superior atribui a si a propriedade suprema das terras, comercializa os excedentes e empreende trabalhos de vulto, sobretudo de irrigação, para aumentar a produção. Em resumo, exerce sobre as massas uma autoridade qualificada de “despotismo oriental” (KI-ZERBO, 2010, p. 845).

Inicialmente, o que esteve na base desses modos de organização do trabalho para a produção e reprodução da existência, foi a forma de propriedade da terra, de acordo com Marx, tanto no mundo antigo, quanto no medieval, a propriedade da terra representou a principal riqueza a ser protegida pelo Estado, mas, esse despotismo, não era exclusivo dos chamados orientais. Democrático, despótico, divino ou monárquico, as primeiras formas embrionárias de Estado tinham em comum, a apropriação do excedente à serviço de uma família, grupo ou classe, e a mediação das relações que exerciam em defesa de uma classe, marcadamente a classe dominante.

Essa constatação serve de base para o entendimento dos postulados que fundamentam o Estado, eles ajudam a compreender os limites essenciais postos a este poder político, quando se trata – atualmente – de pensar ações em defesa das classes dominadas, marcadamente ações de cunho igualitário.

²³ “O dogma da divindade do faraó, difícil de definir, teria sido elaborado durante as primeiras dinastias com o objetivo de consolidar um poder único sobre os dois territórios. Poder-se-ia dizer que a partir da III dinastia o chefe do Estado não era um egípcio do norte ou do sul, mas um deus” (MOKHTAR, 2010, p. 39).

A questão da igualdade frente à mediação do Estado, ganha contornos bem diferenciados, quando considerada em comparação às formações sociais sem Estado. Se antes a igualdade podia ser configurada no grupo/gens – enquanto representação de toda a sociedade –, e dentro de papéis e funções pré-definidas, todos poderiam ser vistos como livres e iguais, agora, a igualdade passa a ser configurada na classe social, ou grupo de indivíduos de uma dada sociedade e, sob esta perspectiva, um grupo poderia ser visto como mais igual e mais livre do que outro.

No Egito, a revolução social²⁴ que derrubou o Antigo Império, estabeleceu uma nova forma de conceber a igualdade social:

Mas da desordem nasceram certos valores positivos: uma ênfase nova e encorajadora no individualismo, por exemplo, na igualdade social e na dignidade do homem comum. Desse modo, em meio ao caos, os egípcios desenvolveram um conjunto de valores morais que exaltavam o indivíduo. Tudo isso aparece claramente no famoso papiro conhecido pelo nome de *Protestos do Camponês Eloquente*²⁵, da X dinastia. Trata-se da história de um pobre camponês que, despojado de seus bens por um rico proprietário de terras, reivindica seus direitos (MOKHTAR, 2010, p. 52).

Não se tratava, obviamente, de um individualismo nos moldes do individualismo burguês, mas, inaugurava a percepção de dignidade do homem, frente ao grupo, descolando o indivíduo das restrições impostas pelo grupo/casta. O protesto camponês descrito no papiro, é emblemático para demonstrar como os indivíduos já conseguiam identificar o papel do Estado, e a percepção de que esse papel ratificava a desigualdade.

O ente designado para proteger os fracos, aliou-se aos fortes. Essa tem sido a função do Estado. Os egípcios “consideravam a democracia como a igualdade de todos os homens perante os deuses por um lado, e perante os governantes por outro” (Idem), e a democratização da religião funerária era um exemplo de como isto funcionou por muito

²⁴ “Tudo é ruína. Um homem golpeia seu irmão, [o filho] de sua mãe; a peste se espalha por todo o país. O sangue corre em toda parte. Alguns homens sem fé nem lei não hesitam em pilhar as terras reais. Uma tribo estrangeira invadiu o Egito. Em toda parte os nômades do deserto tornaram-se egípcios, Elefantina e Tínis [dominam] o Alto Egito sem pagar os impostos, devido à guerra civil [...]. O saqueador está em todos os lugares [...]. Portais, colunas e paredes são consumidos pelo fogo. Os homens não navegam mais para o norte em direção a [Biblos]. Que faremos com o cedro? Há falta de ouro. Em toda parte o trigo desapareceu [...]. As leis da corte de justiça são desprezadas [...]. Aquele que nunca possuiu bens é agora homem próspero. Os pobres do país tornaram-se ricos, e aquele que possuía bens tornou-se o que nada tem ...”. (MOKHTAR, 2010, p. 51-52).

²⁵ “Não despojes de seu bem um pobre homem, um fraco, como tu sabes. O que ele possui é o [próprio ar que respira] um homem sofredor, e aquele que o rouba corta-lhe a respiração. Tu foste designado para presidir audiências, para decidir entre dois homens e punir o bandido [mas], observa, é o defensor do ladrão que tu gostarias de ser. Confiou-se em ti, embora te tenhas tornado um transgressor. Tu foste designado para ser a barragem do sofredor, protegendo-o para que ele não se afogasse [mas], observa, tu és o lago que o engoliu”. (MOKHTAR, 2010, p. 52).

tempo. Por este exemplo, graças ao deus Osíris e o enfraquecimento da autoridade real após a queda do Antigo Império, todos aqueles que pudessem pagar podiam receber as honras funerárias tanto quanto o faraó. Uma igualdade mediante o tamanho das posses, quanto mais rico, mais igual. Não deixava, contudo, de ser um avanço, haja vista que com o início do período Dinástico, só a realeza gozava desse privilégio. No Egito também havia uma igualdade original²⁶, natural, mas, essa fora perdida pela revolta entre os deuses, que se traduzia pela revolta entre os homens.

À ordem divina corresponde não apenas a estrutura e os ritmos do mundo físico, mas uma ordem moral – *Maât* –, a norma da verdade e da justiça que se afirma quando Ra triunfa sobre seu inimigo e que, para a felicidade do gênero humano, deve prevalecer no funcionamento das instituições e no comportamento individual. “Ra vive por Maat”. Tot, o deus dos sábios, contador de Ra, juiz dos deuses (J. YOYOTTE apud MOKHTAR, 2010, p. 89).

Fosse o Estado, de natureza divina, despótica, monárquica ou democrática, o papel essencial desempenhado não guardou grandes diferenças, na base dessas alterações estava a forma de propriedade da terra e a organização do trabalho, como já visto acima. O quantum de igualdade alcançado pelas formações sociais pré-capitalista, com ou sem Estado, se ancora neste fundamento.

De todas as características comuns ao período da pré-história e da antiguidade da humanidade, a principal, que pôde ser percebida como o nó górdio em todos os continentes foi o desenvolvimento dos frutos do trabalho²⁷, no fato de o trabalho²⁸ sempre produzir mais que o necessário para a garantia da subsistência, o excedente do que era produzido possibilitou a condição material para as demais transformações ocorridas, dentre elas o acúmulo de propriedade e o Estado como seu tutor.

²⁶ “outras lendas contam que o Olho Direito, a deusa incandescente, voa para longe do Sol e deve ser trazida de volta. Uma delas liga explicitamente essa fuga a uma tentativa de destruir a humanidade, que conspirava contra o Ra envelhecido. A revolta nasce entre os homens, e estes acabam por perder sua igualdade original. Periodicamente também, a irado Olho de Ra desperta, a poderosa Sekhmet aflige os homens com doenças, e a cheia do Nilo faz-se baixa, aumentando as ‘calamidades do ano’” (J. YOYOTTE apud MOKHTAR, 2010, p. 88).

²⁷ “É por ter sido faber (artesanão), que o homem se tornou sapiens (inteligente). Com as mãos livres da necessidade de apoiar o corpo, o homem estava apto a aliviar os músculos e os ossos do maxilar e do crânio de numerosos trabalhos. [...] Além disso, a mão confronta o homem com o mundo natural. É uma antena que capta um número infinito de mensagens, as quais organizam o cérebro e o fazem chegar ao julgamento, particularmente através do conceito de meios apropriados para alcançar um dado fim (princípio de identidade e causalidade)” (KI-ZERBO, 2010, p. 835 - 836).

²⁸ A produção de instrumentos a exemplo do machado abriu um campo de possibilidades inexistentes até então e com a produção da “agricultura e da pecuária, os homens puderam, pela primeira vez, produzir mais do que necessitavam para sobreviver, ou seja, surgiu um excedente de produção” (LESSA; TONET, 2011, p. 53). O Estado não é redutível ao trabalho, mas, é o trabalho que funda as relações propriamente humano-sociais, e tudo que delas derivam, incluindo aí, o Estado.

Com a finalidade de proteger as “novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentilícia”, surge em estágio embrionário o Estado, ele não apenas consagrou a propriedade privada, mas a consagrou como “o objetivo mais elevado da comunidade humana” (ENGELS, 2012, p. 136).

O Estado não é, de forma alguma, “um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é ‘a realidade da ideia moral’, nem ‘a imagem e a realidade da razão’, como afirma Hegel²⁹. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento” (ENGELS, 2012, p. 215). Na maioria dos casos, o Estado foi fruto de certo grau de desenvolvimento das *gens* – ou comunidades aldeãs de base – e de suas contradições podendo ser traduzido como a “confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar” (Idem, p. 215).

De um modo geral, o Estado parece personificar o Direito enquanto poder político regulador em favor de uma classe, ele é a “forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e adquirem através dele uma forma política” (MARX, 1986, p. 98).

A organização ainda gentilícia dos germânicos conquistadores, impôs ao Estado romano em decadência, um Estado de novo tipo, foram quatrocentos anos – do século V ao século IX – em que os germânicos deixaram sua marca, criando nacionalidades, reacendendo a Europa e estabelecendo as bases para a organização do Estado feudal (ENGELS, 2012, p. 196). Nesse período, de acordo com S. Maluf, a noção de personalidade³⁰ do Estado desapareceu no início da Idade Média e só retornou depois com a decadência germânica. No Oriente, as disputas por território³¹ dividiram os grupos

²⁹ Segundo Mészáros (2021, p. 112), Hegel, situou a história acima da natureza, neste sentido, vislumbrou o Estado como a personificação da força supra-humana, a “ideia divina tal qual ela existe no mundo”.

³⁰ “Efetivamente, possuíam os germânicos uma cultura política mais sã, embora rudimentar, pois se baseava no respeito aos princípios de direito natural, na dignidade do homem, na liberdade individual, na inviolabilidade da família e no direito de livre associação. Os germânicos desconheciam o conceito de personalidade do Estado, e, assim, todas as situações eram encaradas e solucionadas como relações de ordem individual, no plano do direito natural” (MALUF, 2018, p.106). Quando se analisa o contexto greco, romano e germânico, se descobre particularidades entre os germânicos, muito distintas das encontradas entre os gregos e os romanos, por essa lógica, com realidades mais aproximadas.

³¹ “Somente o Império Bizantino podia pretender continuar a tradição greco-romana e constituir um Estado digno deste nome, em outros termos, um Estado dotado de uma administração eficaz, de uma economia monetária próspera e de uma vida cultural altamente desenvolvida em numerosas áreas. Tendo sobrevivido as reviravoltas provocadas pelas primeiras migrações em massa, no século VI, o império lograra – sob Justiniano – recuperar a sua supremacia na maior parte do Mediterrâneo central e ocidental, novamente transformado em mar interno bizantino”, ao invés disso, uma “luta incessante opôs os dois

étnicos de tal forma que a visão de Estado se mostrava, de certa forma, enfraquecida, até que as conquistas Árabes³² dos séculos VII e VIII contribuíram para a “criação de um novo grande Estado na bacia mediterrânea e no Oriente Médio [...] e tumultuoso, embora igualmente importante, foi o florescimento de uma nova cultura no interior deste Estado” (EL FASI, 2010, p. 04).

A ausência de linearidade cronológica, e a diversidade entre as formações sociais com e sem Estado, muito também, porque a forma de propriedade asiática subvertia a legalidade da forma ocidental de sociedade de classes, em suas expressões escravista, feudal e capitalista, sustentam a afirmação, com tranquilidade, de que *é a forma de organização do trabalho* o ponto de intersecção entre elas.

É a forma de organização do trabalho que, no interior de cada formação social, se coloca como parâmetro real de análise e comparações, de seus avanços e limites, de sua tessitura sociocultural, e mais que isso, se põe como o principal determinante das relações sociais – e do equivalente quantum de liberdade e igualdade – no interior de uma dada formação social, bem como, da existência ou não do Estado e sua relação com a lei, particularmente, o Direito, fosse ele materializado na tradição ou na norma.

Desse processo descontínuo, se tem como fato que o fim da propriedade comunal se deu de modo lento e diversificado, numa expressão de usurpação em várias etapas, no decurso da história. A igualdade enquanto mediação na relação entre os homens foi se estabelecendo ou se enfraquecendo no processo, disto resultando que a apropriação privada da terra não representou de imediato a perda completa da igualdade, porque ela pertencia ao grupo, essa coletividade, assegurava – apenas dentro do grupo – relações comunais. É no decorrer do tempo que essa condição vai sofrendo transformações significativas, alcançando novos patamares de realização.

impérios desde a segunda metade do século VI até a terça parte do século VII, bizantinos e persas alternando vitórias até que os segundos impuseram-se definitivamente sobre os primeiros. Esta árdua luta esgotara financeiramente os dois adversários e os seus exércitos, ao ponto de torná-los incapazes de resistir aos assaltos lançados algum tempo depois pela nova força dinâmica – os árabes muçulmanos” (EL FASI, 2010, p. 12-13).

³² “Ao final do século XI, o Império Árabe perdera há muito tempo a sua grandeza passada. Ele se desmembrara em um extraordinário mosaico de pequenos Estados, poderes regionais e dinastias rivais, dos quais somente um pequeno número era de origem árabe. Assim sendo, o Império Árabe dos primeiros conquistadores cederia lugar ao mundo muçulmano da Idade Média: mundo, e não mais império, pois constituído de Estados politicamente autônomos e frequentemente hostis, conquanto conscientes de uma identidade comum que os diferenciava das outras regiões do globo; muçulmano, e não somente árabe, pois fundado em uma fé comum, muito mais que sobre laços étnicos” (EL FASI, 2010, p. 04).

No período da acumulação primitiva do capital, o que havia de propriedade comunal da terra foi usurpada com a ajuda do Direito³³ que – surge como conjunto de normas que regulam a vida social – assegurou a posse aos fundiários, quando estes “presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo”. Segundo Marx, Sir Francis Morton Eden ameaçou até a dar “um golpe de Estado parlamentar para transformar essas terras em propriedade privada” (MARX, 2017, p. 796).

Apesar de lento, o processo de expropriação foi tão violento e definitivo que com o passar do tempo, foi perdido o “nexo entre o lavrador e a propriedade comunal” (Idem, p. 800), não bastando, ainda empreenderam o *clearing of states* “clareamento das propriedades rurais, o que significa, na verdade, varrê-las de seres humanos” (Ibidem). Esse modelo, contudo, não foi homogêneo em todo o globo, no chamado modo de produção asiático houve diferenças significativas, como será visto ao longo desse texto.

Por ora, importa saber que o Estado – sob qualquer forma de governo – ao servir de paradigma para mensurar hierarquicamente as formações sociais e o quantum de igualdade existente em cada uma delas, implicará em parâmetros jurídicos formais, por estarem à serviço de uma classe e desconectados da realidade objetiva.

As formações sociais pré-capitalistas apresentavam diferenças significativas em suas composições políticas, muitas vezes em espaços/tempos coincidentes e, tais diferenças não se deram apenas no comparativo entre ocidente e oriente, mas também, no interior de cada um destes polos. Mas, principalmente, e nisso reside a questão central, porque o Estado é o resultado da luta gerada pelo antagonismo entre as classes, portanto, pressupõe uma divisão estrutural insolúvel no âmbito do Direito que é seu *locus* de atuação.

O Estado é, na verdade, o guardião da engrenagem que gera as condições de desigualdade, posta à serviço da classe dominante. O Estado lança mão do Direito para tornar intacta – enquanto seja conveniente à classe que o dirige – esta função social. O

³³ “No passado, o direito não era uma estrutura técnica específica. No mesmo conglomerado de relações estavam o direito e a religião, por exemplo. Por isso, no mundo pré-capitalista, o jurista era uma espécie de artesão do direito. Não havia uma técnica jurídica impessoal e universalizada. Se no passado, então, não se fazia diferença entre arte jurídica e técnica jurídica, no mundo capitalista tal indistinção cai por terra. O direito não é mais o artesanato da justiça nas coisas e nas situações e nas atitudes das pessoas. Agora o direito é um elemento mecânico, estrutural, técnico, que por sua vez reflete a própria mecanicidade das relações capitalistas. Daí que por jurídicos não se chamarão mais os fatos, as coisas e as situações concretas, e sim as normas e os procedimentos que, imparciais e mecânicos, servem de sustentáculos à circulação mercantil e à exploração capitalista do trabalho” (MASCARO, 2021, p. 16). Essa é portanto, a função social do direito no capitalismo.

Estado se utiliza da norma jurídica para viabilizar o consenso entre antagônicos, de tal modo que torna *aceitável* entre os trabalhadores, as formas de opressão e exploração às quais estão inseridos. Implementa um controle ideológico, defendido, inclusive, pelas entidades reguladoras, ou, dito de outra forma, representantes dos direitos dos trabalhadores.

2.2 A questão da igualdade nas formações sociais que precedem a colonização da América Latina

As sociedades igualitárias, sobretudo, aquelas das florestas tropicais, não podem ser cotejadas em um modelo único. Em relação à conexão demografia e autoridade política, Clastres (1979, p. 78) teceu o seguinte questionamento: “Será que todas as sociedades da floresta da América do Sul são iguais entre si, ao nível das unidades sócio-políticas que as compõem?” e ele também respondeu, os grupos indígenas de nações distintas apresentavam grandes diferenças, ao passo em que, aquelas da mesma matiz guardavam muitas semelhanças, apesar do distanciamento territorial, a exemplo dos Tupi-Guarani, um Guarani do Paraguai e um Tupi do Maranhão guardam o mesmo costume, “suas tribos, situadas a milhares de quilômetros umas das outras, vivem da mesma maneira, praticam os mesmos ritos, falam a mesma língua” (Idem).

Contraditoriamente, a esse respeito, Ribeiro (2006, p. 26) tinha outra perspectiva, sobre os índios da fala tupi afirmou que eles não eram uma nação, pois, além de não se saberem tantos, eram, nas palavras do autor, “tão só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam”. Isto, na verdade, reafirma a ideia de Milton Santos, da continuidade na descontinuidade, ambos os movimentos compõem, a seu modo, as faces da mesma moeda, um todo complexo que não se explica apenas pela soma de suas partes.

Uma tal complexidade que nem sempre fora captada em suas especificidades. Ribeiro ainda fez conjecturas sobre qual seria o destino destes povos sem a presença do europeu, segundo ele, talvez eles chegassem a criar chefaturas que sobrepujassem uns aos outros. A percepção de Ribeiro sobre uma realidade indígena amorfa, se assemelha a

percepção dos observadores etnográficos quando das invasões inglesas nas chamadas Índias Orientais: um povo atrasado que teve a oportunidade de fazer parte do mundo civilizado com a chegada dos ingleses.

A história, contudo, mostrou que a chegada do elemento branco, impôs um status de dominação muito mais amplo, feroz, explorador e sanguinário, “pela mercantilização das relações de produção, que articulou os novos mundos ao velho mundo europeu como provedores de gêneros exóticos, cativos e ouros” (RIBEIRO, 2006, p. 27), de todo modo, a história não se mede por conjecturas. O mais interessante dessas percepções é a referência ao Estado, e ao poder de uns sobre outros, como parâmetro para ratificar o caráter civilizatório de uma formação social.

Essas formações sociais costumavam ser referidas na negativa, como sociedades que existiram na condição selvagem: *sem Estado, sem escrita, sem história*, existindo *igualmente sem mercado*. Mas, para que mercado, se não havia excedentes? A falta de excedentes costuma ser atribuída a uma insuficiência tecnológica. No entanto, as sociedades originárias da América não possuíam excedentes, não por inabilidade técnica pois, na esteira de Clastres (1979) elas dominavam o meio onde estavam assentadas, elas não possuíam excedentes por não necessitarem – dentro de seu sistema de valores – produzi-los.

Tendo em vista o fóssil de Luzia, o mais antigo da América do Sul, datado de 12.500 a 13.000 anos, é cabível concluir que, nas florestas tropicais, por muito tempo persistiu uma vida de caráter coletivista, portanto, igualitário, tudo isso dentro das condições de materialidade permitidas pela: a) forma de trabalho praticada; b) a relação com a natureza; c) os meios de trabalho possíveis na exiguidade material da época. A propriedade privada – nos termos que já eram expressos na Europa – nessa região surge com a colonização.

Por exemplo, entre os Tupi-guarani “cuja indolência tanto irritava os franceses e os portugueses [...] metade da população, trabalhava[m] cerca de dois meses de quatro em quatro anos! Quanto ao resto do tempo, voltavam-no a ocupações” (CLASTRES, 1979, p. 187-188, grifo nosso) vistas como de prazer, a exemplo da caça, da pesca, das festas e dos beberetes. E “quando os índios descobriram a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, desejaram-nos não para produzir mais no mesmo tempo, mas produzir a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto” (Idem, p. 190), e usufruir

do tempo restante ao lazer, o que revela uma lógica produtiva voltada ao tempo livre, antagonista do modelo de racionalidade capitalista, onde o tempo é a métrica para a produção desmedida de mercadorias como valor de troca.

Nas comunidades indianas antigas, os bens produzidos não viravam mercadoria imediatamente, os artesãos e “outros trabalhadores especializados produziam bens e serviços diretamente para a comunidade onde residiam, e em troca eram mantidos por ela” a produção era direcionada ao uso direto, e o excedente era tomado pelo Estado “na forma de bens em espécie” (LEACOCK, 2012, p. 275). Todo um *modus operandi* idiossincrático, que em certa medida, segundo a autora, escapou aos olhos dos primeiros observadores etnográficos.

De acordo com Clastres, as formações sociais da América foram vistas como sociedades a-históricas, tendo por base uma linha cronológica, previamente definida, não obstante, essa linha cronológica não conseguiu explicar o tipo de organização dos Incas e dos Maias, portanto, segundo Clastres (1979, p. 75), mais pertinente do que adotar a linearidade, é situá-las pois “sobre um plano estrutural”, sendo então, mais “legítimo supor que a dinâmica própria da Floresta Tropical é *uma condição de possibilidade* da história”.

Por esse entendimento há, portanto, alguns pilares a serem destacados: a) apreender os elementos essenciais dessas comunidades no seio das discontinuidades históricas que as rodeiam; b) desnudar o olhar, para analisar essas comunidades para além do eurocentrismo e conservadorismo característicos das análises sobre elas; c) extrair da forma como produziam sua existência, as determinações sociais – muitas vezes endógenas – que asseguravam à sua organização um caráter comunal.

Em seu estudo sobre o status das mulheres nas sociedades igualitárias, Leacock (2019, p. 173), reforçou que há muito obscurantismo na maneira de perceber as relações de poder e de propriedade das *sociedades organizadas em bando*. O olhar geralmente envolto nos padrões sociais da atualidade, não consegue apreender as especificidades das estruturas sociais remotas.

De modo usual, sociedades sem classes não são vistas como qualitativamente distintas daquelas organizadas em classes, no que concerne a processos de lideranças e de tomada de decisões. Tais diferenças são concebidas como puramente quantitativas e, por esse prisma, deixa de ser considerada a possibilidade de que, em sociedades sem classes, operam complexos de relações inteiramente diferentes daquelas que envolvem poder econômico. Ao contrário, como resultado de hábitos intelectuais emanados das tradições

metafísicas platônicas, categorias universalistas são estabelecidas com base no comportamento individual e são nomeadas, contabilizadas, quando não retificadas, pela incapacidade de avançar no sentido da descoberta dos processos socioeconômicos que lhe são subjacentes (LEACOCK, 2019, p. 174-175).

Partindo desse pressuposto, há que se repensar diversos conceitos já instituídos sobre as formações sociais organizadas sem classes, tais como: tribo³⁴, índio, entre outros, que não conseguem exprimir qualitativamente aquelas realidades, além de, tendencialmente, hierarquizarem as relações ao fazerem a comparação entre tipos societários, tendendo a considerar inferior as formações sociais igualitárias. Esse é o problema em comparações generalistas que descuidam dos detalhes, das singularidades. Entre os Montagnais-Naskapi, por exemplo, “uma entidade bastante organizada, com um líder, um nome e um território mais ou menos delimitado –, simplesmente não existira no passado. Missionários, comerciantes e representantes comerciais queixavam-se igualmente da ausência dessas condições” (LEACOCK, 2019, p. 178).

Embora tenha sido rotulado à época, como exemplo de atraso civilizatório, o continente sul-americano, está repleto de exemplos concretos de igualitarismo de caráter social, que durou até o início das expedições coloniais, apesar desses povos igualitários terem coexistido, nas Américas, com povos organizados sob a perspectiva das classes. Também entre os Montagnais-Naskapi do Canadá, de acordo com os relatos dos jesuítas missionários é possível verificar, em meados do século XVII, a admiração e ao mesmo tempo a recusa do jesuíta Le Jeune em aceitar o estilo de vida igualitário desses indígenas:

“Ai de mim”, reclamava Le Jeune, “se alguém pudesse deter as andanças dos Selvagens e conceder autoridade a um deles para governar os outros, nós os veríamos convertidos e civilizados em um curto espaço de tempo”. Mas, em outra passagem, ele observou que “Como eles não têm organizações políticas, cargos ou posições de prestígio, tampouco qualquer autoridade, uma vez que obedecem a um chefe apenas pela boa vontade para com este, nunca matam uns aos outros a fim de conquistar essas honrarias. Ainda mais, desde que eles se contentam com a mera sobrevivência, nenhum deles vende sua alma ao diabo para adquirir riqueza” (LEACOCK, 2019, p. 71).

³⁴ “A reificação do conceito de ‘tribo’ destacada por Fried (1968;1975) oferece um bom exemplo do que eu quero dizer. Fried argumenta que, conquanto existam como agrupamentos politicamente integrados de bandos e aldeias, cultural e territorialmente delimitados, as tribos são criaturas de relações coloniais. No entanto, na falta de uma concepção clara sobre o que poderia substituir o termo ‘tribo’, este continua em uso e fomenta o mal-entendido de que os povos igualitários eram organizados em unidades definidas, territorialmente fechadas, uniformemente obedientes aos costumes e controlados pela autoridade de um chefe e/ou de um conselho, não importando quão frágil essa autoridade pudesse ser. A estrutura não é meramente ‘fria’; esta é positivamente congelada” (LEACOCK, 2019, p. 175-176).

Embora produzissem valores de uso, o trabalho realizado nessas comunidades, não tinha por finalidade a *criação de valor*, mesmo quando produzia excedentes que podiam ser trocados entre os grupos, seu “propósito é a manutenção do proprietário individual e sua família, bem como a comunidade como um todo” (MARX, 1985, p. 66). O estudo histórico e etnográfico, revelou que “seu igualitarismo aplica-se plenamente tanto às mulheres quanto aos homens” (LEACOCK, 2019, p. 173). Isto revela um tipo de organização social, sem parâmetros na compreensão ocidental, focada em enquadramentos métricos e hierárquicos bem distintos, ancorados em uma noção de civilização posta pelo padrão de colonialidade eurocentrada.

Tendo analisado comunidades comunais na África, América, Oceania, Sibéria entre outras, Lapierre constatou suas especificidades e diferenças: chegando a “imaginar cinco grandes tipos, ‘partindo das sociedades arcaicas nas quais o poder político se encontra mais desenvolvido até chegar finalmente às que apresentam... uma quase total ausência deste, e até um vazio absoluto de poder político’” (CLASTRES, 1979 p. 08).

No entanto, as relações no interior dos grupos, dos povos das florestas tropicais, seguiam um sistema próprio de regras, ao qual todos estavam submetidos. O poder político era relativo e frágil, advinha do consenso requisitado por esse sistema comunal, no qual o líder não dispunha de “qualquer poder de decisão; nada lhe assegura que as suas ‘ordens’ são executadas: esta fragilidade permanente de um poder que não cessa de ser contestado dá o seu *tom* ao exercício da função: o poder do chefe³⁵ depende unicamente do muito bem querer do grupo” (CLASTRES, 1979, p. 35), chegando, inclusive, ao ponto de o poder do chefe ser alvo de chacota dos membros do grupo.

Nesse tipo específico de sociedade, o verdadeiro poder estava no grupo, na coletividade, desse modo, a realização do poder ganha outro sentido, não o completo esvaziamento deste, mas, uma configuração diferenciada, assentada no poder da coletividade. Por outro lado, o poder do grupo era possível, porque estava assentado numa materialidade comunal, uma divisão social e sexual do trabalho, baseada na coletividade e no igualitarismo, nesse sentido, era um poder real, objetivo. A vida política do/no grupo,

³⁵ Tanto Leacock, quanto Clastres (1979, p. 127) no capítulo VI “De que se riem os índios”, demonstram como a autoridade do chefe não conferia qualquer poder formal, os indígenas do Canadá, bem como, os indígenas das florestas tropicais, riem e faziam gozação de seus chefes, eles “não conseguem suportar de forma alguma aqueles que parecem desejosos de assumir superioridade sobre os outros” (LEACOCK, 2019, p.57).

é sinônimo de coletivização e, só alcança esse grau de realização objetiva, por ser coletiva a produção material da vida. Daí resulta a condição para o estabelecimento da igualdade. O fundamento da igualdade objetiva.

A tomada de decisões na relação grupo-indivíduo, era por meio do consenso, necessário à realização do trabalho desenvolvido coletivamente, a liderança era irrelevante³⁶, a liderança só tinha sentido à serviço do grupo. O grau de autonomia individual verificado no grupo “era uma necessidade, e a autonomia, como um princípio valioso, persiste em um grau impressionante [...] Essa autonomia se vinculava a um modo de vida que exigia um alto nível de iniciativa individual [...] em relação ao grupo como um todo” (LEACOCK, 2019, p. 179). Todos trabalhavam para que todos pudessem usufruir do fruto desse trabalho, expondo uma igualdade sustentada numa dada materialidade: a forma igualitária como produziam suas existências.

A relação entre o grupo e os indivíduos singulares, nas sociedades igualitárias, geralmente é percebida como exemplo de uma organização de mônadas, onde a ação de cada indivíduo estaria previamente moldada pelo grupo, a esse respeito, Leacock afirma tratar-se de um fenômeno pouco apreendido pelos observadores etnográficos, segundo essa autora, entre os caçadores, por exemplo, se combinava uma “considerável aceitação [...] a uma significativa margem para a expressão da individualidade” e isso contradizia, inclusive, a “inferência comumente encontrada de que o igualitarismo entre os povos ‘primitivos’ implica em pensar-se o indivíduo em um molde determinado por severas necessidades, de modo que esse alcançado à custa da individualidade” (LEACOCK, 2019, p. 80).

Ainda segundo essa autora, os observadores não foram capazes de captar o “respeito das idiossincrasias de cada um”, as quais só eram postas em xeque quando ameaçassem a “existência do grupo”. A relação grupo *versus* indivíduo, portanto, rende um importante debate, principalmente, se for dentro de parâmetros comparativos entre um quantum de autonomia das personificações de singularidade, nestas formações igualitárias, em proporção ao quantum de autonomia obtido nas formações sociais de tipo capitalista.

³⁶ “O que é difícil compreender acerca da estrutura do bando igualitário é o fato de que a liderança como a concebemos não é apenas ‘fraca’ ou ‘incipiente’, como é em geral afirmado, mas irrelevante [...] A tomada de decisões nesse contexto demanda conceitos diferentes dos nossos, referentes a líder e liderado, dominante e deferente, não importando quão vagamente tais conceitos possam ser aplicados” (LEACOCK, 2019, p. 179).

Entre os povos das florestas tropicais, mais precisamente, no território brasileiro, as atividades de troca era confissão de seu *código civil*, baseado na reciprocidade, e na ausência de chefia. O que não foi, de pronto compreendido pelos indianistas.

A América do Sul oferece a este respeito uma ilustração marcada dessa tendência para inscrever as sociedades primitivas no quadro dessa macrotipologia dualista: ao separatismo anárquico da maioria das sociedades índias, opõe-se a massividade da organização inca ‘império totalitário’ do passado. De fato, a considerá-las segundo a sua organização política, é essencialmente pelo sentido de democracia pelo gosto da igualdade que se distinguem a maior parte das sociedades índias da América. Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que se lhes seguiram por muitas vezes o sublinharam: o atributo mais notável do chefe índio consiste na sua carência quase completa de autoridade; a função política parece ser, no seio dessas populações, só muito tenuemente diferenciada [...] Portanto, e sobretudo a ausência de estratificação social e de autoridade do poder que deve reter como trago pertinente da organização política do maior número das sociedades índias: algumas de entre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra do Fogo, não possuem sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar o chefe (CLASTRES, 1979, 26-27).

A sociedade tal como a dos povos das florestas tropicais é, segundo Clastres (1979, p. 191-192), igualitária por excelência, onde os homens são *senhores da sua atividade* e da circulação dos seus produtos. A ausência de chefia, não significava, de acordo com esse autor, inexistência de atividade política, mas sim, um modo diferenciado de fazer política, não entendido pela percepção ocidental. Uma atividade política baseada na coletividade, numa produção voltada à comunidade. Para Clastres (1979), a política, é uma categoria que expressa a atividade comum entre sujeitos políticos, de tal modo que este autor consegue enxergar a existência de poder político nas comunidades comunais sem Estado. De todo modo, aqui, interessa apenas apreender e recuperar, embora, de modo restrito, a riqueza das expressões políticas nestas formações.

Outra importante discussão, diz respeito à epistemologia índia, esta, por não estar registrada na forma padrão de escrita, foi incompreendida e até anulada pelos etnógrafos, em parte pela janela do eurocentrismo a partir da qual estendiam a análise, mas também, pela máquina mercantil colonialista, que já começava a se impor sobre os territórios. Um conhecimento profundo sobre a natureza, com reflexões importantes sobre a organização coletiva do grupo, que, no entanto, foi deslegitimado. Na ausência de uma chefia instituída nos moldes do Estado, as comunidades firmavam suas regras na substancialidade do grupo, no consenso firmado na coletividade.

Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, acerca dos Índios brasileiros, que estes eram gente sem fé, sem rei, sem lei. Evidentemente, estas tribos

ignoravam a dura lei isolada, aquela que numa sociedade dividida impõe o poder de alguns sobre todos os outros. Essa lei, lei de rei, lei de Estado, os Mandan e os Guaycuru, os Guayaki e os Abipones, ignoram-na. A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *tu não vales menos de que qualquer outro, não vales mais do que qualquer outro*. A lei inscrita sobre os corpos, diz da recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesmo, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma interdição de desigualdade que cada um não esquecerá mais. Sendo a própria substância do grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei (CLASTRES, 1979, p. 181).

Essa é, pois, a maior expressão da igualdade desse período, nessas formações: a conjunção entre o grupo e o indivíduo, alicerçada na produção coletiva e na autonomia de ser, enquanto grupo, senhor de sua atividade, a liderança que resulta desse processo é meramente técnica, é um serviço prestado, uma autoridade que não se impõe, portanto, pela qualidade de sua organização, onde as funções e papéis exercidos, não resultavam de uma hierarquia baseada na autoridade imposta, bem como, pela forma como produziam e distribuíam sua produção, é possível levantar a hipótese de que mantinham uma existência não apenas materialmente, mas, sabidamente igualitária?

Em que é que a tribo reconhece que tal homem é digno de ser um chefe? No fim de contas, apenas na sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as actividades guerreiras ofensivas ou defensivas. E de modo algum a sociedade deixa o chefe passar para lá desse limite técnico, ela nunca permite que uma superioridade técnica se transforme em uma autoridade política. O chefe está ao serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder (CLASTRES, 1979, p. 200).

Entre os Incas, ao contrário, a produção tinha por finalidade a satisfação da necessidade dos outros, sem reciprocidade, portanto, o excedente produzido era remetido ao Estado. Dentre os povos das florestas na América Latina, tanto os regidos por uma lógica comunal, quanto os centrados em relações desiguais, a exemplo dos Incas, todos produziam excedentes, mas, enquanto uns utilizavam esses excedentes para o benefício da coletividade e para aumentar seu tempo livre, os outros, o utilizavam para direcioná-lo a um poder a eles exterior, o Estado.

Os indianistas impuseram em suas análises um caráter anárquico para a organização política dos povos das florestas tropicais, mas sobre isso Clastres (1979, p. 182) é taxativo, é justamente contra a lei de Estado “que se coloca a lei primitiva. As sociedades tropicais, sociedade da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos enuncia: *tu não terás o desejo do poder*,

tu não terás o desejo da submissão”. Essa filosofia marcada nos corpos, não se situava meramente no plano ideal, na verdade, se assentava na vida material, na própria estrutura econômica da comunidade, nas palavras de Clastres, havia uma intrínseca recusa em aceitar a desigualdade.

Tudo isso se traduz no plano da vida econômica, pela recusa das sociedades primitivas em deixar que o trabalho e a produção as absorvam, pela decisão de limitar os *stooks* as necessidades sócio-políticas, pela impossibilidade intrínseca da concorrência – para que serviria, numa sociedade primitiva, ser rico entre pobres? – numa palavra, pela interdição não formulada mas suposta, no entanto, da desigualdade (CLASTRES, 1979, p. 193).

É possível discordar das conclusões desse autor, sobretudo, acerca do estado de consciência ou não da comunidade em seu possível posicionamento *contra o Estado*, ou mesmo sobre a possibilidade do exercício do *poder político* sem chefia, e de uma organização conscientemente orientada para a igualdade, todavia, os dados apresentados são suficientes para se depreender: a autonomia no processo produtivo e a ausência de um poder superior proporcionou as condições reais de igualdade na reprodução da existência, condição que – antes da chegada dos colonizadores – só encontrava limites nas contingências naturais.

A quebra desse processo, seja por qual motivo, impôs a esses povos, a subordinação em vários níveis: *público-privado* e *jurídico-familiar* por exemplo. A organização do trabalho nesses lugares, destarte, sinaliza muito apropriadamente o quantum de igualdade possível a cada grupo.

Diante de todo o exposto até aqui, resulta a sentença: quando cada indivíduo em particular, respeitado em suas diferenças e singularidades, e em comunhão com o grupo, a partir de determinada forma de trabalho empregada e de determinada materialidade vital do processo sociometabólico, se eleva à condição de *senhor das condições de sua produção ou existência*, isso representa a maior expressão de igualdade ou liberdade que se possa alcançar.

Uma forma ampla de liberdade alicerçada por uma igualdade sustentável, onde a totalidade dos indivíduos autodeterminados regulam sob métricas e objetivos genuinamente humanos e coletivistas, a vida social coletiva. De qual forma trabalho e materialidade se está falando, será demonstrado nas próximas seções.

2.3 A (des)igualdade de gênero nas primeiras formações sociais

A passagem do direito matrilinear ao patrilinear³⁷, representou, segundo Engels, o germe da submissão da mulher e conseqüentemente das relações desiguais entre homens e mulheres, isso ocorreu gradativamente, a salvaguarda da propriedade, foi a grande alavanca desse movimento.

O desmoronamento do direito materno foi a *grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo*. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de procriação. Essa degradada condição da mulher, manifestada sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e, ainda mais, entre os dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocada, dissimulada e, em certos lugares, até revestida de formas de maior suavidade, mas de maneira alguma suprimida (ENGELS, 2012, p. 77, grifos do autor).

As transformações no interior das gens, que originaram a subordinação da mulher, envolveram diversos elementos condicionantes: divisão sexual do trabalho; posse dos filhos; direito de herança; localidade conjugal pós casamento; função social da mulher no interior do grupo, e a posse privada dos bens que antes eram coletivos. Não necessariamente nesta ordem, mas foram ocorrências que concorreram para compor o quadro de subordinação, “em parte pelo influxo do incremento das riquezas e modificações no gênero de vida (migração dos bosques para os prados), em parte pela influência moral da civilização e dos missionários” (ENGELS, 2012, p. 77). De acordo com Clastres (1979, p. 67) entre os nativos das florestas tropicais, a partir da prática da patrilinearidade, “para uma mulher o casamento é como que um desaparecimento”.

De fato, esse processo de desenvolvimento de relações desiguais de gênero não foi imediato, tão pouco linear, como observado por Engels, segundo o qual, diferente do afirmado pela filosofia do século XVIII, ao vaticinar que “na origem da sociedade, a mulher foi escrava do homem”, ao contrário, entre “todos os selvagens e em todas as tribos que se encontram nas fases inferior, média e até (em parte) superior da barbárie, a

³⁷ “a gens dos gregos já não é, de modo algum, a gens arcaica dos iroqueses; o quadro do matrimônio por grupos começa a diluir-se notavelmente. O direito materno cedeu ao direito paterno o seu posto e, por isso, a riqueza privada que surgia abriu a primeira brecha na constituição gentilícia. Uma segunda brecha adveio, como consequência natural da primeira: ao introduzir-se o paterno, a fortuna de uma rica herdeira que se casa passa ao marido dela [...] dessa forma, não apenas se terá por lícito mas ainda por obrigatório, nesse caso, o casamento da jovem núbil no seio da sua gens, para evitar a saída de riquezas” (ENGELS, 2012, p. 127).

mulher não só é livre, como também muito considerada”. (ENGELS, 2012, p. 68), como demonstrado em uma citação do missionário Artur Wright que conviveu com os iroqueses-*senekas*:

Habitualmente as mulheres mandavam na casa; as provisões eram comuns, mas – ai do pobre marido ou amante que fosse preguiçoso ou desajeitado demais para trazer sua parte ao fundo de provisões da comunidade! Por mais filhos ou objetos pessoais que tivesse na casa, podia, a qualquer momento, ver-se obrigado a arrumar a trouxa e sair porta a fora (WRIGHT apud ENGELS, 2012, p. 68).

Corroborando essa afirmação, Aníbal Ponce escreveu o seguinte no livro *Educação e luta de classes* “na comunidade primitiva, as mulheres estavam em pé de igualdade com os homens, e o mesmo acontecia com as crianças” (1991, p.18). As diferentes funções exercidas por homens e mulheres tinham o mesmo prestígio social para a comunidade.

A execução de determinadas tarefas, que apenas um membro da comunidade não podia realizar, deu lugar a um precoce começo de divisão de trabalho de acordo com as diferenças *existentes entre os sexos*, mas sem o *menor submetimento por parte das mulheres*. Como debaixo do mesmo teto viviam muitos membros da comunidade - e, as vezes, a tribo inteira -, a direção da economia doméstica, entregue às mulheres, não era, como acontece entre nós, um assunto de natureza privada, e sim uma *verdadeira função pública, socialmente tão necessária quanta a de fornecer alimentos, a cargo dos homens*. Entre os bosquímanos atuais, por exemplo, as mulheres, além de cuidarem do acampamento, recolhem as larvas, as formigas e os gafanhotos que fazem parte da sua alimentação, e são tão conscientes da igualdade dos seus direitos em comparação com os homens que, segundo conta Paul Descamps, não dão formigas aos seus esposos sempre que estes fracassam nas suas caçadas (PONCE, 1991, p. 18, grifo do autor).

Isso leva à percepção de que mesmo com a divisão sexual do trabalho, a preponderância das mulheres era real, uma divisão sexual do trabalho sem o valor hierárquico observado em outros tipos societários, sobretudo, no capitalismo.

De todo modo, não se pode deixar de constatar, Ponce e Engels estão analisando o contexto europeu – greco-romano e germânico –, cujas características, nesse aspecto, são um tanto quanto distintas daquelas de outras realidades, tal como a egípcia, por exemplo. E mais que isso, a experiência europeia foi um processo cronologicamente posterior ao contexto *oriental*. Além disso, Engels está partindo do entendimento, a partir de Bachofen, de que, de um matriarcado universal, a humanidade evoluiu ao patriarcado, no entanto, as bases dessa ideia, como será demonstrada adiante, não encontram respaldo nos fatos e, portanto, podem ser contestadas.

Quando se observa a particularidade egípcia, se verificam singularidades ora divergentes, ora convergentes ao modelo ocidental, que geralmente serve de base de análise para estudos desta natureza. Conforme J. Yoyotte (2010, p. 95-96), quando se trata do direito, embora de caráter *individualista*, no domínio da lei, o “Egito faraônico, diferencia-se claramente da África tradicional e curiosamente antecipa as sociedades modernas da Europa”. Em diversos aspectos “tudo indica que os homens e mulheres de todas as classes eram consideradas iguais perante a lei. A família restringia-se a pai, mãe e a seus filhos jovens; as mulheres desfrutavam dos mesmos direitos em matéria de propriedade e de assistência jurídica”. Portanto, um importante exemplo de que a análise lançada sobre o passado não pode ser homogeneizante e tratar como eminentemente semelhante, realidades distintas.

A relação entre matriarcado e patriarcado, no trato das relações de gênero no contexto africano e asiático foi bastante difusa e disruptiva em comparação com os padrões europeus. A divisão sexual do trabalho em África apresentava um conjunto de modelos bastante diferenciados, e, de um modo geral, segundo J. E. Parkington (2010, p. 728) a “regularidade da correlação entre mulheres e bastões de cavar e entre homens e arcos na arte rupestre evidencia a existência de uma rigorosa divisão de trabalho”, com a presença marcante das mulheres em diversas funções, comumente atribuídas aos homens. Para D. W. Phillipson (2010, p. 766) não se sabem os detalhes sobre os fornos da chamada Idade do Ferro Antiga na África meridional, mas a fundição “parece ter sido frequentemente realizada no interior das aldeias, como se ainda não existissem os tabus que em períodos posteriores iriam determinar, fossem as operações de fundição executadas longe de qualquer contato com mulheres”, demonstrando uma organização sexual do trabalho bem ampla e pouco usual ao olhar ávido por relações onde às mulheres são destinadas apenas as funções *típicas do universo feminino: cuidado com a casa, a agricultura e os filhos*. Sob este ponto de vista restrito, talvez seja possível questionar o próprio termo *divisão sexual do trabalho*³⁸, quando aplicado àquele contexto, haja vista que ele está carregado ideologicamente e fincado na visão ocidental do que seria o papel da mulher no interior deste grupos étnicos.

O Egito é um dos “países da África onde o matriarcado foi mais manifesto e mais duradouro”, segundo Diop (2014, p. 54), nele, sob o sistema matriarcal, “no casamento,

³⁸ Não se trata aqui de questionar a categoria divisão sexual do trabalho em si, mas de levantar indagações sobre a sua utilização no contexto em epígrafe.

o homem traz o dote à mulher. Esta última, durante toda a história egípcia faraônica, usufrui de uma liberdade total que se opõe à condição de mulher sequestrada indo-europeia dos tempos clássicos, seja ela grega ou romana” (Idem, p, 57), ainda segundo este autor, não há “conhecimento de qualquer testemunho literário ou de documentos históricos – egípcios ou outros – dando conta de um mau tratamento sistemático das mulheres pelos homens” (Ibidem, p. 57).

No tocante aos montagnais-naskapi da América do Norte, a rígida divisão sexual do trabalho, foi apreendida pelos observadores europeus como uma forma de escravidão das mulheres, conforme assinalado por Leacock nessa citação de Thwaites:

As mulheres... Além da árdua função de gerar e criar filhos, transportam a caça do lugar onde esta foi abatida; a elas, cabem os trabalhos mais servis; elas fabricam e reparam os utensílios da casa; preparam comida; escarpelam os animais e preparam o couro e a lã; costuram peças de roupa; pescam e recolhem mariscos para cozinhar; com frequência, chegam até mesmo caçar; das cascas das árvores, fabricam canoas, ou seja, batéis de extraordinária rapidez; armam as tendas onde e quando o grupo parar para passar a noite. Em suma, os homens preocupam-se com nada mais além da caça mais laboriosa e da atividade da guerra... Suas esposas são consideradas e tratadas como escravas (THWAITES apud LEACOCK, 2019, p. 83).

O desconhecimento dos observadores acerca da dinâmica do povo sobre o qual escreviam, levou ao tipo de dedução presente nos registros etno-históricos, eles não conseguiam enxergar que, na verdade, naquele tipo de organização “uma pessoa jamais se intrometia no trabalho de outra” (Idem, p. 84) e as mulheres tinham autonomia para gerir a casa e as provisões como melhor lhes apetecessem, sem a interferência dos homens, conforme os relatos de Le Jeune, citado por Leacock. Desse modo, o modelo europeu de família e de divisão sexual do trabalho não se encaixava perfeitamente nas experiências observadas em outras particularidades territoriais, não deveria, portanto, ter servido de parâmetro universal neste assunto.

A ação autônoma da mulher não ficava circunscrita aos chamados assuntos do lar. Os relatos dos jesuítas são uma evidência da participação feminina nas tomadas de decisões, a saber: “a escolha de planos, de atividades, de internadas em praticamente todos os casos encontra-se nas mãos da dona de casa” (Ibidem, p. 86). Apesar de todas as contradições³⁹ e condicionantes do olhar do missionário Le Jeune, parametrizado pela

³⁹ “Eu não ousaria afirmar ter visto um único ato de virtude moral por parte de um selvagem. Eles nada levam em conta a não ser seu próprio prazer e satisfação” (LE JEUNE, apud LEACOCK, 2019, p. 87).

perspectiva ocidental, conforme Leacock, o igualitarismo dos povos indígenas, ainda foi reconhecido por esse observador, como tendo um lado positivo.

As contradições que condicionavam os registros etno-históricos parecem ter sido bastante comuns. Sobre a África por exemplo, o *Manual dos Povos Africanos* de Murdock, é emblemático com suas afirmações de que todos os chefes “seriam homens”, sem fazer qualquer menção a Nyamoana⁴⁰, uma jovem chefe dos balondas, relatada por David Livingstone, conforme Leacock.

Em qualquer lugar da África em que se vasculhe sua superfície, encontram-se dados etno-históricos atestando que a autoridade já foi compartilhada por mulheres, que a perderam mais tarde. Entretanto, se deixarmos a questão nesse ponto e sustentarmos o ‘matriarcado’ como um ‘estágio’ da evolução social, estaremos apenas exibindo a outra face do argumento em favor da dominação masculina. Uma agradável mudança, para variar, mas esta não é a verdadeira história. O que esses dados revelam é a natureza disseminada do processo de tomada de decisões em sociedades anteriores à existência das classes – a chave para se entender como tais sociedades funcionavam como ‘coletivos’. (LEACOCK, 2019, p. 55-56, grifos da autora).

Mesmo a autoridade masculina, baseada na patrilocalidade, “não tinha a rigidez de uma estrutura formal” (Idem, p. 56), havendo bastante flexibilidade no interior dessas relações. Remonta a Bachofen – corroborado *em certa medida* por Morgan e Engels –, a ideia de uma existência universal do matriarcado que fora superada de forma natural pelo patriarcado enquanto uma incontestável “passagem de um estágio inferior para um estágio superior, de uma verdadeira ascensão espiritual da humanidade abrangida no seu todo” segundo C. A. Diop (2014, p. 16). De certo modo, Engels reproduziu essa ideia, mas, em seu livro sobre a origem da família foi honesto ao informar: “quando se concretiza esta revolução nos povos civilizados, não sabemos⁴¹” (ENGELS apud DIOP, 2014, p. 41), a comprovação dessa transformação ele atribui às pesquisas realizadas por Bachofen, mas sem tê-las verificados, preferiu não cancelar.

Diop (2014, p. 40) observa em sua crítica, que Morgan – no qual Engels baseia suas afirmações –, “não conseguiu estabelecer a relação lógica, de filiação, que permita passar de um para o outro, que permita afirmar a universalidade do processo que conduz

⁴⁰ “O registro de Livingstone acerca de uma jovem chefe em seus vinte anos e da autoconfiança que ela demonstrou em relação tanto a ele, Livingstone, quanto ao chefe do distrito, seu tio materno é [...] revelador” (LEACOCK, 2019, p. 54).

⁴¹ “Não sabemos a respeito de como e quando se produziu essa revolução entre os povos cultos, pois isso remonta aos tempos pré-históricos. Mas os dados reunidos, sobretudo por Bachofen, acerca dos numerosos vestígios do direito materno, demonstram plenamente que tal revolução ocorreu” (ENGELS, 2012, p. 76-77).

do matriarcado ao patriarcado”, portanto, como dito por Leacock, sustentar a tese do matriarcado como um estágio da evolução social, apenas contribui para reforçar o argumento da dominação masculina. Diop (Idem, p. 64), afirma que, o “matriarcado africano existe à escala do continente” e, defendendo a relação de causa e efeito entre sedentarismo/matriarcado e nomadismo/patriarcado, em suas considerações finais, ele refuta a tese de uma sucessão universal de estádios: do matriarcado ao patriarcado na chamada pré-história da humanidade. O caso da Grécia, serve como exemplo de exceção que confirma a regra, pois, após tantas camadas⁴² de ocupação do território por estrangeiros, esse território, por suas particularidades, pode ser visto como um caso a ser pinçado dos demais elementos do conjunto de países estudados por esse autor, a saber:

Aqueles que consideram que o patriarcado era a base da organização social fenícia poderiam levantar objeções; é possível lembrar que importa distinguir essencialmente a Fenícia da época cananea, da época da Palestina israelita. Os emigrantes fenícios de Tyr, que tinham fundado Cartago, estavam sob o domínio, não de um rei, mas da rainha Dido. Os cananeus, que eram sedentários que praticavam a agricultura e o comércio, resultavam do regime meridional matriarcal e tinham grandes afinidades culturais com os Egípcios. Tudo aquilo que precede demonstra que, só na medida em que nos abstraímos da sobreposição da cultura meridional e da cultura nórdica em torno do Mediterrâneo e na Grécia, em particular, é que se pode falar de uma passagem universal do matriarcado para o patriarcado, da onnipresença de todas as formas de organização social e de crenças humanas (DIOP, 2014, p. 75).

Sobre Roma, ainda segundo Diop (2014, p. 78) a situação não é tão diferente, tanto em relação a influência do Egito sobre os Etruscos, quanto na discussão sobre os regimes de parentesco, filiação e direito de linhagem, “tal como na Grécia, a descontinuidade é evidente entre antigos e novos habitantes e não saberíamos considerar, de modo válido, o patriarcado dos segundos enquanto consequência lógica do matriarcado dos primeiros” portanto, poderia tratar-se “de dois sistemas irredutíveis que se sobrepueram uma vez mais”, um exemplo revelador do “fundamento patriarcal da sociedade latina” seria o Discurso de Tito Lívio “para a manutenção da lei Opia, contra a luxúria das mulheres”, a saber: “os nossos antepassados não permitiram às mulheres tratar de nenhum assunto, até mesmo doméstico, sem uma autorização especial; estes nunca deixaram de as manter na dependência dos seus pais, dos seus irmãos, dos seus maridos [...]” (Idem). O autor ainda acrescenta importantes considerações a esse respeito:

Este texto dispensa comentários: é difícil pensar que o povo que se pronuncia desta forma sobre a condição da mulher, através da boca de uma das suas mais

⁴² A primeira camada com os Léleges misturados aos fenícios, a segunda camada com os Aqueus – nórdicos – e a terceira com os Dóricos, também nórdicos. (DIOP, 2014, p. 73).

importantes individualidades políticas, tenha conhecido um matriarcado esquecido [...] Na época em que Catão pronunciava estas palavras no Fórum romano, no berço meridional, em África, as mulheres participavam na vida pública com direito de voto, podiam ser rainhas e usufruíam de toda a sua personalidade jurídica, semelhante à do homem. É impossível encontrar o equivalente deste texto em toda a literatura egípcia desde a sua origem e em toda a literatura africana negra, seja escrita ou oral (DIOP, 2014, 78).

Houve, portanto, uma coexistência dos dois regimes. Isto revela as contradições do discurso que utiliza a realidade ocidental, notadamente, europeia como expressão universal de toda a dinâmica social deste período, sobre o tema em análise, pois, ele já nasce assentado em sérios equívocos. Já entre os povos germânicos, há muitas controvérsias, mas de acordo com Tácito (apud DIOP, 2014, p. 79), o direito de herança ao contrário do imaginado – já que o sobrinho era levado em grande conta –, era passado de pai para filho, e quanto a origem dos costumes e da população, sua origem autóctone, e isolamento, não lhes livraram de alguma influência, a exemplo do contato com os fenícios e o culto a Ísis que não era uma expressão religiosa originária daquela população e, provavelmente tenha chegado de ultramar.

Por sua vasta composição em todo o globo – pelo menos a parte conhecida do globo à época –, os regimes matriarcal e patriarcal podem ser verificados no quadro a seguir:

LUGAR SOCIAL DA MULHER NO MATRIARCADO E PATRIARCADO

REGIÃO	ESPAÇO	MATRIARCADO Sedentarismo Sepultamentos	PATRIARCADO Nomadismo Cremação	SOBREPOSIÇÃO OU ZONA DE CONFLUÊNCIA
ÁFRICA	BERÇO MERIDIONAL			
	Na época entre a guerra de Tróia em Homero, os países Meridionais já podiam ser governados por mulheres			
A “mulher usufrui de uma liberdade igual à do homem, de uma personalidade jurídica e pode ocupar todas as funções	Etiópia Região onde hoje é o Sudão, além da Núbia e País de Senar. 1º país do mundo a ser governado por uma mulher.	Lugar da rainha de Sabá e da rainha Candace. De tradição matriarcal.		

<p>(Candace, rainha da Etiópia é general superior do exército) Já é emancipada e nenhum acto da vida pública lhe é desconhecido ”.</p>	<p>Egito Lugar onde o matriarcado foi mais manifesto e duradouro</p>	<p>O faraó casa com a irmã – consequência do direito matrilinear – e o herdeiro é o sobrinho. O homem traz o dote à mulher que usufrui de total liberdade. Lugar das faraós mulheres. Monogamia.</p>	
			<p>Líbia Invadida por Nórdicos por volta de 1500, durante o nomadismo nórdico nunca praticaram o matriarcado.</p>
	<p>África Negra</p>	<p>O Império de Gana seria a transição entre a antiguidade e os tempos modernos, a cidade Koukia sobre o Niger existia desde o tempo do Faraó. A sucessão ao trono é matrilinear também em Mali, Sudão, Costa da Guiné, Banto, África Equatorial e Central. Isto só vai mudar com a invasão Árabe e com a Islamização (fator externo).</p>	
<p>EUROPA</p>	<p>BERÇO NÓRDICO</p>		

	Compreende as estepes eurasiáticas, chamadas civilização dos túmulos.			
<p>“nenhuma aventura cortesã, nenhum representante, nenhum acidente poderia levar a mulher a reinar. Esta era sobretudo assimilável a uma escrava, na medida em que, não possuindo personalidade jurídica, não podendo participar em qualquer deliberação pública, o marido possuía o direito de vida e de morte, de venda sobre ela e sobre os seus filhos que podia expor. No entanto, as ‘prostitutas’ são as únicas que usufruem da estima e da consideração da elite intelectual, sem, contudo, pode tornar-se ‘rainhas cortesãs’ como na Ásia”.</p>	<p>Creta ou Tróia histórica</p>			<p>Teve influência egípcia e fenícia. Era matriarcal até a invasão Indo-Europeus. O Egito enviou 10 mil homens para ajudar da guerra. Talvez o primeiro matriarcado das populações aborígenes do Ático se deve, em parte, a Creta.</p>
	<p>Grécia Começa a existir historicamente depois da destruição da civilização cretense.</p>			<p>Recebeu influência de Creta, Egito e Fenícia. O oráculo de Dodona, visto como o mais antigo d Grécia, tem sua origem em Tebas, no Egito. A primeira população da Grécia, formada pelos Léleges, misturada com fenícios, líbios e talvez egípcios, embebida na cultura meridional parece foi matriarcal. A segunda população, composta pelos Aqueus, era patriarcal. Obs. Só na Grécia é</p>

				possível falar m uma passagem universal do matriarcado ao patriarcado.
	Roma			Patriarcal. Há incertezas sobre a existência de um matriarcado em Roma, tendo existido, os dois regimes, estes se sobrepuseram.
	Germânia Não viveram livre de influência, os fósseis linguísticos mostram isso.		Organização social patriarcal. Os filhos herdam dos pais. O marido traz o dote. Apego a guerra e às funções masculinas.	
	Cítia		Patriarcal A religião exigia que a mulheres se prostituíssem nos templos. As cortesãs sagradas, cuja promiscuidade não tem equivalente em África.	
ÁSIA	ZONA DE CONFLUÊNCIA Região – limitada pelo Indo – mais disputada pelos dois berços, o que resultou numa mestiçagem de influências			
“por tradição, não é nada. Toda a sua fortuna se encontra na aventura e na vida cortesã – pelo menos no que	Arábia Todos os elementos necessários para o surgimento do Islão, já estavam dados 1000			As misturas melânicas eram muito comuns. Local do reinado da rainha de Sabá, que dominou simultaneamente e a Etiópia e a

<p>concerne o berço ao qual limitamos a nossa análise. Aqui, a noção de concubina e de harém reveste todo o seu sentido”.</p>	<p>anos antes do nascimento de Maomet. O Islão foi a depuração do sabeísmo já existente.</p>			<p>Arábia meridional. Na primeira sociedade a mulher usufruía de todas as vantagens correspondentes ao regime matriarcal. O triunfo do elemento nórdico nômade impõe o sistema patriarcal, com resquícios do matriarcado, a exemplo do dote atribuído a mulher.</p>
	<p>Ásia Ocidental, Fenícia (Canaã e Israel). Após mais de um milênio de existência dos cananeus que viraram fenícia, chegaram os israelitas.</p>			<p>Havia uma relação de irmandade entre fenícios e egípcios. O semitismo é síntese dos elementos nórdicos e meridionais. Regimes matriarcal e patriarcal em sobreposição.</p>
	<p>Indo e Mesopotâmia. A escrita cuneiforme da época de Ourouk, possuía 2000 signos em comparação com os 400 caracteres Indo.</p>			<p>Até a chegada dos arianos, havia uma população de pele negra, o culto fálico e a organização social matriarcal. Se misturaram pelo casamento, nesse período não havia problemas com a mestiçagem.</p>

	Possuíam sistema de esgoto que lembrava as divisões do arado.			Sobreposição dos regimes matriarcado e patriarcado.
	Mesopotâmia Formada por três regiões – Elâm, Susiane e Suméria – até por volta de 3000.			Três camadas de população ou três categorias de seres humanos, segundo o Código Hamurabi. Os arianos negróides que deram origem aos susanos. A situação social da mulher- que possuía personalidade jurídica melhor que a da grega ou romana – regrediu com a chegada dos semitas.
	Bizâncio			Região das soberanas asiáticas a exemplo da Imperatriz Teodora e da rainha Irene. Sem prática matriarcal.

Fonte: quadro produzido pela pesquisadora a partir do livro de Diop (2014).

Esse quadro ajuda a demonstrar como Cheikh Anta Diop enxergava a estreita relação, por ele defendida, entre a organização econômica – forma/trabalho e divisão sexual do trabalho –, e a organização político social nas formações comunais, de um lado o sedentarismo e a agricultura associados ao matriarcado e de outro o nomadismo e a caça associados ao patriarcado, revelando que tanto o matriarcado, quanto o patriarcado possuíam existência real articulada ao modo como os nativos produziam sua vida

material. O quadro também ajuda a demonstrar a presença marcante do matriarcado no berço meridional e junto com isto, as formas de organização mais igualitárias, onde as mulheres participavam mais ativamente das funções mais variadas para além do típico: coisas e funções de mulher.

A forma de organização do trabalho, determinava o nomadismo ou o sedentarismo e estes, por sua vez, estabeleciam os ritos e as sacralidades, a cultura e a vida social mediadas pelo trabalho. Quanto mais comunal a relação com a terra e a forma trabalho de produção da existência, mais igualitária a vida.

Diop defende a tese de que estes regimes foram coexistentes e isso corrobora a afirmação de Leacock de que não houve uma passagem universal de um estágio a outro como expressão de algo inferior sendo substituído integralmente por algo superior.

A ideia de uma evolução natural de um regime ao outro, enquanto embriões prontos para se desenvolver esbarra na coexistência de ambos os regimes, bem como, a defesa da apropriação privada dos meios de produção por parte dos homens como fenômeno que teria levado ao desenvolvimento do patriarcado por dentro do matriarcado, essa é uma teoria bastante frágil por não ter havido um tipo específico universal, ou pelo menos, segundo Diop, não há registros disto.

Há limites e fragilidades na obra desse autor que apontam para o devido cuidado em sua leitura: a) algumas de suas fontes podem ser contestadas quanto a sua validade ou viabilidade histórica ou mesmo amplitude, a exemplo dos fósseis linguísticos, usados como fonte primária; b) a ausência de dados sobre regiões importantes que não foram descritas, ou foram consideradas muito superficialmente; c) o apego excessivo ao Egito, enquanto parâmetro da análise, que talvez se explique no fato de ele ser um egiptólogo; d) algumas das comparações e juízos de valor presentes no texto poderiam ser contestadas quanto ao rigor científico, entre outras possibilidades de contraditas. Contudo, a despeito de tudo isso, ele apresenta questionamentos bastante relevantes, acerca da necessidade de se lançar uma nova percepção sobre essa temática. Abstraindo-se as limitações e fragilidades do texto, há que se salientar a importância de pensar a África, e dentro dela, o Egito, bem como, os regimes matriarcal e patriarcal sob novas perspectivas. E decorrente disto, há a necessidade de se discutir a igualdade – ao menos neste aspecto – sob novas bases.

De todo modo, a partir da contribuição de Diop, é muito importante deixar registradas algumas indagações: a) a maior parte das experiências fundadas no matriarcado parecem sinalizar uma experiência de caráter mais igualitário entre os gêneros, em comparação com o patriarcado?; b) as condições naturais do espaço - clima, fertilidade da terra entre outras - indicam grande influência sobre o desenvolvimento de um ou de outro regime?; c) o elemento externo, decorrente de invasões, desencadeou mudanças significativas na organização social e política das formações sociais? Inclusive, essa influência externa das invasões ou ação missionária, bem como, as condições objetivas, já foram bem desenvolvidas por Engels.

Diop ainda consegue articular diretamente a cultura à economia quando identifica nos rituais do culto dos mortos o tipo de organização econômica dos grupos analisados: quando nômades realizavam a cremação dos corpos, em oposição, quando sedentários e, na condição de sedentários, sepultavam seus parentes. Nessa perspectiva, como dito por Marx em *Contribuição à crítica da economia política* (2008), no item do método da economia política, é a vida material, com suas múltiplas determinações - forma de organização do trabalho, condições geográficas, influências externas, entre outras - que joga peso nas expressões culturais. Essa materialidade, contudo, nem sempre foi captada pelos observadores etno-históricos. A sobreposição de regimes, conforme descrito no quadro acima, segundo Diop, fruto da influência externa, é outro elemento que precisa ser mais bem estudado.

No caso da América, entre os Montagnais-Naskapi⁴³, o elemento externo que influenciou a mudança na organização interna da comunidade foi o cultivo de peles para comercializar com os estrangeiros, mais estritamente, a própria ação de comercializar. De acordo com Leacock (2019, p. 76) a vida igualitária, exercida sem "qualquer estrutura de status formal ou indicações de classe", bem como, a "disponibilidade para o consenso" (Idem, p.57) nas tomadas de decisões do grupo organizado em conselhos de homens e de mulheres – pois "as mulheres estavam acostumadas a realizar seus próprios conselhos para resolver assuntos de seus interesses" (Ibidem, p.90) –, foi sendo alterada na medida em que eles foram deixando de ser caçadores e passaram a ser armadilheiros, a comercializar e depender da valoração de seu produto pelos europeus. Gerando a dependência destes.

⁴³ Povo canadense, pesquisado por Leacock em meados do século XX.

O estoque de peles para um futuro retorno a ser adquirido quando chegavam os navios comerciais entrava em contradição com o princípio da partilha total baseado na caça, na pesca e na coleta para fins de subsistência [...] Ao mesmo tempo que o comércio de peles corrompia os alicerces dos valores e da vida ética interpessoal dos montagnais-naskapi, o terrível flagelo das doenças epidêmicas, a escalada (ou a introdução) da guerra e o ilusório alívio da ansiedade oferecido pelo álcool também minava a autoconfiança dos próprios montagnais-naskapi (LEACOCK, 2019, p. 96).

O ritmo dessas mudanças foi lento, porém, irreversível. Iniciou com a secundarização do papel das mulheres, cuja função não figurava mais entre as centrais para garantir a sobrevivência do grupo, junto com isso, a ação missionária representou a pá de cal sobre a dominação feminina. Com o arranjo familiar baseado na patrilocalidade começando a se firmar, e a pressão dos missionários para que elessem um chefe *para governá-los*, enfim, diante de tanta pressão, a organização feminina em conselhos foi perdendo o sentido⁴⁴. Na base dessas mudanças as alterações na organização do trabalho – montagem de armadilhas e estocagem de peles – e o conjunto de determinações que as sucederam foram estabelecendo relações sociais de novo tipo.

O *status* e a posição social da mulher no grupo foi se tornando secundário, nesse processo, as relações matriarcais gradualmente se esvaneceram, mas, enquanto a “dependência no processo de troca de peles por comida” ainda estava no início, a “coesão do bando ainda era forte” e baseada na partilha e “troca recíproca de bens e serviços entre homens e mulheres” (LEACOCK, 2019, p. 98-99). Quando essa dependência se intensificou, foram adquiridos *novos padrões de conduta*, o “estoque de peles para um futuro retorno a ser adquirido quando chegavam os navios comerciais entrava em contradição com o princípio da partilha total baseado na caça, na pesca e na coleta para fins de subsistência” (Idem, p.96). O interessante é que, segundo relatos de Leacock, entre os Montagnais-Naskapi, esse processo de mudança provocado pela influência externa, foi bem gradual e lento, tal como ocorreu no passado em outras regiões do globo, portanto, apresentando grandes similitudes no macro quadro social.

O ritmo de mudança na maior parte da Península do Labrador era lento, uma vez que os índios, vivendo longe dos primeiros centros de comércio, tornaram-

⁴⁴ Segundo (LEACOCK, 2019, p. 84-85), o programa dos missionários estava assentado sob alguns pilares e para que desse certo foi preciso afastar as crianças das aldeias. “A razão pela qual eu não gostaria de receber as crianças de uma localidade naquela mesma localidade (5: 197), mas, antes, em outro lugar, é o ato de que os bárbaros não suportam que seus filhos sejam castigados”, segundo Le Jeune, era preciso ensinar tanto meninas quanto meninos, pois, dado o grau de autonomia das mulheres, estas poderiam corromper os homens. Seu programa previa “a imposição da estrutura familiar europeia, com autoridade masculina, fidelidade feminina e eliminação do direito ao divórcio”.

se gradualmente atraídos para a economia de armadilhagem. No verão de 1950, [...] as condições das florestas setentrionais ainda permitiam que a ética tradicional dos montagnais-naskapi, cooperativa, tolerante e não punitiva, permanecesse forte (LEACOCK, 2019, p. 97).

Esse quadro se modificou por completo, com a metodologia adotada pelos missionários e a introdução de uma nova ética e padrão moral. O processo de aculturação não ficou circunscrito à América do Norte, no território que veio a se tornar o Brasil, além da catequização ocorrida *in loco*, havia a exportação dos indígenas para as metrópoles, “depois do pau-brasil (o índio passou a ser) a principal mercadoria de exportação” (RIBEIRO, 2006, p. 38), no além-mar, a sobrevivência dependia do aprendizado dos costumes e valores dos colonizadores. No caso canadense, o que havia por trás da mudança paradigmática não era “tanto a troca de um sistema formal por outro, mas, sobretudo, a substituição de unidades informais instáveis por unidades formais estáveis em relação tanto a pessoas como ao território”, uma estabilidade estimulada pelo comércio de peles, pelos representantes do governo e pelos missionários.

Por outro lado, o padrão étnico e moral do matriarcado e das relações organizadas em torno da matrilocidade, não podem ser confundidos com o chamado amazonismo, um tipo particular de relação no interior do gênero humano. O amazonismo⁴⁵ também não é uma variante do matriarcado.

O matriarcado não representa o triunfo absoluto e cínico da mulher sobre o homem; consiste num dualismo harmonioso, uma associação aceita pelos dois sexos, para melhor construir uma sociedade sedentária na qual cada um prospera plenamente entregando-se à atividade que está em maior conformidade com a sua natureza fisiológica. Um regime matriarcal, longe de ser imposto ao homem por circunstâncias independentes de sua vontade, é aceite e defendido por ele. O amazonismo, longe de ser uma variante de matriarcado, surge enquanto a consequência lógica dos exercícios de um regime patriarcal desenfreada (DIOP, 2014, p. 108).

A ideia de autodeterminação das Amazonas, se dava em oposição aos homens, e não numa relação aceita pelos dois sexos, a exemplo do matriarcado. Os historiadores poderão questionar alguns elementos da metodologia adotada por Diop, mas, os documentos apresentados por este autor indicam que há um campo vasto a ser investigado acerca desse tema, muito embora ele não seja o foco desta tese, contribui para lançar

⁴⁵ “É errado supor que existem Amazonas um pouco por toda a parte do mundo. Foi por assimilação abusiva que se alargou esta designação a *mulheres da América do Sul*, sob o pretexto que estas combatiam tão bem quanto os homens, quando na verdade, não apresentam nenhuma das outras características do amazonismo, particularmente o desprezo pelos homens, etc.” (DIOP, 2014, p. 109).

questionamentos a alguns dos dogmas estabelecidos na literatura e que acabam por corroborar reflexões que partem de uma base corrompida.

Por ora, importa salientar que as mulheres não cederam espaço passivamente para a dominação masculina, não houve a evolução unidimensional de um estágio inferior a outro superior, isso foi ocorrendo de modo gradativo e duradouro. O advento das classes sociais resultou na secundarização da função social da mulher, jogando peso decisivo sobre as relações de gênero. Muito embora, Diop defenda a concepção de uma existência cronológica comum⁴⁶ do matriarcado e do patriarcado – que inclusive, em alguns locais se sobrepuseram⁴⁷ – ele também reconhece “a pressão das condições económicas” sobre essas relações (Idem, p. 30).

Mais que isso, o advento das classes sociais⁴⁸ – nos diversos momentos em que isto ocorreu – jogou peso fundamental nas formações comunais, no processo de transição do igualitarismo para as relações desiguais tanto de gênero quanto em outros âmbitos, não como um procedimento natural de superação de um estágio a outro, mas como síntese das mudanças ocorridas na forma trabalho e na decorrente adequação das relações no interior do funcionamento da sociedade.

As linhas de aproximação que Diop estabelece entre os regimes e as respectivas formas de organização social do trabalho, a saber: de um lado, sedentarismo/matriarcado/sepultamentos como expressão do culto aos antepassados e de outro lado nomadismo/patriarcado/cremação, dão uma mostra do papel fundamental que a forma trabalho lançou sobre a dinâmica sociocultural dos povos originários.

Desta forma caracterizando organizações sociais diferentes por sua condição de materialidade, a saber: manter-se em um local fixo, criar laços com a terra, estabelecer uma ligação entre o plantio e a ação feminina de gestar, levou a eleger um espaço para o

⁴⁶ Segundo Diop, a tese de Bachofen é passível de uma crítica fundamental, pois ela não demonstra que a passagem do matriarcado ao patriarcado tenha se efetivado em um determinado povo. E por outro lado, o “parentesco matrilinear é inexistente entre os Indo-Europeus” (DIOP, 2014, p. 30).

⁴⁷ Um exemplo disto é a influência islâmica sobre a África Ocidental, a partir da qual, a “religião tradicional desvaneceu gradualmente sob a influência islâmica, bem como os costumes e as tradições. Foi deste modo que o regime patrilinear se subsistiu, parcial e progressivamente, ao regime matrilinear desde o século X. Assim compreende-se as causas externas que originaram esta mudança” (DIOP, 2014, p. 64). Essa influência islâmica também inicia o processo de destribalização e dispersão dos clãs.

⁴⁸ Embora não esteja errado, não é completamente correta a afirmação de que as classes sociais surgem na passagem da sociedade primitiva para a sociedade antiga de tipo escravista, tendo por parâmetro exclusivo o marco grego, romano e germânico. O coletivismo foi rompido por diversas vezes em tempos e espaços distintos na história, por exemplo, muito antes da experiência greco-romana, o coletivismo já havia sido interrompido na experiência egípcia. E em comparação, a forma de organização coletivista foi interrompida nas Américas em um tempo bastante remoto.

culto dos antepassados. Na outra ponta, depender das variações do clima, da caça e do solo, precisar se deslocar constantemente, obrigou a adoção de estratégias de culto, nas quais os ancestrais poderiam estar sempre juntos - por meio das cinzas - sem se tornarem um peso extra a carregar durante os deslocamentos do grupo. As mulheres, em cada uma dessas configurações teve um papel social diferente, de um lado era a personificação das forças divinas que geram a vida, sendo valorizadas por esta função, de outro lado, tiveram função auxiliar, pois a segurança nas viagens era a ação determinante, e por terem função secundária eram tratadas como tal.

De um modo geral, a análise apresentada por Diop, carece de detalhes, como já referido acima, contudo, ela não deixa de instigar a investigação de novos aspectos da organização das formações sociais igualitárias.

No tocante aos direcionamentos postos nesta tese, a análise da relação entre a forma trabalho, as condições objetivas e a lógica do funcionamento da sociedade igualitária, ajuda, inclusive a entender, as singularidades dessas formações, como por exemplo, a presença da mulher como elemento de troca nos povos da floresta tropical. As trocas das mulheres por presentes cedidos pela chefia, não podem ser vistas simplesmente como subordinação da mulher ao grupo, notadamente à parcela masculina do grupo, pois, elas se baseavam em uma relação de reciprocidade, que diz respeito a própria essência da sociedade indígena, praticante da poliginia. A poliginia⁴⁹ era uma prática comum entre as tribos, e na maioria dos casos, servia como elemento regulador da ação do chefe. Uma forma de dar ao chefe um status limitado e repleto de constrangimentos para regular possíveis excessos em sua governança.

A poliginia pode interpretar-se da mesma maneira: para lá do seu aspecto formal de dom puro e simples destinado a colocar o poder como ruptura da troca, desenha-se uma função positiva, análoga à dos bens e da linguagem. O chefe, proprietário de valores essenciais do grupo, é por isso mesmo responsável diante dele, e por intermédio das mulheres, de algum modo o prisioneiro do grupo (CLASTRES, 1979, p. 44).

Mais do que o privilégio dos homens – porque na maioria absoluta das tribos era uma prática restrita a poucos – a poliginia, estava “estritamente articulada com a

⁴⁹ A poliginia significa o casamento plural, do homem com várias mulheres, já o casamento da mulher com vários homens é chamado de poliandria. No caso em tela, apenas o grupo entrega suas mulheres como uma dádiva para o chefe, sem reciprocidade, em ciclos de gerações para evitar que este receba de volta suas filhas.

instituição política do poder” (Idem, p. 33), enquanto ação moderadora deste. Havia três níveis fundamentais de troca: os bens, as mulheres e as palavras, que juntos definiam a organização da sociedade e as relações de poder dela inerentes. “Aparentemente, o poder é fiel à lei de troca que funda e rege a sociedade; tudo se passa, parece, como se o chefe recebesse uma parte das mulheres do grupo, em troca de bens económicos e de sinais linguísticos” (Ibidem, p. 36), nestes casos as mulheres eram *valores por excelência*. Mas, valor nesse tipo específico de troca, não tem a mesma conotação desta categoria no interior do capitalismo.

Mesmo na condição de valor de troca, as mulheres indígenas, possuem uma autonomia e equivalência em muitas ações. Esse tipo de organização não pode ser analisado sob o prisma da dominação masculina, como descrito por alguns observadores, pois, havia diversas formas de equilíbrio naquelas relações que um rápido olhar sobre as trocas não seria capaz de explicitar.

Entre os povos das florestas tropicais, de acordo com Clastres, a chefia era exercida pelos homens, mas, esse *status* de chefe⁵⁰ tinha como determinantes, as funções de caçador e guerreiro. Segundo Leacock (2019, p. 242), os nativos norte-americanos costumavam separar as questões civis das militares, nesta divisão cabia aos homens as preocupações com a defesa do território no conselho de guerreiros, enquanto as mulheres cuidavam “das decisões sociais e económicas”.

Uma interessante forma de apreender o universo de domínio do masculino e do feminino, é a observação do que Clastres chamou de relação complementariedade entre o arco e a cesta⁵¹, nas aldeias Guayaki. Nelas, há “um espaço masculino e um espaço feminino, respectivamente definidos pela floresta onde os homens caçam e pelo acampamento onde reinam as mulheres” (CLASTRES, 1979, p. 102), que variava conforme a tribo. Diferentemente dos costumes nas outras formações comunais da América do Sul, entre os Guayaki, os homens são coletores, pois, fazem um tipo de coleta

⁵⁰ Não dá para adotar os critérios ocidentais para analisar essa função, já que a interpretação dada pelos indígenas era completamente diferente, eles sublinhavam “o atributo mais notável do chefe índio consiste na sua carência quase completa de autoridade”, afirmaram com base na particularidade de grupos indígenas “localizados no noroeste da América do Sul” como se representasse a totalidade das tribos. Quando boa parte delas, não possuíam “sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar o chefe”. (CLASTRES, 1979, p. 26-27).

⁵¹ “Podemos portanto medir o valor e o alcance da oposição sócio-económica entre homens e mulheres, pelo modo como ela estrutura o tempo e o espaço dos Guayaki [...] o desequilíbrio das relações económicas entre os caçadores e as suas mulheres exprime-se, no pensamento dos Índios, como a oposição entre o arco e a cesta” (CLASTRES, 1979, p. 103).

masculina que exige força e destreza, ainda assim, as mulheres participavam ativamente da vida material, fabricando cerâmica, cordas, arcos entre outras atividades.

Desde cedo, meninos e meninas recebem um arco e uma cesta próprios aos seus tamanhos, para treinarem suas futuras funções, num contexto ritualístico, onde cada membro do grupo aprende, pela rigidez da prática, seu lugar social e as variabilidades intrinsecamente decorrentes. Depois da primeira menstruação as meninas com 12 anos estão prontas para casar-se com os meninos de 15 anos. Ambos devem então, confeccionar seus próprios arco e cesta, e depois integrarem-se ao decoro das atividades para as quais foram preparados.

E cada um dos dois, o rapaz e a rapariga, ao mesmo tempo senhores e prisioneiros, um da sua cesta, o outro do seu arco, acede assim à idade adulta. Finalmente, quando um caçador morre, o seu arco e as suas flechas são ritualmente queimadas, como o é também a última cesta de uma mulher: porque, sendo os próprios sinais das pessoas, não poderiam sobreviver-lhes (CLASTRES, 1979, p. 104).

A sociedade Guayaki funcionava sob um sistema de proibições sexualmente recíprocas: “os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros [...] só escapam a esta neutralidade o arco e a cesta” (Idem, p. 105). Essa rigidez dos papéis de gênero⁵², nas atividades materiais de produção da existência Guayaki, não anulava a complementariedade que existia entre tais papéis, equilibrado pelo tabu alimentar – os homens não comiam a própria caça, *a relação com a alimentação animal e com as mulheres passa pelos outros homens* – e pelo déficit de mulheres – entre eles nasciam mais homens que mulheres –, havendo, portanto, mais homens que mulheres nas aldeias Guayaki, elas podiam ter mais de um marido, subvertendo a cultura da troca de bens e de mulheres.

Vivendo em um mesmo tempo e lugar, os povos nativos das florestas tropicais apresentavam um vasto leque de variáveis socioculturais e políticas: sociedades com ou sem Estado, com ou sem troca de mulheres, praticantes da poliginia ou poliandria, com uma cosmovisão disruptiva da lógica individualista e uma epistemologia expressa na oralidade e na pintura dos corpos, entre tantas outras variantes, mas, os observadores etno-

⁵² “Havia então três formas de ser do sexo masculino: caçador; pané por renúncia parcial – quando uma mulher tocava o arco de um homem – chamado de Chachubutawachugi e, pané total, pela incapacidade de ser caçador e conseqüentemente assumindo a homossexualidade, o Krembêgi” (CLASTRES, 1979, p. 108).

históricos, na maior parte do tempo só enxergaram um amontoado de selvagens sem moral ou ética que deveriam ser moldados segundo os determinantes socioeconômicos europeus.

A leitura de que os povos indígenas seriam selvagens, também foi aplicada sobre os povos africanos. O filósofo Aristóteles em um de seus trabalhos menores estabeleceu – sob a lógica da análise ocidental – “uma correlação entre a natureza física e a natureza moral dos seres vivos”, a partir da qual aqueles “que são muito negros são covardes, como, por exemplo, os egípcios e os etíopes. Mas os excessivamente brancos também são covardes, como podemos ver pelo exemplo das mulheres; a coloração da coragem está entre o negro e o branco” (ARISTÓTELES apud DIOP, 2010, p. 14). Essa mistura simbiótica entre os espaços do natural e do social para justificar teorias racistas, não era algo dado no tempo de Aristóteles, mas, a visão desse filósofo já antecipava um fenômeno social que representava o germe de uma percepção discriminatória da África e sobretudo, das mulheres, presente no olhar europeu.

Em vias de conclusão, o olhar que enxergava na alteridade o *selvagem*, não foi exclusivo do europeu. Na Líbia, segundo Diop, qualquer que tenha sido sua população durante a pré-história, o certo é que por cerca de 1500, ela foi invadida por povoações Indo-europeias, loiras, de olhos azuis, vestidas com peles de animais e com o corpo tatuado, sobre esses invasores, há o seguinte relato de Champollion:

Depois de ter descrito as diversas raças de homens conhecidas dos Egípcios, tal como as viu representadas em baixo-relevo no túmulo de Ousirêi I, e cegando à última, escreve:
Finalmente, a última possui um tom de pele que designamos por cor da carne, ou pele branca, com a mais delicada nuance, e o nariz direito ou ligeiramente protuberante, os olhos azuis, a barba loira ou ruiva, estatura alta e extremamente esguia, vestido com pele de gado revestindo o seu pêlo, verdadeiro selvagem tatuado em diversas partes do corpo; são chamados de Tamhou (DIOP, 2014, p. 58).

Não se trata aqui de fazer um juízo moral, valorando o contexto matriarcal e africano como positivo em oposição ao contexto patriarcal e europeu – tendo por base as conclusões de Diop sobre os berços nórdico e meridional, haja vista que todos os grupos e formações sociais atuaram no campo da disputa por territórios e suas derivações, o que se tenta mensurar aqui é a grandeza das consequências das invasões sobre os povos invadidos, e como isso impactou e ainda tem impactado as relações sociais, no tocante à afirmação da igualdade.

O choque cultural provocado pelas invasões territoriais gerou conflitos de natureza profusa, em todas as regiões onde ocorreu. As consequências das diversas formas de se encarar a alteridade em grande medida, não se limitaram ao estranhamento do primeiro contato, ao contrário, tiveram desdobramentos bastante sangrentos, já verificáveis nas motivações. Mensurando os dados levantados, em termos comparativos, é possível aferir que os choques resultantes do/no colonialismo, sem dúvidas, figuram entre os mais cruéis no sentido de destituição da humanidade dos grupos, vistos como *diferentes*, não apenas em intensidade, mas também, pela universalização da prática e do discurso justificador.

As relações de gênero foram se tornando mais desiguais à medida em que foi se instalando o novo regime, sobretudo, a partir do colonialismo, quando os corpos femininos e negros passaram a encarnar, na visão do colonizador, a bestialidade que deveria ser domada. A “sexualização⁵³ exagerada das mulheres e dos homens negros – as bruxas e os demônios – também deve ter como origem a posição que ocupavam na divisão internacional do trabalho que surgiu a partir da colonização da América, o tráfico de escravos e a caça às bruxas” (FEDERICI, 2004, p. 364). Nessa concepção, a própria “definição de negritude e de feminilidade como marcas da bestialidade e irracionalidade era correspondente à exclusão das mulheres nas colônias, devido ao contrato social implícito no salário e à consequente naturalização de sua exploração” (Idem, p. 365). No caso das mulheres, era preciso exercer o controle sobre a sua potência reprodutiva. É o que se abordará na próxima seção.

2.4 Igualdade social e desigualdade entre os homens

O foco da discussão aqui não é a igualdade étnico-racial, mas sim, a igualdade social, sem mergulhar profundamente no debate, bastante profícuo no passado, entre a igualdade natural versus igualdade social, pois, parte-se aqui, do entendimento de que essa discussão já foi esclarecida pelas diversas produções existentes sobre o tema. Também não se busca fazer a conceituação, o mais precisa possível, dessa categoria ou,

⁵³ Acerca disto, é emblemática a escravidão sexual amplamente praticada durante o colonialismo em várias partes do globo. Junto com os zoológicos de humanos, conformam graves violações de direitos humanos, mas, tais práticas continuaram a ser praticadas mesmos depois das declarações de direitos promulgadas em diversos países.

empreender o mais fiel levantamento histórico, trata-se na verdade da análise crítica de algumas das abordagens existentes sobre a igualdade, notadamente aquelas ancoradas na ideia do Estado enquanto ente que personifica o direito, externo aos indivíduos, e nessa condição, se coloca como promotor da igualdade, por meio de suas ações, numa espécie de ente guardião máximo desse princípio, utilizando-se dos meios jurídicos⁵⁴ para evitar distopias, distorções, a guerra de todos contra todos, ou mesmo desigualdades.

Busca-se, com a análise, questionar os postulados desse tipo de argumentação, advogando como premissa fundamental, os limites estruturais do Estado de um modo geral, e do Estado democrático de direito, em particular. Trata-se então, da verificação de uma determinada abordagem sobre a igualdade social.

2.4.1 Sobre a historicidade da (des)igualdade

Sobre a **historicidade** do conceito *igualdade*, convém ressaltar que, de acordo com a coleção História da África, a ideia de igualdade no Egito envolvia, em certa medida, a noção de igualdade de oportunidades, baseadas em uma cosmovisão de democracia. Graças ao deus Osíris e ao enfraquecimento da autoridade real após a queda do Antigo Império, todos aqueles que pudessem pagar, podiam receber as honras funerárias tanto quanto o faraó. Embora se tratasse de uma igualdade mediante o tamanho das posses, quanto mais rico, mais igual. Isto contudo, não deixava, de ser um avanço, quando se considera o início do período Dinástico, onde só a realeza podia gozar desse privilégio. Mas também, pode ser alegado sobre o Egito o uso da escravidão como forma/trabalho de produção das condições de existência, nesse sentido há autores africanos como Diop (2014) e Somet (2016) que advogam a existência de um tipo de hierarquia que comportava castas mais suavizadas, bem como, o fato de os escravos possuírem o estatuto de humanos.

Ainda sobre a ideia de igualdade, segundo o pensamento ocidental, são as pólis grega e romana que inauguram as preocupações com o tema, bem como, a associação entre igualdade e liberdade. São diversos os textos presentes na literatura que iniciam

⁵⁴ No Brasil e no mundo há diversos exemplos: como as declarações de direitos do homem, as cartas constitucionais ou ainda chamadas leis para inglês ver no período colonial brasileiro.

deste ponto de partida: a Grécia como o berço do pensamento filosófico e/ou o direito romano enquanto base para relações jurídicas justas. Pelo menos é assim apresentado por Trindade:

A concepção da existência de um Direito aproximadamente equiparado à noção de Justiça, em forte conexão com a moral e, portanto, mais perfeito do que o direito objetivamente encontrável nas sociedades humanas, era muito antiga entre os pensadores, deitando raízes em filósofos da Grécia antiga. Sua gênese helênica foi primordialmente laica, na medida em que esse Direito superior decorreria da própria natureza, ou da observação do equilíbrio a ela inerente, e não dos deuses (TRINDADE, s/d, p. 11).

Essa preocupação dos gregos também foi captada por Cavalcanti (2007, p. 16), segundo o qual, os gregos sempre “manifestavam preocupação com o conceito e dimensão da igualdade”. Nessa abordagem de Cavalcanti, tendo esse nível de inquietação, cada pensador grego, acrescentou algo de seu, contribuindo dessa forma para a sistematização, não apenas desse conceito, mas de todo o pensamento. Portanto, na esteira dessa configuração, trata-se de um conceito genuinamente grego que foi sendo aprimorado pelos patrícios ao longo dos anos. Logo, nessa perspectiva: com os pitagóricos a igualdade surgiu como um ideal, com Platão virou um princípio a ser aplicado às *coisas desiguais*, e em Aristóteles, ganhou um caráter político, a partir do qual:

estabeleceu uma diferenciação entre a *igualdade em número* e a *igualdade em proporções*. A primeira é aquela em que existe uma idêntica relação da quantidade e da grandeza, e na segunda há apenas uma identidade de relação. No entanto, o que chama a atenção na *Política* é a afirmação de Aristóteles de que ‘todas as revoluções têm por objetivo o restabelecimento da igualdade’. Assim, já em Aristóteles é possível perceber que a igualdade também tem forte conotação política (CAVALCANTI, 2007, p. 17).

A esse respeito, convém levantar dois níveis de ponderações, um mais amplo e outro mais restrito. Primeiramente, por mais amplo que tenha sido o entendimento sobre a igualdade entre os pensadores gregos, este não se aplicou a todos os indivíduos. Há uma clara contradição na premissa que balizava suas avaliações, pois, ao restringirem a esfera do direito aos cidadãos livres, não questionavam as raízes da sociedade escravista e com isso, naturalizavam as relações desiguais, produzidas pela forma/trabalho empregada. Os defensores da democracia grega justificam tal pensamento no fato de que, à época, escravizados, mulheres e estrangeiros não possuíam o mesmo estatuto de cidadania dos homens livres, portanto, a análise daquela realidade deveria ficar restrita ao escopo

daquela configuração social, não podendo ser compreendida sem tais ressalvas. Em todo caso, a igualdade se efetiva numa relação e com tantas ressalvas, a relação não se sustenta, então, desta forma, não se pode falar em uma sociedade grega igual.

Por outro lado, Hegel, em sua análise sobre a ciência positiva do direito, e suas *disposições legais particulares*, observou as contradições fundamentais entre a formulação legal e a realidade do Estado romano e, em decorrência, afirmou a impossibilidade da materialização de uma “definição do homem [...] no direito romano porque ela não poderia se estender ao escravo, cuja existência era uma ofensa ao conceito daquela definição; igualmente perigosa seria, em muitas situações, a definição da propriedade e do proprietário” (HEGEL, 1997, 02). Destarte, segundo este autor, “uma determinação jurídica pode apresentar-se plenamente fundamentada e coerente com as circunstâncias e instituições e ser, no entanto, irracional e injusta em si e para si” (Idem, p. 05-06).

Os trechos acima foram destacados, com o objetivo de demonstrar que apenas abstraído essa contradição fundamental entre o movimento real e a jurisprudência adotada, poderão as percepções grega e romana sobre a igualdade, ser vistas como universais e democráticas, pois, se limitavam exclusivamente aos homens livres.

Insistindo nessa discussão e tomando como ponto de partida a ressalva do *estatuto de cidadania dos homens livres*, ainda que na condição de justificativa plausível, também caberiam aí alguns questionamentos à articulação jurídico-filosófica entre igualdade e liberdade, sem alicerces na realidade concreta. A associação dessas categorias revela uma tensão, pois, tratava-se de uma liberdade restrita, não apenas porque, de um lado, estava limitada aos homens livres, mas também porque, de outro lado, ficava circunscrita à participação destes no Estado, “que era mestre e senhor da vida dos cidadãos”, na verdade, de um grupo específico de cidadãos, os *homens da ágora*, portanto, uma legalidade bastante limítrofe. Não por acaso, o arranjo social grego para essa relação entre igualdade e liberdade, previa,

uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados’ e só mais tarde foi concebida como a faculdade do homem de obedecer somente a si mesmo ou, ainda, a ausência de qualquer vinculação jurídica ou a esfera onde não existem comandos ou proibições (TABORDA, 1998, p. 03).

O estatuto de cidadão, se assentava sobre uma limitada relação de aparente igualdade entre governantes e governados, a grande massa de escravos vistos como ferramentas de trabalho, tinha sua humanidade destituída, portanto, eram invisíveis ao sistema, não se enquadravam no arranjo social greco-romano. Na condição a eles imposta de instrumentos falantes, era natural que os escravos não fossem vistos como membros da pólis, mas o que falar das mulheres? Qual o argumento plausível para a sua exclusão? Segundo Diop (2014, p. 71), há uma lenda grega, do tempo do reinado de Cécrope – um rei originário do Egito, que introduziu na Grécia, alguns costumes do Sul: casamento, agricultura e matriarcado – a partir da qual, uma intervenção divina teria introduzido novos costumes no território grego.

Chamo em primeiro lugar a atenção para uma narrativa de Varron, que Santo Agostinho conservou (*De Civitate Dei*, 18, 9). Sob o reinado de Cécrope, produziu-se um duplo prodígio. Em simultâneo, surgiram do solo a oliveira e, num outro local, uma fonte. O rei, assustado, mandou perguntar ao oráculo de Delfos o que significava e o que teria de se fazer perante tal ocorrência: o deus respondeu que a oliveira significava Minerva e a fonte Neptuno, e que cabia aos cidadãos nomear a sua cidade segundo um dos dois sinais, e uma das divindades. Imediatamente, Cécrope convocou os cidadãos para uma assembleia, tanto as mulheres como os homens, uma vez que nesta época era usual fazer participar as mulheres nas deliberações públicas. Os homens votaram então a favor de Neptuno, e as mulheres de Minerva; e como existia uma mulher a mais, foi a segunda que venceu. Neptuno, assim rejeitado, enfureceu-se e o mar cobriu as terras dos Atenienses. Para acalmar a fúria do deus, os cidadãos viram-se forçados a infringir três punições às suas mulheres: estas deveriam perder o direito do voto; os seus filhos deixariam de ser nomeados segundo a sua mãe; elas próprias não mais teriam o direito de ser designadas de Atenienses (segundo o nome da deusa). Santo Agostinho acrescenta as considerações seguintes: porque face às mulheres castigadas, Minerva, que primeiro triunfou, foi vencida. Esta abandonou de tal modo as suas companheiras que lhe tinham atribuído os seus sufrágios, que as mesmas não só perderam o direito de voto, como também, para além de não mais poderem ser designadas de Atenienses e manter o nome da deusa que, graças ao seu voto, tinha vencido a divindade masculina (DIOP, 2014, p. 71).

Por proibição divina ou exclusivamente terrena, o fato é que as mulheres não gozavam do mesmo estatuto de cidadania conferido aos homens livres. Por outro lado, como bem afirma Diop, embora seja uma lenda, ela situa – tal como Oresteia de Ésquilo –, o início dos valores nórdicos em solo helênico. É salutar conferir e analisar, para que se questione também um outro nível de contradição, que diz respeito à ideia do pensamento ocidental, como fruto de um fenômeno endógeno, portanto, um florescimento filosófico, político e cultural, enraizado na própria Grécia e à Roma por extensão.

Antes de qualquer discussão, convém esclarecer que toda epistemologia é “universal e independente de cultura, tribo ou raça” (KAPHAGAWANI;MALHERBE, 2002, p.02), mas, se é admissível reconhecer a relevante contribuição da epistemologia ocidental, marcadamente centrada na filosofia grega, para o avanço do pensamento mundial em todas as áreas, então é possível estabelecer paridade com o pensamento oriental, notadamente africano, inclusive, é importante reportar que tal epistemologia grega se ergueu sob a influência da cultura africana e, apesar da promoção do apagamento da episteme oriunda do continente negro ao longo da história, marcadamente a do Egito antigo, as raízes históricas dessa verdade estão por toda parte.

E aí, se chega à segunda ponderação, a mais ampla. Convém atentar para o eurocentrismo expresso no pensamento ocidental, a partir do qual toda e qualquer disciplina do pensamento humano deva ser estudada à luz do farol europeu, de tal sorte, que se impõe, até mesmo, sobre a realidade dos fatos. A igualdade enquanto categoria fruto de um endogenismo *grecoromano*, é uma verdade que não se sustenta diante das investidas imperiais aos diversos territórios do além-mar. Um exemplo disto, foi a forma como o conhecimento ocidental, especificamente o europeu, se formou sobre o Egito, a visão britânica era tomada como a bússola da verdade absoluta sobre esse país *oriental*. Said em seu livro sobre o orientalismo, chama a atenção sobre essa visão ocidental, contida no olhar britânico.

Ter um tal conhecimento de uma coisa como essa é dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, neste caso, autoridade quer dizer que "nós" negamos autonomia para "ele" - o país oriental -, posto que o conhecemos e que ele existe, em certo sentido, *como* o conhecemos. O conhecimento britânico do Egito, para Balfour, é o Egito, e o peso do conhecimento faz as questões como inferioridade e superioridade parecerem insignificantes. Em nenhum momento Balfour nega a superioridade britânica e a inferioridade egípcia; tem-nas por certas quando descreve as conseqüências do conhecimento (SAID, 1990, p. 43).

Arthur J. Balfour, argumentava, nos idos de 1910, na Câmara dos Comuns, sobre a benevolência dos britânicos em se prestar a fazer um serviço inferior, mas, necessário: governar o Egito e livrá-los do despotismo interno, tornando-o “um governo muito melhor [...] não apenas pelo bem do Egito, apesar de estarmos lá para o bem deles; estamos lá também para o bem da Europa em geral” (Idem). Essa é a expressão do mito do fardo do homem branco, considerando que o segundo motivo sim, era de fato o verdadeiro.

Como decorrência da *visão ocidental*⁵⁵, o ocidente foi referenciado como espaço da luz e da razão – em oposição a África vista como lugar de escuridão, atraso e pobreza material e intelectual –, mas, em verdade, o ocidente também precisa ser compreendido como lugar de *violência, de uma luz que ofusca* e comete epistemicídios, diante disto, convém aceder: antes do mito da caverna como símbolo da saída das trevas para a luz, o deus-sol egípcio já brilhava absoluto e espalhava seu brilho epistêmico por um vasto espaço e num tempo bastante duradouro, (MORAES, 2019).

Aliás, há “uma tendência persistente em muitos escritores ocidentais, para erigir tudo aquilo que é nórdico em qualidades superiores” (DIOP, 2014, p. 48), como observado nos relatos sobre o culto dos deuses e dos antepassados entre os povos antigos, a exemplo da oposição clássica entre a “religião das grutas, dos pântanos” dos povos do mediterrâneo e a da “declarada vontade celestial”⁵⁶ dos nórdicos, vista como superior. Essas referências são algumas das marcas características do racismo gnosiológico que estabeleceu o pensamento grecoromano inicialmente e, na sequência, o pensamento europeu, como marco da razão no mundo, pondo uma venda nos olhos dos teóricos ao ponto de não permitir enxergar o fluxo de troca de mercadorias e de saberes entre o Egito e a Grécia.

O florescimento das ideias - inclusive das ideias sobre igualdade - começou em África, são diversas as marcas históricas dessa verdade, embora, sejam pouco conhecidas do grande público em função dos epistemicídios⁵⁷ cometidos na literatura hegemônica.

⁵⁵ Na verdade, foi bem mais que uma visão, materializou práticas genocidas por todo o globo.

⁵⁶ “nada é mais duvidoso do que a atribuição de uma religião celestial ou solar ao elemento indo-europeu, procurando excluir qualquer outro povo. Muito provavelmente, uma tal religião deveria ser o apanágio do Sul, onde o sol brilha vigorosamente, onde o céu é realmente límpido. É no céu mediterrâneo e não no nórdico que deveria reinar um Zeus, deus da luz”. (DIOP, 2014, p. 48). Em Roma não havia as designações de sol e lua, apesar desses astros regularem o calendário romano, no entanto, tal calendário é uma adaptação do egípcio, onde as designações de sol e lua apareciam”.

⁵⁷ Inicialmente é preciso ter claro que “a epistemologia, onde quer que seja praticada, é a mesma, e assim como não temos uma matemática chinesa diferente, ou americana ou africana, também não existe tal coisa como uma epistemologia africana diferente, exceto na medida em que pudessem ser feitos estudos epistemológicos sobre o continente africano” (KAPHAGAWANI;MALHERBE, 2002, p.03), portanto, partindo da premissa da universalidade, causa espanto a escassez de referências africanas ou mesmo a falta delas, que perdurou por tanto tempo, e que jogou a África numa espécie de esquecimento científico, e assassinato de sua epistemologia. Também causa espanto saber que a “Europa foi, paradoxalmente e durante um breve período, ‘pioneira’ na corrida pelo desenvolvimento, se bem que o Ocidente não tenha inventado nem a agricultura, nem a cidade, nem o comércio, nem a criação de animais, nem a escrita, nem a aritmética” (GALLIMARD, apud SOMET, 2016, p. 6), é uma forma de epistemicídio, pelos apagamentos da história, operando por tanto, um racismo gnosiológico.

E, mesmo quando a humanidade enxergou luzes no território africano, tratou de excluir o Egito da África⁵⁸, como se verifica no exemplo a seguir:

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. (...) A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça (...) Com isso deixamos a África (...) O Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural (HEGEL, apud MORAES, 2019, p. 218).

A sofisticação das argumentações de Hegel, em relação a este tema, o pôs em um novo patamar em relação aos que o antecederam. De acordo com Mészáros (2016, p. 05), em “contraste com Aristóteles, em Hegel nós encontramos uma muito mais sofisticada justificação do injustificável”⁵⁹ para o mito do *caráter africano*. Trata-se, neste caso, da mais pura filiação de classe, expressa no pensamento deste autor de tão grande envergadura, uma capitulação ao seu tempo/espaço: de uma modernidade que se erguia com forte caráter colonialista.

Hegel não enxergava o fato de que, o que ele não conseguia encontrar no chamado *caráter africano*, faltava justamente à maioria dos homens de seu tempo/espaço, seus compatriotas, que impuseram ao mundo uma máquina mercante colonialista, a qual, segundo Aimé Césaire (1978), não criou nenhum valor humano e ainda estabeleceu as bases sociais para o holocausto. E, sob este ponto de vista foi uma máquina necrófila⁶⁰ e genocida, se usados os termos da atualidade.

⁵⁸ O caráter miscigenado do Egito, pode ter confundido os pesquisadores, afinal quase “nove séculos se passaram entre o nascimento de Esquilo e Heródoto e a morte de Amiano Marcelino, nove séculos durante os quais os egípcios, em meio a um mar de raças brancas, se miscigenaram constantemente. Pode-se dizer sem exagero que, no Egito, uma casa em cada dez incluía um escravo branco, asiático ou indo-europeu”. Contudo, apesar dessa mistura racial e aproximação cultural, a raiz africana é inegável e se confirma pela colonização etíope no Egito, “(no sentido ateniense do termo, significando que, devido a superpopulação, parte do povo emigrou para o novo território). “*Os etíopes dizem que os egípcios são uma de suas colônias*” (MOKHTAR, 2010, p. 17).

⁵⁹ De acordo com Mészáros (2021, p. 112), Hegel “deixou claro que a ‘história universal vai do leste para o oeste, pois, a Europa é o fim da história universal e a Ásia é o começo’ afirmando, ao mesmo tempo, sua alegação perversamente ‘universal’ sobre a *validade absoluta* da formação estatal colonizadora germânica definitiva, em um sentido sumamente despudorado. Nessa linha, ele escreveu que ‘é o *destino inevitável* dos impérios asiáticos serem subjulgados pelos europeus, e a China, cedo ou tarde, terá também que se *submeter a esse destino*’.

⁶⁰ Nos termos do filósofo camaronês, Achille Mbembe, quando este analisa o que denomina de necropolita (2018).

Esse prólogo até agora, serve para situar o apagamento – na literatura – de alguns fatos históricos bastante singulares e importantes, no trato do tema em foco nesta tese. Os epistemicídios cometidos contra o pensamento africano, por muito tempo impediu a apreensão de que foi justamente nas viagens de Sólon, Platão, Heródoto, entre outros filósofos e historiadores, que os gregos “entraram em contato com a cultura do Vale do Nilo, e, segundo a tradição, foi no Egito, nas cidades do Delta, que adquiriram as ideias de liberdade e de igualdade democrática” (HARRIS, apud MORAES, 2019, p. 219), mais precisamente, nas conversas com os mais sábios e instruídos sacerdotes egípcios. Como dito por Plutarco, segundo Moraes.

Além disso, para Abu Bakr, os egípcios já possuíam uma compreensão dos valores democráticos em diferentes planos, tais como o divino, o social e o religioso. Para ele, os kemetianos sem dúvida consideravam a democracia como a igualdade de todos ‘os homens perante os deuses por um lado, e perante os governantes por outro’ (MORAES, 2019, p. 219).

Convém considerar os diversos estádios da história egípcia, a esse respeito por serem poucos os registros históricos, é possível recorrer à arqueologia para descobrir – a partir dos rituais de sepultamento – que houve um longo período em África, em que existiu igualdade social, antes da criação do Estado. Um período a partir do qual, todos, sem distinção de gênero, idade, ou quaisquer outros critérios, eram sepultados no mesmo local e da mesma forma.

Essa não era a única diferença em relação à percepção dos europeus e dos africanos sobre igualdade, os egípcios admitiam a participação das mulheres na vida política, nas ações de Estado, entre os exemplos disto, estão as quatro mulheres⁶¹ faraós⁶² e as sacerdotisas que gozavam de posição de destaque na comunidade, além das Candace ou rainha-mãe que ocupavam “posições proeminentes, subordinadas apenas ao próprio rei” e, junto com a “função de grande sacerdotisa (Dewat Neter) do deus Amon em Tebas

⁶¹ Depois do Egito, a Etiópia “foi o primeiro país do mundo a ser governado por uma rainha” Diop (2014, p. 51).

⁶² “No Novo Império encontramos uma faraó mulher, a rainha Hat-shepsut, que se destacava ‘de forma espetacular no plano artístico’. Existem pelo menos mais três mulheres, Nitócris, Sebeknefru e Tauosré, que, segundo Yoyotte, ‘passaram à posteridade como usurpadoras. Eram pródigas as honras demonstradas à mãe, esposas e filhas do rei’. Heródoto destaca que Nictóris: ‘entre os trezentos e trinta reis que governaram o Egito depois de Menes figuram dezoito Etíopes e uma mulher natural do país. (...) A mulher chamava-se Nitócris, como a rainha da Babilônia’” (MORAES, 2019, p. 222). Hatseheput foi a primeira rainha a reinar sozinha na história (DIOP, 2014, p. 103).

(que) era exercida pela filha do rei”, compunham o quadro de importante status das mulheres de sangue real (HAKEM;VERCOUTTER, 2010, p. 303).

A cidade de Ganda, em África, segundo Wamala (2002, p. 02), é outro exemplo da forma como a noção de igualdade assentada na ideia de democracia estava muito enraizada na sua estrutura social. Apesar de viverem sob a monarquia do “Ssabataka (líder dos líderes dos clãs)”, toda decisão passava pelo crivo de um conselho, e não existia o poder de veto, o “Ssabataka (Kabaka) era um *primus inter pares*, igual entre iguais”. Uma monarquia estabelecida pelo consenso, onde a autoridade máxima não poderia vetar as deliberações de seu conselho.

Por todo o exposto até aqui, claro está, há que se buscar outras referências, no intuito de, no mínimo, alargar o espectro de tempo/espaço que parametriza a categoria da igualdade em análise.

No ocidente, sob o olhar da história, de acordo com Bobbio (1997, 23), a máxima da *igualdade para todos* tem sido constante no pensamento político ocidental desde os “estóicos⁶³ ao cristianismo primitivo, para renascer com novo vigor durante a Reforma, assumir dignidade filosófica em Rousseau e nos socialistas utópicos, e ser expressa em forma de regra jurídica propriamente dita nas declarações de direitos” até os dias atuais.

Ainda sob esse prisma, convém registrar os grandes debates suscitados pela categoria da igualdade na disputa entre as classes, nesse bojo, as religiões de matriz ocidental, apesar de um discurso progressista sobre esse tema, costumavam capitular à ordem estabelecida. Os estoicos liderados por Zenão, pregavam o respeito as regras naturais, pois tudo estava enraizado na natureza, inclusive as relações interpessoais, daí resulta o respeito aos escravos, já que nenhum homem é por natureza escravo, é possível que os preceitos estoicos tenham influenciado o cristianismo. Apesar dessa interpretação, os primeiros cristãos, que viviam sob a "proposta da propriedade em comum - o comunismo" (LUXEMBURGO, 2002, p. 04), e se constituíam como "uma religião que pregava a igualdade de todos os homens" (Idem), não "se preocuparam nada em inquirir acerca da origem destas riquezas" (Ibidem, p.05). Ao contrário, apostavam na

⁶³ Bobbio é uma referência nos estudos sobre Estado, direito e igualdade, mas, note-se que ele ancora sua pesquisa num tempo espaço que remetem ao berço nórdico, notadamente, a Grécia. Esse é um caminho metodológico muito adotado entre os pensadores dessa temática.

caridade, assistência e esmolas que em nada questionavam o regime, nada demandavam ao nobres.

No decorrer do desenvolvimento do cristianismo, os princípios comunais foram se tornando cada vez mais longínquos e as comunidades fundadas na propriedade comum se tornaram ricos refúgios que abrigavam o clero, uma poderosa e importante casta política econômica. Enquanto foi uma religião exclusivamente de escravos, o princípio de igualdade era compatível com as ações desenvolvidas, quando se tornou a religião do Estado romano, liberdade e igualdade passaram a ser um ideal a ser alcançado no plano celestial, nunca no mundo real.

Nesse sentido, a dita igualdade universal dos "filhos de Deus só valia, efetivamente, no plano sobrenatural, pois o cristianismo continuou admitindo, durante muitos séculos, a legitimidade da escravidão, a submissão doméstica da mulher ao homem e a inferioridade natural dos indígenas americanos" (TRINDADE, 2010, p. 20). Mais que isso, chancelou por muito tempo, o direito divino baseado em privilégios de nascimento entre os indivíduos, naturalizando a desigualdade que passava a ser um dos pilares do direito: o direito divino, segundo o qual, o nascimento sacramentava a desigualdade natural entre os homens. Preenchida por essa ideologia, a tecitura social, desse período é assim descrita por Miaille:

Pode-se simbolizar esta estrutura política por uma pirâmide. Cada uma das ordens (clero, nobreza, terceiro estado) é a expressão de uma função no seio da sociedade. O clero é encarregado do culto e das atividades que lhe estão ligadas no espírito da época (ensino, saúde, assistência etc.); à nobreza incumbe a obrigação de administração e de defesa do grupo social; o terceiro estado ocupar-se-á da vida econômica da sociedade. O que é preciso notar é que cada uma destas categorias políticas é regida por regras de direito específicas. O clero tem suas próprias jurisdições, tal como a nobreza; o imposto não é devido nem pelo clero, nem pela nobreza, enquanto é pesadamente cobrado sobre os rendimentos do terceiro estado (MIAILLE apud TRINDADE, 2010, p. 25).

O elo fraco desta corrente era a grande contradição entre a doutrina – marcadamente a parte destinada ao pecado original e o eterno voto de pobreza destinado à plebe – e a riqueza acumulada nos monastérios e castelos por toda a parte, se na "natureza, todos os indivíduos são livres – logo, como justificar os empecilhos artificiais que o clero e a nobreza mantinham à busca da burguesia por lucros?" (TRINDADE, 2010, p. 25), desse questionamento, segundo Trindade, nasceu a *consigna política da liberdade*, ecoada pela burguesia. Não por acaso, o "Vaticano, a Inglaterra e a Santa Aliança

(Áustria, Prússia, Rússia) tratavam de expurgar do continente aquelas idéias de liberdade, igualdade, razão e revolução que haviam inspirado milhões de plebeus, sob a direção da burguesia" (TRINDADE, 2010, p. 14). A igualdade se tornara uma utopia perigosa.

Pós-revolução burguesa, o direito natural - em substituição ao divino - passava a ser o esteio da nova sociedade, fundando a ideia de que pessoas "livres, iguais, cidadãos, todos 'sujeitos de direitos', deveriam estabelecer o contrato social e os contratos particulares segundo a lei, expressão da vontade 'geral'" (Idem, p. 25). Uma nova pirâmide social era instituída.

A teoria do direito natural inverte, pois, completamente, a "pirâmide feudal". Em lugar de relações verticais (hierarquizadas) instaurar-se-ão relações horizontais (comunidade nascida do contrato social). Deixará de haver ordens correspondendo a funções separadas e desiguais em direitos, não haverá senão homens livres e iguais, quer dizer, cidadãos. Deixará de haver rei no cume da pirâmide para governar os homens, mas a expressão da sua vontade geral, isto é, a lei. [...] Não basta proclamar a existência e a validade do direito natural como resposta às questões levantadas pela França dos fins do século XVIII, há que passar estas exigências à prática: há que "romper com o direito positivo". Nesse sentido, o direito natural é uma *arma de combate*. (MIAILLE apud TRINDADE, 2010, p. 25-26).

A nova ordem, destituiu a estrutura fundada no privilégio, substituiu o direito canônico, por um direito assentado no Estado, tendo a igualdade como parte constitutiva. Porém, não se tratava apenas de uma mudança na ordem das classes e castas, na verdade, o direito e a ideia de igualdade, estavam se moldando à nova forma/trabalho, claro que o mundo não é redutível ao trabalho, os complexos sociais se articulam mediante mediações teleológicas e de causalidade, e no intervalo de tempo/espaço entre as mudanças ocorridas no mundo do trabalho e àquelas desenvolvidas nas relações sociais de supra estrutura há muitas determinações a serem consideradas, mas, fatalmente, as condições de materialidade que asseguram a existência social, acabam por ditar as novas regras. Não é demais afirmar que nesse novo cenário, a "igualdade, além de ser somente a jurídica e a fiscal (não social), não foi incluída entre os 'direitos naturais imprescindíveis do homem'" (TRINDADE, 2010, p. 26).

Os ordenamentos jurídicos que asseguravam o privilégio dos nobres, cedeu lugar aos preceitos jurídicos que asseguram os privilégios dos burgueses, encarnados nos chamados direitos do homem e do cidadão. Esse tipo de igualdade jurídica e fiscal é o que perdura até os dias atuais, nas relações contratuais, que repousam debaixo do manto auspicioso do Estado.

2.4.2 Sobre a definição da (des)igualdade

No tocante a **definição**, há quem defina a igualdade como ideal, princípio, direito, relação formal ou ainda, materialização da justiça⁶⁴, a esse respeito, no sentido de uma justa igualdade ou o seu inverso, é importante mensurar o que Canotilho chama de *critério material* de um juízo de valor sobre a relação igualdade/desigualdade. E, conceituando como relação, ele questiona: "o que é que nos leva a afirmar que uma lei trata dois indivíduos de uma forma justa? Qual o critério de valoração para a relação de igualdade?" (CANOTILHO apud DOURADO, 2015, p. 47).

Muitos buscaram responder a essa histórica questão a partir de suas filiações filosóficas e de classe.

Na Idade Média, ao retomar Aristóteles, São Tomás de Aquino buscou atualizar para o pensamento cristão a idéia desse direito natural (*jus naturae*), esforçando-se para demonstrar sua compatibilidade com a fé, uma vez que a natureza seria obra de criação divina. Mas logo o direito natural seria dessacralizado pelo Iluminismo, substituindo-se progressivamente a natureza em geral (isto é, o mundo físico ou social externo) pela idéia de natureza humana e, especificamente, pela razão humana, fonte interior do conhecimento. O direito, portanto, poderia ser descoberto/produzido pelo espírito humano, desde que se procedesse à sua investigação com os rigores do raciocínio, configurando-se então como expressão moral de possibilidades inalienáveis, universais e eternas do ser humano (os direitos naturais humanos) (TRINDADE, s/d, p. 11).

Essa ideia de um direito imanente comum a todos foi expressa em diferentes correntes de pensamento, de modo tanto positivo tendo em *Rousseau* o maior expoente, quanto negativo, representado por *Hobbes*. Num esforço racional de demonstrar a liberdade enquanto *estado primordial do homem*, na verdade de todos os homens, na medida em que todos nascem iguais, e para assegurar como todo privilégio seria antinatural, um contrato deveria ser firmado entre todos, nesse sentido,

o indivíduo, portador de direitos imanentes (porque naturais), deve ser protegido do poder absoluto pela repartição do poder; a intolerância religiosa deve ser abolida, o Estado deve ser governado de acordo com a vontade geral, por isso as leis devem ser as mesmas para todos — por aí vai. "Com Rousseau,

⁶⁴ Segundo Taborda, para o pensamento jurídico-político ocidental, pensar em igualdade é pensar em justiça. "Pensar em igualdade é pensar em justiça na linha de análise aristotélica, retomada pela Escolástica e por todas as correntes posteriores, de Hobbes e Rousseau a Marx e Rawls; é redefinir as relações entre pessoas e as normas jurídicas; é indagar da lei e da generalidade da lei". Jorge MIRANDA, *MII/IUQI de Direito Constitucional*, Tomo IV, 21 edição, Coimbra Editora, Coimbra, 1993, p. 201" (In Taborda (1998, p. 01). Contudo, eles vão diferir na forma como vão inquirir a lei e sua generalidade.

cuja influência foi enorme, a filosofia se radicalizou. Montesquieu continuava ligado às prerrogativas dos parlamentares, tendo sido um deles; Voltaire era um burguês abastado, indiferente à miséria popular. Rousseau vai mais longe, atacando a própria sociedade. Tudo o que o homem tem de bom vem da natureza; todo o mal, da sociedade que o alienou e corrompeu. Mesmo não se podendo voltar ao estado de natureza, ao menos é possível dela se aproximar. Uma boa constituição será, portanto, a que garantir, na medida do possível, a liberdade e a igualdade primitivas" (TULARD apud TRINDADE, s/d, p. 11).

Hobbes foi um aristocrata, que traçou os fundamentos de uma teoria geral sobre o Estado moderno, construiu suas ideias tendo por cenário a revolução democrático inglesa de 1648, portanto, indignando-se com o horror da luta de classes em sua face mais cruel: a guerra. Exatamente por isso, não é de espantar que ele enxergasse o estado de natureza como a guerra de todos contra todos (GRUPPI, 1996), longe de buscar justificar suas afirmações, mas, a crueza da realidade objetiva belicista impunha a ele uma base caótica para as suas avaliações. Em *Leviatã*, ele faz a seguinte afirmação.

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo (HOBBS, 2004, p. 117-118).

Esse poder mediador é o Estado, um poder acima dos homens e exercido sobre eles. Os homens em estado de natureza se destroem, para que isso não aconteça eles devem firmar um *contrato*, salvaguardado pelo *Estado absoluto*, num pacto firmado por todos para assegurar “sua conservação e conforto”, contra a selvageria do estado de natureza. A igualdade natural é percebida por Hobbes como algo negativo, selvagem, carente de intervenção, muito embora, se deva verificar que ele estava enxergando a sociedade de seu tempo pelo prisma da violência da guerra. Segundo Gruppi (1996, p. 13), a noção do “Estado como contrato revela o caráter mercantil e comercial das relações sociais burguesas”. Seu pertencimento de classe determinaram as condições de materialidade de seus argumentos, a janela de seu olhar era a dos solares coloniais da aristocracia, apesar de deixar passar os novos ventos do Estado emergente pelas cortinas de tecido fino e luxuoso, não admitiria a possibilidade de uma paridade com seus subalternos, seria mais fácil afirmar a selvageria de seus atos revolucionários como uma barreira intransponível, por ser, em sua lógica, natural.

Esse estado natural, contudo, não representa a verdadeira natureza humana, a esse respeito, Gruppi afirma que Hobbes descreve os homens de sua época, coagidos pela crueldade do mercado em pleno desenvolvimento da burguesia, portanto, o homem dotado de uma natureza mesquinha. Contudo, não deixava de ser um avanço diante do direito divino, o fato de Hobbes afirmar que ‘todos os homens são naturalmente iguais’”, pois, lançava freios aos privilégios de nobreza, a despeito de ele ser um “defensor do despotismo político e adversário da democracia política” (MONTEIRO, 2004, p. 13).

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar. (HOBBS, 2004, p. 107).

Essa afirmação fundamentava o direito natural, em contraponto ao direito divino que distinguia os indivíduos ao nascer. Além de iguais, os homens são também livres, essa igualdade e liberdade apesar de naturais poderiam ser subtraídas em determinadas situações. A liberdade se constituía – quando não estava contingenciada pela necessidade –, pela lei. No entanto, a “liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal” (HOBBS, 2004, p. 172), em analogia, a quando o homem renuncia a sua liberdade por vontade própria em um contrato, diante do poder soberano do Estado, ou pela necessidade de *quartel*, por ter sido vencido em uma guerra. Nestes casos, mesmo iguais, um homem poderia, tranquilamente, tornar-se propriedade de outro. Uma igualdade condicionada, desse modo, vigorando apenas como um princípio sem o status de direito. Um princípio revogável pelas necessidades, de quartel ou de sobrevivência, razão pela qual, o princípio estava subordinado a outros.

Em razão do pacto social, “cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano” (Idem, p. 173), não há aí, justiça ou injustiça, porque “de nosso ato de *submissão* fazem parte tanto nossa *obrigação* quanto nossa *liberdade*” (Ibidem, p.175). O contrato, desta forma, salvaguarda não apenas a harmonia entre os homens, mas também, a propriedade de si e dos outros. Nesta perspectiva, o que está na base das leis que regem o contrato, em resumo, é a garantia da propriedade: um direito em rota de colisão com o princípio de igualdade. E não para por aí.

Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou omitir, conformemente a sua discrição. Portanto essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente. (HOBBS, 2004, p. 177).

Deste modo, a conveniência dos soberanos e a omissão da lei eram as condições determinantes para o grau de liberdade e igualdade existente em uma época ou lugar. Hobbes escreve suas ideias sobre o Estado, as leis da natureza e da sociedade em meados de 1600, momento em que, as metrópoles eram sustentadas pelo trabalho escravo das colônias. Para ele, o *todos são iguais perante a natureza* não se aplicava ao *todos são iguais perante a lei*, neste exato sentido, a lei civil e a lei natural “não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem pode ser limitado e restringido pela lei civil” (HOBBS, 2004, p. 209). Nessa perspectiva os soberanos serão sempre mais iguais e mais livres que seus súditos.

Rousseau, por sua vez, rompe com a concepção liberal de Estado presente em Hobbes e Locke, com ele nasce a concepção democrático burguesa. Outra diferença entre este pensador e os demais é que, em seu entendimento, os homens nascem livres e iguais no estado de natureza, sendo corrompidos pela civilização. A mesma civilização que em Hobbes iria coibir a selvageria natural e elevar o espírito humano. Portanto, estado de natureza não é sinônimo de uma guerra de todos contra todos ou contingenciamentos, mas sim de felicidade e virtudes. Diferente de Hobbes, Rousseau enxergava de modo positivo a igualdade natural. Por outro lado, Rousseau escreve sob outro cenário sociopolítico, um momento de reagrupamento de forças, por parte da burguesia, conseqüentemente, quando esta começa por revelar sua verdadeira essência.

Para Rousseau, “os homens não podem renunciar a esses bens essenciais de sua condição natural: a liberdade e a igualdade. Eles devem constituir-se em sociedade. Também para Rousseau a sociedade nasce de um contrato” (GRUPPI, 1996, p. 18), o que há em comum a todos eles: liberais ou democratas, segundo Gruppi, é o contrato e seu reforço ao individualismo burguês, presente na ideia de que é o indivíduo que funda a sociedade, por meio do acordo jurídico-político.

Em Rousseau, a soberania pertence ao povo e apenas a ele, o qual “nunca deve criar um Estado distinto ou separado de si mesmo”, nesta perspectiva, os governantes são

apenas “comissário[s] do povo”. De acordo com Gruppi (1996), outra tese de Rousseau é a de que:

O homem só pode ser livre se for igual: assim que surgir uma desigualdade entre os homens acaba-se a liberdade. Para o liberal, há liberdade na medida que se leve em consideração a desigualdade entre proprietários e não-proprietários: sendo que a igualdade mata a liberdade. Ao passo que, para Rousseau, o único fundamento da liberdade é a igualdade: não há liberdade onde não existir igualdade. Rousseau se refere à igualdade diante da lei, à igualdade jurídica. (GRUPPI, 1996, p. 18).

Rousseau se refere a igualdade definida em um pacto social, onde além de princípio, ela também é um direito fundamental. A defesa da liberdade era algo central em sua obra, e não se trata de um tipo qualquer de liberdade, mas daquela fundada na igualdade, nisso consiste a natureza de sua concepção democrática, na ideia de que igualdade e liberdade não são mutuamente excludentes. “Rousseau elevou-se muito acima dos contemporâneos e dos precursores. Ninguém como ele afirmou o princípio da liberdade como direito inalienável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem” (CHAUÍ, 1983, p. XVI-XVII), pois firmada sob o princípio da igualdade tanto natural quanto social.

A liberdade em Rousseau, contudo, é muito mais utópica que real, pois se situa no domínio da lei – contrato social – e não da vida real, muito embora, ele reconheça a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Ele não questionou profundamente alguns dos impedimentos para a vigência do contrato, como a questão da propriedade e da escravidão, por exemplo.

Com ele, o princípio da liberdade constitui-se como norma, e não como fato; como imperativo, e não como comprovação. Não é apenas uma negação de impedimentos, mas afirmação de um dever de realização das aptidões espirituais. Na consciência da liberdade revela-se a espiritualidade da alma humana; por isso é a exigência ética fundamental, e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem e ‘aos direitos da humanidade’. (CHAUÍ, 1983, p. XVII).

Essa constatação demarca a diferença entre Rousseau e seus contemporâneos, nele, há um distanciamento, ainda que jurídico, portanto, formal, do individualismo burguês, pois ele “reivindica a consciência da dignidade do homem em geral e ilumina o valor universal da personalidade humana”, deste modo sem a “antítese entre cada um e a coletividade” (Idem) própria do individualismo.

Sobre a escravidão, o pensador questionou a ação de um particular alienar sua liberdade e tornar-se escravo e, então afirmou que renunciar “à liberdade é renunciar à qualidade de homem”, e diferente de Hobbes e de Locke que reconheciam na guerra a origem do direito à escravidão, continua:

Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e morte? (ROUSSEAU, 1983, p. 29).

De fato, o pensador dá um salto de qualidade em relação aos demais neste e em outros assuntos, no entanto, ele assenta suas ideias sob uma base idealista, ele próprio, afirmava que suas ideias eram utópicas e que talvez **jamais** fossem praticadas. Na verdade, seu idealismo residia na sua incapacidade de enxergar o desenvolvimento das forças produtivas, bem como, na deficiência em situar o papel e o lugar da propriedade no conjunto das relações de sua época, em virtude disto, Gruppi (1996, p. 19), vai delimitar as ideias deste pensador no âmbito do individualismo burguês, pois, em Rousseau a “propriedade resultaria de uma relação entre indivíduos, da iniciativa de um indivíduo”, a igualdade então, apesar de ser um direito, parecia diante da iniciativa de indivíduos em acumular propriedade.

Essa percepção do direito do indivíduo e de seus bens está presente em sua noção de pacto social, cuja natureza reside na utilização da força e da liberdade de cada um como instrumento para a conservação de todos, sem negligenciar os cuidados a si próprio. Noutras palavras:

‘Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes’. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. [...] Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa pra os demais. (ROUSSEAU, 1983, p. 32).

Essa condição de igualdade que reza o contrato pode ser quebrada pelo direito do mais forte, uma lei em que o mais forte consegue se impor porque transforma “sua força em direito e a obediência em dever” (ROUSSEAU, 1983, p. 25), o mais fraco obedece por um ato de necessidade, não de vontade. Sendo a sociedade de sua época profundamente desigual, marcada pelo direito do mais forte e pela posse de bens por alguns, a igualdade por ele apregoada era bastante frágil e só encontrava auxílio na lei.

De um modo geral, observa-se em Hobbes, Locke e Rousseau, que a propriedade é a base do contrato e da sociedade, o pacto objetivava defender e salvaguardar a propriedade, fosse ela meios de produção ou força de trabalho escrava, a primeira e inalienável propriedade era o próprio corpo. Como afirma Marx (1986), há uma relação intrínseca entre o Estado, a propriedade e o direito, nessa relação de complementariedade, não há espaço para a igualdade entre os homens, por mais que esta esteja firmada em lei. O Estado materializa os interesses de uma classe, em relação à conservação de sua propriedade, sacramentada pelo direito. Os contratualistas eram, em maior ou menor grau, pensadores à serviço de uma classe e, mesmo quando pregavam a igualdade, suas ideias sintetizavam o ideário da classe dominante para a defesa de seus bens, ademais, se configurava como igualdade para individualidades isoladas. Igualdade sem liberdade não se sustenta e vice-versa, portanto, o discurso dos contratualistas, não resistia a um mero sopro da realidade, não passava de mera formalidade jurídica.

O contrato social na verdade foi o instrumento utilizado pela massa da humanidade para expropriar de “si mesma para a glória da ‘acumulação do capital’” (MARX, 2017, p. 837). Não foi de outra forma que “produziu-se na velha Europa a expropriação do trabalhador, a subtração de suas condições de trabalho e, por conseguinte, o capital e o trabalho assalariado [...] por meio de um *contrant social* [contrato social]” (Idem). Nas bases do contrato, de forma *livre e consentida*, a humanidade se dividiu em “proprietários de capital e proprietários de trabalho”. Convém deixar claro, que os proprietários de capital estavam contingenciados pela necessidade de garantir lucro e os proprietários de trabalho, contingenciados pela necessidade de sobrevivência, portanto, uma igualdade e liberdade constringida, limitada.

Por todo o exposto, a categoria da igualdade, segundo Bobbio (1997, p. 11), tem sido “tema constante das ideologias e das teorias políticas”, ele também acentua que os diversos projetos societários comumente tendem a associar as categorias da liberdade e da justiça à categoria da igualdade e, mais especificamente, no que diz respeito à relação entre igualdade e liberdade, afirma que ambos os conceitos “se enraízam na consideração do homem como pessoa. Ambos pertencem à determinação do conceito de pessoa humana, como ser que se distingue ou pretende se distinguir de todos os outros seres vivos” (Idem, p. 07).

A esse respeito, sob o capitalismo, “igualdade e liberdade passam a ter um sentido bem diferente – um sentido que ameaça a dominação estabelecida. A generalização e a

realização da liberdade não são mais do interesse da burguesia; isso já é ‘socialismo’” (MARCUSE, 2011, p. 11), desde que a burguesia abandonou seu caráter revolucionário e assumiu sua condição de classe dominante, as categorias da igualdade e da liberdade deixaram de ter um sentido de complementariedade e ganharam contornos jurídicos formais, que se realizam como uma névoa espessa a encobrir a base social desigual que as fundamenta. Nas palavras de Mészáros, a liberdade é parasitária⁶⁵ da igualdade, pois, é a igualdade que dá materialidade substantiva a ampla liberdade.

A relação substantiva entre igualdade e liberdade é um dos maiores problemas na própria história, bem como em suas conceituações na filosofia. Não causa surpresa que, na filosofia idealista, essa relação vital seja apresentada de maneira sumamente problemática. No entanto, não importando quanto ela tenha de ser tendenciosamente ignorada ou transfigurada sob as formas prevalentes do interesse de classe, na verdade, a chave para a compreensão do ‘progresso da liberdade’ projetado em termos idealistas é a consecução, que se desdobra em termos objetivos/materiais, do tipo e do grau de igualdade historicamente emergentes. Pois, em qualquer de suas formas historicamente identificáveis, a ‘liberdade’ é necessariamente parasitária na forma realmente dada e na margem de igualdade. Em outras palavras, a natureza e o grau alcançáveis da própria liberdade são factíveis – e, nessa linha, também realmente significativos – na margem mais ou menos limitada da forma e do grau alcançados (ou, de qualquer modo, alcançáveis sob as condições dadas) da igualdade substantiva, materialmente factível e historicamente sustentável (MÉSZÁROS, 2021, p. 90).

Uma relação estabelecida sob uma condição fundamental, até mesmo vital, segundo o autor, tanto para o passado quanto para o futuro. Nos tempos hodiernos, a ideia de igualdade geralmente suscita a noção de relações baseadas em condições justas, livres, altruístas, sobretudo, enquanto fruto da outorga do Estado, na promoção de políticas equitativas, pretensamente universais, desse modo, é uma perspectiva que,

indica, volta e meia ‘uma realidade ou esperança, uma verdade natural ou um programa revolucionário’, ou, ainda, um problema de justiça social, sendo, no plano jurídico-político, significativa e permanentemente discutida, indicando ora um ideal a ser concretizado, ora um dos alicerces dos ordenamentos jurídicos ocidentais, consubstanciado na aplicação permanente da ‘regra de

⁶⁵ Mészáros, em seu texto, ilustra essa relação com o discurso de Ciro o Grande aos “comuns”, quando este incita os comuns lutarem junto com eles na guerra, na condição de livres e iguais, mas, nas palavras do autor, “o que acontece com a posição social e economicamente subordinada do povo quando os ‘comuns’, considerados iguais por decreto do futuro rei, como eram de fato iguais em sua humanidade substantiva, reconhecida de forma apropriada por Ciro, tivessem de voltar da guerra para a casa? A ‘liberdade’ e o privilégio concedidos a eles anteriormente, igualando-se aos de seus nobres, eram tanto requeridos – em função do sucesso militar – como condicionados pela igualdade substantiva objetivamente disponível e pelos próprios limites das condições dadas [...] Quando retornassem da guerra, os ‘comuns’ teriam de ser inseridos novamente na estrutura dominante exploradora de classe de sua sociedade e continuar a produzir não só a própria ‘subsistência diária’, mas também a de seus ‘nobres’, como exigido pela modalidade prevalente de extração de mais-trabalho” (MÉSZÁROS, 2021, p. 91).

justiça’, que determina o tratamento igual (igual pelo igual, diverso pelo diverso) e põe o problema de saber-se quais são as desigualdades irrelevantes para o tratamento dos homens e não uma idéia vazia, carente de sentido, como afirmam alguns juristas (TABORDA, 1998, p. 242).

De um modo geral, compreendendo-se que a janela por onde se olha, condiciona o alcance do que se vê, conseqüentemente é bastante, compreensível que, em sociedades desiguais, a categoria da igualdade desperte, frequentemente, sentimentos de esperança e justiça, entre outros, mediados pelas relações particulares próprias de dada sociedade de classes, portanto, limitados por seu alcance, ficam circunscritos ao conjunto de instituições existentes com suas respectivas legalidades.

Em suas considerações, Taborda (1998) está, na verdade, alertando para a carência de sentido que este conceito pode apresentar quando tomado no plano jurídico-político que, em nome da justiça, determina tratamento igual, contudo, não estende sua percepção para além dessa legalidade. Nos tempos hodiernos, por exemplo, as requisições de justiça, liberdade e igualdade no âmbito do Estado, se embaralham no emaranhado de processos e suas decorrentes tramitações e desfocam o olhar para a premissa de que a “ligação entre Estado e capitalismo, é muito mais complexa e estrutural”, e por essa grandeza “a atuação do Estado, como a forma política da sociedade capitalista e logicamente conectada com a reprodução das outras formas sociais do capitalismo: a forma-mercadoria – propriedade privada –, a forma-dinheiro – finanças – e a forma-jurídica – liberdade e igualdade” (ALMEIDA, 2018, p, 73), está na essência desse ente político, sua atuação por mais abrangente e rigorosa, sempre expressará tal composição essencial.

Na outra ponta, sobre o desejo humanitário por igualdade, de acordo com Bobbio não é “contraditório imaginar uma sociedade de livres e iguais, ainda que de fato - ou seja, na realização prática - **jamais** possa ocorrer que todos sejam igualmente livres e livremente iguais” (BOBBIO, 1997, p.09, grifo nosso), uma vez que “uma sociedade de livres e iguais não conheça nem tempo nem lugar” (Idem, p. 10).

Nestas afirmações, o autor parece asseverar a igualdade como uma impossibilidade histórica, baseando-se no fato, por ele defendido, de que a “igualdade é pura e simplesmente um tipo de relação formal, que pode ser preenchida pelos mais diversos conteúdos” e dessa forma, ela é “um modo de estabelecer um determinado tipo de relação entre os entes de uma totalidade, mesmo quando a única característica comum desses entes seja o fato de serem livres” (BOBBIO, 1997, p. 12-13). Portanto, enquanto

relação, ela não é uma categoria absoluta e carece de ser preenchida pelos mais diversos conteúdos”⁶⁶, tais como: igualdade entre quem? Ou igualdade em quê?

Noutras palavras, por se tratar de uma relação, a ideia de justiça aplicada a categoria da igualdade, como dito por Taborda, *igual pelo igual, diverso pelo diverso*, nem sempre assegura tratamento verdadeiramente igualitário, dificultando a realização desta categoria de modo satisfatório ou, dito de outra forma, preenchida de sentido. A esse respeito, Bobbio vai um pouco mais além e, em suas considerações, defende que apesar do desejo humano almejar, **jamais existirá**, na realização prática, uma sociedade em que todos sejam igualmente livres e livremente iguais, pois são ideais que historicamente nunca foram concretizados, portanto, só poderão existir no plano ideal.

Liberdade e igualdade são desejáveis, mas, conforme Bobbio, os indivíduos também desejam “metas diametralmente opostas. Os homens preferem mais ser livres do que escravos, mas também preferem mandar a obedecer. O homem ama a igualdade, mas também a hierarquia quando está situado em seus graus mais elevados” (BOBBIO, 1997, p. 09). Desta forma, por este entendimento, no plano real, os homens querem coisas diferentes de acordo com seu *status quo*. Numa sociedade desigual essa argumentação é bastante plausível. Como não enxergar o desejo burguês pela exploração e extração de mais-valor? Nessa análise, Bobbio parece ter capitado a alma burguesa, que em seu afã pela acumulação, avança sobre corpos e mentes de trabalhadores, sobretudo de negros, indígenas, mulheres, periféricos, entre outras condições de existência oprimida/explorada.

Por outro lado, mesmo reconhecendo que este autor está analisando a igualdade de modo o mais genérico possível, incluindo aí a (des)igualdade natural, aqui é importante demarcar que, mesmo sob esse aspecto, este autor parece condicionar sua análise à perspectiva do direito. Ao pretender estabelecer suas bases de aproximação, no direito, a

⁶⁶ “Sendo assim, podemos dizer que a igualdade só é uma propriedade ou uma qualidade em si mesma, se se referir” a um determinado tipo de relação entre os entes que fazem parte da categoria abstrata *humanidade*” e se abstrairmos das desigualdades fáticas existentes entre os seres humanos, tais como as que os diferenciam entre homens e mulheres, negros, brancos, amarelos ou vermelhos, pobres ou ricos, mais aptos ou menos aptos para determinadas tarefas, feios ou bonitos etc., para equipará-los em algum sentido ou em relação a um critério previamente determinado. Daí, tem sentido falar “todos os homens são iguais” (feita esta abstração), na mesma medida em que carece totalmente de sentido falar “Luís é igual”, pois sempre restarão as perguntas: “a quem? em quê?”. Esses “quem” e “quê” são as notas diferenciadoras da ideia de igualdade nas diversas disciplinas do pensamento humano” (TABORDA, 1998, p. 02).

partir do qual, é possível declarar a igualdade entre indivíduos, desse modo, Bobbio está ancorando na perspectiva do Estado, toda a sua análise, como se pode observar:

Liberdade e igualdade são os valores que servem de fundamento à democracia. Entre as muitas definições possíveis de democracia, uma delas - a que leva em conta não só as regras do jogo, mas também os princípios inspiradores - é a definição segundo a qual a democracia é não tanto uma sociedade de livres e iguais (porque, como disse, tal sociedade é apenas um ideal-limite), mas uma sociedade regulada de tal modo que os indivíduos que a compõem são mais livres e iguais do que em qualquer outra forma de convivência. A maior ou menor democraticidade de um regime se mede precisamente pela maior ou menor liberdade de que desfrutam os cidadãos e pela maior ou menor igualdade que existe entre eles. Característica da forma democrática de governo é o sufrágio universal, ou seja, a extensão a todos os cidadãos, ou, pelo menos, à esmagadora maioria (o universo jurídico é o universo do *quase* ou do *na maioria das vezes*), do direito de voto (BOBBIO, 1997, p. 08).

Claro está que, sua análise se inscreve no ideário moderno de democracia, direito e Estado⁶⁷. Ao fazer isto, de certo modo, Bobbio, de um lado, acaba por misturar as esferas: natural e social acerca da categoria da igualdade. Isso fica claro – em seu livro sobre Igualdade e Liberdade (1997) –, quando, ao avaliar os aspectos positivos e/ou negativos sobre a (des)igualdade natural, encabeçados pelos projetos igualitários dos progressistas e pelos projetos igualitários dos liberais, ele então, chega à conclusão de que todas as utopias desenharam uma história de *obscuro domínio e desolado conformismo*. Porque todos os projetos, segundo ele, não consideraram a igualdade como uma relação entre os entes de uma totalidade e, como consequência, impuseram seus projetos às subjetividades condicionando-as obscuramente.

De outro lado, Bobbio, conclui seu livro, colocando na mesma balança progressistas – marxistas, anarquistas e similares – e liberais, chegando à conclusão de que o *obscuro domínio e desolado conformismo* é a marca desses projetos, daí porque, em decorrência, a igualdade jamais ocorrerá na realização prática.

Ao se fundamentar no direito, a análise de Bobbio sobre a igualdade parte de uma perspectiva burguesa, portanto, é abstraída dentro dos limites desta sociedade, dentro do *Estado Democrático de Direito*, qual seja, os “cidadãos de um Estado democrático se tornam, através do sufrágio universal, mais livres e mais iguais. Onde o direito de voto é restrito, os excluídos são ao mesmo tempo menos iguais e menos livres” (BOBBIO, 1997, p. 09).

⁶⁷ Essa associação é bastante comum, segundo Leacock (2019, p. 174), “igualdade remete a direitos e oportunidades específicos da sociedade de classes”, essa é a ideia geral sobre esse conceito.

Por isso, este autor a entende como uma impossibilidade. Sua análise parte da perspectiva do direito e, conseqüentemente, da forma de organização do Estado – ente regulador de conflitos – nos projetos societários, em cada tempo e lugar. E, embora apresente dados históricos interessantes e bastante amplos, esse ponto de partida emoldura e fragmenta sua argumentação tornando-a reducionista, restrita às sociedades reguladas pelo Estado. O limite dessa direção é a função social do Estado.

o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e adquirem através dele uma forma política. Daí a ilusão de que a lei se baseia na vontade e, mais ainda, na vontade destacada de sua base real – na vontade livre. Da mesma forma, o direito é reduzido novamente à lei (MARX, 1986, p. 98).

Não há possibilidade de requerer do Estado em todas as suas composições – divino, despótico, monárquico, democrático – uma atuação diferente, em se tratando do Estado moderno, em particular, as determinações fundamentais do capital, pré-configuram suas ações. Apesar do apregoado pela concepção hegeliana, a partir da qual o Estado poder vir a ser "por toda parte, a realização da vontade livre" (MARX, 2010, p. 75), o Estado tem sido, desde a sua gênese esse poder político "mediador" no âmbito das relações econômicas – nos seus diferentes níveis – entre a classe produtora e a classe que se apropria dos bens produzidos, sempre à serviço da classe dominante. Mesmo no âmbito da constituição expressa como vontade universal, há diversas contradições, pois, a constituição é ela própria "necessariamente em si mesma um tratado entre poderes essencialmente heterogêneos" (Idem, p. 76), não havendo, portanto, viabilidade para a materialização da igualdade nesses termos, no interior da constituição, a despeito de seu *caráter universal*.

Um claro exemplo da função social do Estado à serviço de interesses privados, de uma dada classe é a relação que este estabelece com o direito, marcadamente o Estado burguês e seu caráter duplo: um caráter universal na letra da lei, nas promessas postuladas na esfera política e consensuadas no interior da sociedade civil e um caráter essencialmente reducionista quando se trata da distribuição da riqueza material produzida pelo trabalho, e apropriada pelos que detém os meios de produção. Na sua condição de ente que regula relações fundadas pela produção e distribuição de mercadorias, lança mão do direito para legitimar a disjunção entre a vida política e a base material da sociedade, nesta particularidade o direito revela sua verdadeira face:

Engels e Kautsky permitem desvendar todo o segredo do direito: o processo de trocas mercantis generalizado exige, para a sua efetivação, o surgimento da *subjetividade jurídica* e dos princípios da liberdade, da igualdade etc. que a acompanham. A emergência da categoria de *sujeito de direito* vai possibilitar, então, que o homem circule no mercado como mercadoria, ou melhor, como proprietário que oferece a si mesmo no mercado (NAVES, 2012, p. 12).

A proclamação de princípios jurídicos de liberdade e igualdade é fundamental para pavimentar o consenso no interior da sociedade civil em torno da gestão dos conflitos do antagonismo entre as classes, mas exatamente por serem antagônicos, a esfera do direito não é capaz de abrigar no corpo de sua legalidade, interesses tão equidistantes. Disto resulta: não há ponderações filosóficas capazes de ocultar que, igualdade e liberdade no projeto burguês de sociedade⁶⁸, são meras formalidades jurídicas, se resumem à noção de cidadania enquanto expressão de direitos e deveres. Os cidadãos em todas as formações sociais classistas foram/são identidades fragmentadas – no âmbito da sociedade civil –, quando não coisificadas, reduzidas a objetos.

cidadania não é, de modo algum, sinônimo de igualdade e liberdade, mesmo que se queira dizer que revolução estas categorias sempre serão imperfeitas, o que é óbvio. Ela expressa apenas uma forma particular da igualdade e da liberdade. Tome-se, por exemplo, o direito à liberdade. Por mais amplo e variado que seja em suas formas, este direito jamais poderá elevar os homens a um patamar de efetiva autodeterminação. Pois, na sociedade capitalista, como disse Marx, quem é livre não são os indivíduos, mas o capital. Ou então, tome-se o direito ao trabalho. Na hipótese — impossível — de que todos os homens tivessem esse direito satisfeito o mais plenamente possível, o que significaria ele? Em essência, nada mais nada menos do que o direito de ser explorado, desproduzido como ser humano, impedido de comandar o processo social (TONET, 2007, p. 07).

No âmbito do Estado, por mais substanciais que possam parecer determinadas afirmações de igualdade, a exemplo dos direitos do homem proclamados pós revoluções burguesas e da noção de cidadania plena tão defendida por alguns estudiosos da área, elas não têm o alcance e o potencial necessários para realização da igualdade substantiva. Ora, a categoria *Estado* – e conseqüentemente os antagonismos e desigualdades sociais que o sustentam na condição de instituição necessária –, talvez não seja a melhor percepção para a análise da categoria da igualdade, posto que, seu alcance sempre estará limitado às

⁶⁸ “A idéia de que" todos" os homens são iguais, independentemente de sua origem social, gênero, idade etc. - pedra angular da ética cristã - só recebeu formulação concreta, em termos jurídico-políticos, na era das grandes revoluções liberais” (TABORDA, 1998, p. 03).

relações próprias deste tipo particular de condição social – sociedade civil, Estado, economia política, portanto, divisão social⁶⁹.

Um exemplo emblemático da limitação estrutural da afirmação da igualdade pelo Estado é a discussão que diz respeito à igualdade racial, e, mais precisamente, em torno do *Estatuto da Igualdade Racial*. Aqui, antes de seguir, é preciso abrir um parêntese para esclarecer a utilização do termo raça, quando hoje se sabe – a partir da biologia –, da sua inexistência. Falar em raça demanda compreender como o homem foi construído pela filosofia moderna, o que remete ao iluminismo do século XVIII.

A novidade do iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas múltiplas *facetas e diferenças* ‘enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (linguística)’. Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação, dos mais diferentes grupos humanos a partir de características físicas e culturais (ALMEIDA, 2018, p. 20).

O aprofundamento dos conhecimentos sobre o homem, postulados pelo iluminismo, resultou, na mesma medida, na produção das ferramentas teórico-metodológicas de classificação e hierarquização das relações sociais. Uma classificação racial hierarquizada⁷⁰ nos moldes do que Aníbal Quijano (2005) chamou de *colonialidade de poder* que dura até os dias atuais. Daí decorre o porquê de, mesmo não existindo raças no âmbito biológico, esse conceito continue sendo utilizado enquanto categoria sociológica. De um lado, em virtude do racismo estrutural constitutivo das relações sociais, e de outro lado, como posicionamento político no sentido da denúncia, resistência e luta contra essa instrumentalidade que hierarquiza os indivíduos e os torna desiguais em razão de sua aparência.

⁶⁹ “O surgimento e a natureza do Estado decorrem dessa mesma natureza da sociedade civil. Dilacerada pela contradição entre interesses gerais e particulares e não podendo resolvê-los ela mesma, dá origem a uma esfera, com um aparato, com tarefas com uma especificidade própria, mas cuja função fundamental seria a de solucionar essa contradição. Sua origem, porém, traça-lhe precisamente os limites” (TONET, 2007, p. 03).

⁷⁰ “A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol e português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Sobre o Estatuto da Igualdade Racial, é importante ressaltar a grande contribuição deste documento instituído pela lei 12.288/10, para o entendimento da igualdade enquanto equidade, portanto, igualdade de oportunidades no *respeito às diferenças* de toda ordem. Reconhecer as diferenças é importante para evitar que se incorra em mais hierarquizações e discriminações. Como afirma Gomes (2001, p. 84), as práticas que se “pretendem iguais para todos acabam sendo as mais discriminatórias”. É pensar políticas universais em termos equitativos, entendendo a importância da reparação a grupos sociais historicamente oprimidos.

Ainda segundo Nilma Lino Gomes (2003), não se trata do simples elogio apologético às diferenças, mas, de questionar a noção de democracia, de ter um olhar crítico sobre a sociedade e cobrar políticas públicas capazes de alterar as relações de poder. Há que se concordar com a autora em sua proposição de ampliar a percepção sobre os sentidos do que se apresenta como *diferença*, bem como na necessidade de adjetivação dessas diferenças compreendendo o enraizamento das classes sociais sobre todas as relações que compuseram o quadro sociometabólico. Contudo, neste quesito, em particular, é possível pôr em suspeição a capacidade real de uma dada política pública ter o alcance e a potência necessárias para alterar significativamente as relações de poder.

No caso específico do Estatuto da Igualdade Racial, embora haja um avanço no tocante ao entendimento desse conceito no interior da lei, por sua natureza mormente formal, não há garantias de sua realização, e, ainda que seja substancial o alcance da lei, ou que seus artigos sejam aplicados, não haveria aí as condições de materialidade para a realização da igualdade substantiva, desse modo, partindo-se da premissa de que “nenhum fator material pode ser ‘abolido’ por *decreto*” (Idem), a materialidade da desigualdade não será abolida por uma lei.

Antes de seguir, é importante destacar que as condições de materialidade evocadas aqui, não se confundem com condições de possibilidade, enquanto fruto da vontade ou de uma dada realidade idealizada, dizem respeito às condições de existência, à materialidade das relações sociais, ao movimento próprio do real, de tal modo que a igualdade não se põe pela vontade ou desejo. Ela é dada pela forma concreta como o trabalho se organiza, sendo assim, em uma sociedade assentada sobre o trabalho abstrato, a igualdade possível às relações no interior dela é a meramente formal. Ademais, como afirma Mészáros (2006),

o capital é um modo de controle que se sobrepõe a tudo o mais, *antes* mesmo de ser controlado [...] As perigosas ilusões de que se pode superar ou subjugar o poder do capital pela expropriação legal/política dos capitalistas privados surgem quando se deixa de levar em conta a natureza real do relacionamento entre controlador e controlado (MÉSZÁROS, 2006, p. 98).

Embora nesse trecho específico o autor esteja se referindo à experiência soviética, essa passagem ajuda a esclarecer os limites das ações legais/políticas, e reforçando esse entendimento, o autor apresenta alguns fatos que robustecem sua afirmação: a crise estrutural do capital. Se no passado foi possível contornar as crises sistêmicas e realizar algumas reformas políticas no sentido de amenizar os efeitos das desigualdades – sociais e étnico-raciais – no contexto atual de crise estrutural isso não se sustenta. O contexto dessa crise é diferenciado das anteriores por *quatro aspectos principais*: a) seu caráter universal; b) seu alcance global; c) sua extensa escala de tempo; d) seu desdobramento peculiar. De tal modo que, a vontade política da personificação político-jurídica do Estado não é suficiente para controlar o capital.

Em resumo, o Estado, por si, já não é um bom balizador quando se coloca em questão a igualdade, pois, de um lado ele surge do antagonismo das classes, de outro, ele é a “forma política do mundo contemporâneo” (ALMEIDA, 2018, p. 67) sintetizando todas as suas contradições e, ainda de acordo com este autor, como relação política, por meio do direito, ele expressa o racismo estrutural da sociedade. O direito se impõe como poder e destarte, o racismo se torna uma “relação estruturada pela legalidade”⁷¹ (Idem, p. 105) posta pelo Estado. Mas não é apenas isso, o Estado é também espaço de disputa entre opressores e oprimidos, tendo muito claro que a correlação de forças, nesta arena, é sempre desfavorável para trabalhadores, minorias, periferias entre outros segmentos oprimidos.

O papel do Estado no capitalismo é essencial: a manutenção da ordem – garantia da liberdade e da igualdade formais e proteção da propriedade privada e do cumprimento de contratos – e a ‘internalização das múltiplas contradições’, seja pela coação física, seja por meio da produção de discursos ideológicos justificadores da dominação (ALMEIDA, 2018, p. 72).

⁷¹ “É certo que atos de discriminação racial direta – e às vezes até indireta – são na maioria das sociedades contemporâneas, considerados ilegais e passíveis de sanções normativas. Entretanto, principalmente a partir de uma visão estrutural do racismo, o direito não é apenas incapaz de extinguir o racismo, como também é por meio da legalidade que se formam os *sujeitos racializados*. A lei que criminaliza os corpos pretos e empobrecidos condiciona um enquadramento marcado pela construção dos comportamentos suspeitos. E se a lei é o Estado, o suspeito ‘padrão’ é também um suspeito para o Estado” (ALMEIDA, 2018, p. 108).

Em nome da manutenção da ordem, o *quantum* de liberdade e igualdade possíveis de serem asseguradas pelo Estado, coaduna com a imperativa necessidade de garantia da propriedade privada, a legalidade do capital, ainda que isso signifique a submissão do trabalho. Deste modo, lei e ordem, expressas como direito universal, para evitar expressões como o racismo, por exemplo, são na verdade, condicionantes para o triunfo da primazia dos interesses privados sobre o público, inclusive, de personificações do capital eminentemente racistas.

De acordo com Mészáros (2016, p. 01)⁷², qualquer percepção de igualdade que seja partilhada com o capital ou parta da subordinação do trabalho, encerra em si, uma contradição. A realização da igualdade, por circunstância da aplicabilidade de uma determinada lei, esbarra em contradições cruciais. Apenas partindo da análise da forma como o trabalho se organiza em cada sociedade é possível capturar, no movimento do real, como possibilidade concreta, o quantum de igualdade existente, bem como, sob a organização do trabalho livre e associado, se pode alcançar a igualdade substantiva, uma categoria que deve ser entendida, não como configuração absoluta e abstrata, mas como resultado de relações sociais objetivas.

Apenas a perspectiva do trabalho fornece os elementos necessários à apreensão da totalidade social, e à compreensão de que a desigualdade social é, antes de tudo, uma particularidade de determinadas formações sociais, marcadamente presente, quando entra em cena a propriedade privada. Não sendo, portanto, algo imanente ao convívio social.

A categoria da igualdade portanto ganha sentido, tanto histórico, quanto filosófico e conceitual quando apreendida na relação como os indivíduos realizam trabalho no interior de uma dada sociedade, na forma como realizam materialmente sua existência.

Partindo do pressuposto de que as “mais íntimas determinações do desenvolvimento histórico totalizante neste planeta são sempre *objetivas*”⁷³ (MÉSZÁROS, 2016, p. 1-2), a determinação mais íntima que dá vigência à desigualdade

⁷² Título original: “From Primitive to Substantive Equality – via Slavery”.

Publicado em: Monthly Review, vol. 68, Issue 04, setembro de 2016. Disponível em: <<https://monthlyreview.org/2016/09/01/from-primitive-to-substantive-equality-via-slavery/>>

⁷³ Uma determinação objetiva que também precisa ser considerada na análise das formações sociais é o espaço, uma vez que, “uma formação social não pode ser compreendida sem levar o espaço em consideração. ‘Não há e jamais haverá formação social independentemente do espaço’ (SANTOS, 1978:199). As formações sociais constituiriam, na realidade, formações sócio-espaciais, ou espaciais, abreviadamente” (WALDMAN, 2017, p. 31).

social, é a propriedade privada. A propriedade privada da terra foi um divisor de águas na formação social das comunidades comunais, mas, sua constituição operou uma legalidade distinta do modelo clássico que toma por referência a tríade Grécia, Roma e Alemanha, nem sempre ela surgiu no interior da comunidade comunal. A propriedade privada engendrou diversos antagonismos nas formações sociais, antes comunais.

A esse respeito, convém ponderar, na esteira de Mészáros (2016), sobre a materialidade antagônica produzida pela humanidade em espaços/tempos distintos e não lineares: a) sociedades antigas proprietárias de escravos; b) servidão feudal; c) escravidão assalariada. Nos três casos, a escravidão – em diferentes composições – se enraizou como elemento articulador fundamental.

Naturalmente, em todos os três tipos de escravidão o controle completo da materialidade vital do processo sociometabólico de reprodução permanece divorciado dos próprios produtores. Ao mesmo tempo, as funções produtivas reais devem ser mesmo assim realizadas por aqueles que não estão no controle completo dos papéis objetivamente designados a eles, enquanto os controladores de facto do sistema são é claro incapazes de desempenhar as tarefas reprodutivas necessárias sem as quais a sociedade como um todo iria colapsar (MÉSZÁROS, 2016, p. 02-03).

Essa forma de controle sobre a totalidade da sociedade e de suas formas reprodutivas, é centralmente antagônica, por seu núcleo estrutural autodestrutivo. Daí resultou a necessidade de um ente regulador, exterior aos sujeitos, com a função de “gerenciar” as relações geradas por esses antagonismos: o Estado, foi então criado para evitar o colapso social, ao custo da tutela e formalização das práticas de exploração e expropriação.

Em determinadas circunstâncias históricas, o Estado entrou em cena, sob a bandeira da igualdade, para conter o aumento dos níveis de desigualdade social. No entanto, quanto mais se apregou a igualdade, menos igualitárias foram as relações sociais sob sua tutela⁷⁴. Por ser fruto de antagonismos estruturais, a simples presença do Estado já pressupõe, por si só, a existência de desigualdades, portanto, mesmo quando se ofertou um quantum *substancial* de igualdade, sob a regência do Estado, ela jamais foi ou será *substantiva*. E sobre a igualdade substantiva, cabe aqui uma rápida distinção entre ela e a igualdade primitiva ou típica das comunidades comunais.

⁷⁴ Um claro exemplo disto é a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial ao mesmo tempo em que a desigualdade social cresceu e aumentou o abismo entre os muito ricos e os demais. Os negros, segundo dados do IBGE, no período, ainda estão entre os mais pobres.

Ao contrário da *igualdade primitiva materialmente fundada* e estritamente determinada, a realização da igualdade substantiva universalmente partilhada só é factível em um nível altamente desenvolvido de avanço social/econômico, que deve ser combinado com uma regulação *não hierárquica* (e portanto *não antagônica*) *conscientemente buscada* de um metabolismo da reprodução social *historicamente sustentável*. Este seria um metabolismo social radicalmente diferente, em contraste com *todas* as fases do desenvolvimento histórico até aqui – incluindo é claro a *igualdade primitiva espontânea* do passado distante enraizada nos graves *constrangimentos materiais* da necessidade natural e luta pela sobrevivência diretamente impostas (MÉSZÁROS, 2016, p. 01).

Nos dois casos trata-se de igualdades reais, porque puderam/podem se realizar de forma concreta, sem o caráter jurídico formal expresso sob o capitalismo, no entanto, na chamada forma primitiva, os contingenciamentos postos pela realidade natural, impuseram limitações à sua sustentabilidade universal e ao horizonte da consciência da humanidade, presa à emergência da luta pela sobrevivência⁷⁵.

De acordo com Mézáros (2016), como articulação visceral, a igualdade substantiva demanda necessariamente uma *substantividade material*, se o fim último de sua afirmação for a *emancipação humana*. Sem essa substantividade material – seja pelo constrangimento natural das imposições dos fenômenos naturais sobre a produção da sobrevivência; seja pelo determinismo da escravidão; seja pelo caráter jurídico expresso sob o capitalismo –, a igualdade não se realiza universal e efetivamente.

No espaço de tempo entre as formações sociais comunais e a promessa de igualdade pelas revoluções e/ou pelo Estado, muitas formulações teóricas de ordem mítica, filosófica e científica, aventaram projetos igualitários e, acabaram por fracassar. Fracassaram inclusive as assim chamadas bandeiras progressistas da modernidade:

A Constituição, a Assembleia Nacional, os partidos dinásticos, os republicanos azuis e os republicanos vermelhos, os heróis da África, o discurso tonitruante proferido do palanque, o relampejar da imprensa do dia, o conjunto da literatura, as figuras políticas e os renomados intelectuais, o Código Civil e o direito penal, *liberté, égalité, fraternité* [liberdade, igualdade, fraternidade] e o segundo [domingo do mês] de maio de 1852 – tudo desapareceu como se fosse uma quimera diante da fórmula mágica pronunciada por um homem que não era considerado mestre-feiticeiro nem pelos seus inimigos. O sufrágio universal parece ter sobrevivido só o tempo suficiente para redigir de próprio punho o seu testamento diante dos olhos do mundo inteiro e declarar pessoalmente, em nome do povo: “Tudo o que existe merece perecer” (MARX, 2011, p. 31).

⁷⁵ Há controvérsias acerca dessa luta por sobrevivência, pelo menos entre os povos das florestas tropicais nas Américas. Isso será discutido adiante.

Teriam que fracassar porque a realização histórica da igualdade substantiva é a consequência direta da produção das condições materiais que lhe deem sustentabilidade, algo impossível sob determinadas circunstâncias concretas e históricas. Ela não será resultado de obra divina ou de quaisquer tipos de idealismos e/ou formalismos jurídicos. Será fruto da ação autoconsciente desempenhada concretamente pelos homens, porque “o fundamento humano natural do processo histórico em andamento rumo à realização da igualdade substantiva é ele mesmo material [...] no qual todos os seres humanos objetivamente partilham a comunalidade de seu substrato natural fundamental” (MÉSZÁROS, 2016, p. 05).

A realização da igualdade substantiva requer um quadro sócio metabólico radicalmente diferente do vigente. Uma forma trabalho que não esteja baseada na exploração ou na acumulação de capital como valor de troca. Essa nova moldura social deve se basear na coletividade, na produção de valores eminentemente humanos, em que os indivíduos se relacionem como coprodutores das condições de suas existências e a distribuição do que for produzido seja, de fato igualitária.

Apenas quando o trabalho, tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’ (MARX, 2012, p. 28).

Essa é a premissa universal do princípio da igualdade, o entendimento de que a verdadeira igualdade se estabelece na diferença, atendendo a demandas e necessidades concretas, onde igualdade e diferença compõem juntas, uma identidade que se realiza na coletividade onde indivíduo e gênero humano não são antagônicos. Não havendo nisto, espaço para uma diferença abstrata, jurídico-formal de uma identidade irrealizável, por ser orientada para o consumo de sujeitos isolados parametrizados pelo individualismo e pelo mercado.

São justamente os antagonismos sociais que impõem as desigualdades entre os homens, esta desigualdade se realiza de diversas formas e se ramifica em todas as esferas sociais. A desigualdade tem início ainda no interior das *gens*⁷⁶ ou comunidades aldeãs

⁷⁶ “como a palavra grega de idêntico significado (*génos*) [...] Contudo, *gens* em latim e *génos* em grego empregam-se especialmente para designar esse grupo que se gaba de construir uma descendência

pelo processo de apropriação privada da terra e dos meios de produção, mas toma corpo mesmo sob a relação capital, posto que segundo a acepção de Kautsky:

O modo de produção da Idade Média se conciliava excelentemente com as condições de uma sociedade de iguais, todos com o mesmo gênero de existência e produzindo para o seu próprio consumo. Então, a comunidade territorial convinha, com as suas alternativas regulares de trigos de março e trigos de outono e de pousio. Agora, surgia o mercado com as suas exigências instáveis, desenvolvia-se a desigualdade entre os companheiros da aldeia, entre os quais alguns produziam, quando produziam em suas terras, apenas o indispensável para si mesmos, ao passo que outros produziam um excesso. Uns, os pequenos, continuavam a colher para o seu consumo próprio, agarrando-se com unhas e dentes à comunidade territorial. Para outros, esta se transformava num entrave. Qualquer que fosse a procura do mercado, só podiam plantar nas suas lavouras o que a comunidade territorial prescrevia (KAUTSKY, 1980, p. 22).

Nas Américas, as relações de mercado e da produção voltadas para o valor de troca, foram introduzidas no interior das aldeias comunais, e as regras da produção de mercadorias, cedo ou tarde teriam que se impor sobre as tradições da comunidade territorial. O antagonismo de classe que engendrou a desigualdade e requisitou o direito enquanto instrumento de mediação para, aparentemente, dirimir e apaziguar as relações, que na base material estavam se tornando, cada vez mais, irreconciliáveis.

Isto porque, segundo Engels;Kautsky (2012, p.13), o direito é bastante funcional ao pôr em movimento as categorias de liberdade e igualdade, “já que o homem não poderia dispor de si se não fosse livre – a liberdade é essa disposição de si como mercadoria – nem poderia celebrar um contrato – esse acordo de vontades – com outro homem se ambos não estivessem em uma condição de equivalência formal”. Desde então a “igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia” (Idem, p. 19).

A burguesia que bradou os princípios de liberdade e igualdade aos confins do mundo, iniciou sua campanha legitimando e universalizando a desigualdade social. No tópico sobre Igualdade e Liberdade, do livro que trata de Hegel, Marx e a tradição liberal, Domenico Losurdo apresenta a frágil percepção de igualdade e liberdade dos liberais que, focados em trivialidades, atribuíam escalas gradativas para o usufruto destas categorias na comparação entre americanos, ingleses, franceses e holandeses. No entanto, tal percepção, de tão frágil não penetrava as águas profundas que uniam a todos:

comum (do pai comum da tribo, no presente caso) e que está unido por certas instituições sociais e religiosas, formando uma comunidade particular, cuja origem e natureza permaneceram até agora, apesar de tudo, obscuras para todos os nossos historiadores” (ENGELS, 2012 p. 110).

desigualdades sociais. Sobre Hegel, Losurdo (1998, p. 184), chega a afirmar que "contrariamente à tradição liberal, dá mais destaque à igualdade do que à liberdade" por isso, preferia os costumes franceses em comparação aos ingleses. E complementa:

Hegel, antes ainda de Marx, tem o mérito de ter teorizado a existência de 'direitos materiais' (B.Schr, 488) irrenunciáveis, de ter evidenciado o fato de que, levada a um certo nível, a desigualdade anula também a liberdade, a liberdade concreta: a situação de extrema necessidade 'invade a extensão da realização da liberdade' (V. Rph., 342), comporta a 'total ausência de direitos' (Rph., §127). Todavia, a tradição de pensamento liberal contrapôs frequentemente a liberdade à igualdade. E assim Tocqueville, depois de 1848, tornando-se mais do que nunca inquieto pelo espectro do socialismo, escreve que 'a revolução da Inglaterra foi feita unicamente em vista da liberdade, ao passo que aquela da França foi feita principalmente em vista da igualdade' (LOSURDO,1998, p. 184).

Independentemente da inclinação, eram nações que não apenas conviviam com desigualdades em seus territórios, como também exportavam tal materialidade para suas colônias. Não é demais deixar claro que as relações desiguais se estabeleceram em graus e formas diferentes em tempos e espaços distintos em todo o globo, mas, nesse processo de configuração da desigualdade, a forma da posse sobre a terra foi um dos elementos fundamentais. No conjunto das relações que deram corpo à organização econômica e política da sociedade, a apropriação privada da terra engendrou – paulatinamente – a desigualdade, e a expropriação das terras comunais pertencentes ao povo significou a pedra fundamental para a produção do pauperismo sobre os trabalhadores do campo.

A desigualdade entre os indivíduos, não permaneceu circunscrita à relação com a terra ou com o modo de realizar trabalho, ela se espalhou por todas as esferas sociais. Desse modo, na atualidade, a desigualdade entre os homens se traduz como desigualdade de classe, gênero, racial, entre outras expressões vigentes. E, corroborando com Hegel, exatamente porque a desigualdade anula a liberdade, é admissível falar, no capitalismo, de escravidão assalariada.

Dessa breve exposição até aqui, da imprescindível equivalência formal requerida pelo capital, é possível apreender que na sociabilidade burguesa a categoria da igualdade cabe perfeitamente nas definições de: conceito, ideia, princípio, relação, direito e materialização da justiça. Mas, uma vez que, guardam uma antítese essencial com relação às condições materiais de sua realização – haja vista sua expressão meramente formal –, dentro do espectro do fenomênico, a apresentação formal da definição é o que menos importa, são aqui elencadas apenas para efeito de análise. Já foram pontuados, até aqui,

diversos elementos para a investigação mais a fundo sobre a questão (des)igualdade e a materialidade que ela demanda. Destarte, há que se repensar a categoria da igualdade sob diversos aspectos, sobretudo, a partir de outros paradigmas epistemológicos e de tempo/espaço, é o que será explorado ao longo desta tese.

Pelo exposto até aqui, foi possível verificar que a igualdade era uma condição por vezes perdida, por vezes conquistada, mas vivenciada em patamares possíveis. Cada comunidade construiu seu próprio arranjo de organização em diferentes níveis e estágios de igualitarismo. Nas formações sem Estado, eles foram mais amplos. A passagem do igualitarismo concreto, comunal para o igualitarismo abstrato, formal não foi linear, teve ritmos diferenciados em cada lugar, nas formações sociais de tipo asiático houve um prolongamento do tempo de transição. Como dito por Marx (1985), elas duraram mais tempo, e isto foi atribuído à natureza fechada das unidades comunais. Segundo Hobsbawm (1985, p. 36) em sua análise das afirmações de Marx, o modo de produção asiático não seria ainda “uma sociedade de classe, ou se for uma sociedade de classes, será então, sua forma mais primitiva”.

As caracterizações feitas por Marx ocorreram em um período em que não havia tantas fontes e bases de comparação, ainda assim ele apreendeu o fundamental: o peso da organização do trabalho sobre as transformações no interior de cada uma delas. De toda forma, a divisão do trabalho e a forma de posse sobre a terra, determinou o ritmo e a natureza da mudança.

Por fim, esta seção pôs em questão, em diferentes perspectivas, alguns pressupostos, presentes na literatura, quando se trata da análise sobre a igualdade, problematizando mitos à muito estabelecidos, a saber: a) as primeiras ideias de igualdade remontam à Grécia Antiga; b) a igualdade jamais existirá efetivamente, pois ela nunca existiu de fato; c) a igualdade é um utopia ou uma impossibilidade histórica, quando se leva em consideração a luta de classes; d) a igualdade de gênero existiu apenas durante o matriarcado, que foi uma realidade universal ultrapassada por um estágio superior: o patriarcado ou mais precisamente o direito paterno; e) o Estado e o Direito como espaços de outorga de igualdade. Entre outras ponderações, as reflexões apontadas até aqui ajudam a levantar elementos de antítese, para o debate conclusivo no estabelecimento da tese.

Deste modo, na próxima seção, irá se discutir como a etapa da acumulação primitiva do capital não apenas aniquilou as experiências reminiscentes de igualitarismo,

como também, estabeleceu a impossibilidade de universalização da igualdade real, acrescentando outros ajuizamentos. Ao mesmo tempo em que, universalizou uma noção de igualdade fetichizada.

3 A IMPOSSIBILIDADE DA IGUALDADE NA ETAPA DA ACUMULAÇÃO PRIMITIVA DE CAPITAL

Antes de tudo é preciso apreender que o capital é uma relação que se caracteriza por uma dupla cisão, tanto do lado do trabalho quanto do lado do capital, parasitária da cisão do trabalho, e “para tornar tudo isso ainda mais contraditório, as cisões na relação-capital são articuladas – enquanto a relação for historicamente sustentável – por um inconciliável antagonismo estrutural” (MÉSZÁROS, 2006, p. 713).

Uma relação sustentada pelo fato de que capital e trabalho “estão inseparavelmente associados no processo de reprodução material, incapazes de sobreviver por si próprios sem a reprodução contínua de um e de outro, assim como de seu antagonismo estrutural”. Exatamente por essa contradição, a relação-capital mantém sua existência “como um sistema orgânico, afirmando a si mesma como o processo de reprodução ampliada do capital” (Idem). Compreender essa relação é importante para entender a impossibilidade de afirmação da igualdade sob o capital em todas as suas etapas, desde a sua fase embrionária, até seu desenvolvimento ulterior, como se verificará ao longo desta seção e das demais.

É nessa perspectiva que se pode afirmar: tudo o que se observou sobre a composição e organização das formações comunais, a exemplo do observado na região das florestas tropicais – ausência de chefia e de hierarquizações, tomada de decisões por meio do consenso em conselhos, distribuídos em conselhos de homens e de mulheres, arranjo social do trabalho sob a perspectiva da coletividade –, desapareceu completamente com o advento do capital, começando por sua etapa da acumulação primitiva.

Na contramão desse contexto coletivista das formações comunais das Américas, se desenvolveu paulatinamente o capitalismo no Brasil, inicialmente em suas formas embrionárias – expressas nas relações mercantis – para depois atingir sua forma plena no processo de industrialização. Muito embora o capital para se reproduzir, pressuponha uma legalidade assentada numa ideia abstrata de justiça configurada num estatuto jurídico de igualdade e liberdade entre os indivíduos que devem estar igualmente livres e possuidores para se encontrar no mercado, negociar e firmar um contrato, o período da acumulação

primitiva de capital se erigiu sob uma materialidade desigual, institucionalizando e, sobretudo, universalizando relações desiguais.

Disto resulta que, da etapa acumulação primitiva, passando pela industrial, até os dias atuais, apesar de proclamar os princípios de liberdade e igualdade, o capitalismo⁷⁷ deu prosseguimento à materialidade fundada sob os antagonismos gerados em seu processo primitivo de acumulação, impossibilitando as condições materiais de existência das categorias da igualdade no bojo desse quadro sociometabólico.

De acordo com Marx (1985), os pressupostos do trabalho assalariado e do capital são: a) trabalho livre; b) troca de trabalho livre por dinheiro; c) separação do trabalho livre das condições de sua realização – meios e efetivação; d) separação do trabalhador da terra. Para realizar cada uma dessas etapas, o capital lançou mão do escravismo – ressuscitando algo que já havia sido superado pela humanidade – que funcionou, segundo Quijano (2005), como a fonte de produção da riqueza necessária à sua acumulação primitiva, noutras palavras, a “acumulação primitiva do capitalismo fez ressurgir a escravidão⁷⁸ na América depois de séculos de extinta a escravidão antiga” (FIGUEIREDO, 2004, p. 373). A riqueza gerada pela escravidão foi fundamental para o estabelecimento da indústria. Embora capitalismo e escravismo sejam, em tese, antagônicos, pois o capitalismo pressupõe trabalho livre, não é contraditório relacionar a fase embrionária do capital à organização colonial, pelo contrário, é perfeitamente plausível.

Na visão de Quijano (2005, p. 118), o capitalismo lançou mão – de forma articulada – da "escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário" para se estabelecer. Conseguindo desta forma exercer controle real sobre o trabalho em todas as suas fases, "produção-apropriação-distribuição de produtos", bem como, sobre o mercado mundial. Tudo isso foi possível, porque a máquina mercante foi, antes de tudo, colonialista e predatória.

⁷⁷ Convém distinguir capital de capitalismo: “é preciso verificar que o capital não é uma prerrogativa do capitalismo, já que existiu em sociedades anteriores [...] sob a forma de capital comercial, ou mercantil, e capital usurário ou capital dinheiro (se movimenta sob a forma de juros – a usura), sendo esta última uma forma mais desenvolvida do que o capital mercantil” (BERTOLDO, 2020, p. 52). O capitalismo se alimenta dessas protoformas, mas, se materializa plenamente, de modo maduro na etapa industrial.

⁷⁸ Na escravidão tribal praticada em África, havia a presença dos “agregados” que não poderiam ser vendidos, estes agregados podiam ser “membros de uma família em extinção, ‘refugiados’ de outras comunidades ou, simplesmente, cativos comprados” (MAESTRI, 1984, p. 11). Bem diferente do que ocorreu na escravidão mercantil.

Não é exagero afirmar que a riqueza produzida pela força de trabalho escrava – tanto dos povos originários, quanto dos povos africanos e afrodescendentes – e sua comercialização, foi fundamental para alicerçar o capitalismo, o “historiador do comércio de escravos, Gaston-Martin, resume assim: embora a burguesia comerciasse outros produtos além de escravos, o sucesso ou fracasso de tudo o mais dependia deste comércio”, não por acaso, “quando a burguesia proclama os Direitos do Homem em geral, umas das necessárias reservas estava em que esses direitos não deveriam se estender às colônias” (JAMES, 1939, p. 23). Portanto, a aludida declaração dos direitos do homem, essencialmente, jamais poderia ser universal e concreta. Essa materialidade cindida já se apresenta desde os primórdios do capitalismo.

No capítulo da *assim chamada acumulação primitiva*, Marx (2017, p. 786), ironicamente, critica a visão dos teóricos da economia política, de plantão à sua época, que apresentavam a acumulação primitiva como um processo prévio separado do modo de produção capitalista, como um ato originário, a partir do qual, enquanto muitos vadiavam, alguns poucos trabalhavam para acumular seus bens, sua fortuna, seu capital, como afirma Virgínia Fontes:

Marx ironiza a estranha suposição da existência de uma ‘acumulação prévia, através da qual alguns teriam economizado – os capitalistas – enquanto a grande maioria não o fez, restando-lhe portanto assujeitar-se como trabalhadores aos primeiros. É ato de dominação de classes sugerir que os capitalistas são o fruto de gerações de parques e contidos, enquanto os demais lhes devem... trabalho. É luta de classes não apenas debater o argumento, desmontá-lo como falácia, mas também evidenciar as contradições pelas quais os que de fato produzem a existência possam enfrentá-las e superar os estreitos limites impostos pela expansão da acumulação capitalista (FONTES, 2018, p. 02-03).

Na realidade, o processo de gênese do capitalismo foi marcado pela espoliação, foram diversas as “formas de violência e roubo sobre as populações que de fato partejaram o capitalismo” (Idem, p. 03), pois, o principal papel desempenhado foi a “conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência”. Há, portanto, uma grande contradição entre a *história real* e a *economia política*, pois, “os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos” (MARX, 2017, p. 786).

Na transformação de dinheiro e mercadoria, em capital, foi engendrada a expropriação dos trabalhadores dos meios de produção, e dos meios de subsistência, a “relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho” (MARX, 2017, p. 786). Deste modo, camponeses,

servos e escravizados⁷⁹ foram *desprendidos* de suas amarras para que nessa qualidade de possuidores apenas de sua força de trabalho pudessem negociar na condição de “livres e iguais” com os possuidores de dinheiro, meios de produção e de subsistência. Essa é a relação central por trás da acumulação primitiva de capital⁸⁰. Para que o trabalho possa ser assalariado, é imperativo que os trabalhadores estejam livres tanto dos meios de produção quanto dos meios de subsistência. Sem a posse da terra e dos instrumentos de trabalho, parafraseando Marx, os trabalhadores estão *livres como os pássaros* para vender sua força de trabalho: uma condição primordial do trabalho assalariado, que irá alcançar sua plenitude no capital industrial.

O processo de gestação do capitalismo, pôs em marcha uma série de acontecimentos concatenados para servir de alavancas, que impulsionaram o desenvolvimento do mercado mundial e acumulação de capital⁸¹, segundo Marx, essencialmente fundamentais ao capitalismo, dentre elas: a) expropriação da terra pertencente à população rural; b) reforma e roubo dos bens da Igreja; c) legislação sanguinária; d) roubo dos domínios do Estado; e) colonialismo⁸². Todas complementares, de caráter nada idílicos e equidistantes de quaisquer pretensões igualitárias, nas palavras de José Paulo Netto (2010, p. 25), representou a *inextrincável dialética civilização/barbárie*. Cabe aqui ainda incluir mais uma alavanca, segundo Sílvia Federici (2004) a opressão e exploração das mulheres configurada no que a autora chama de novo patriarcado, ou patriarcado do salário alicerçado na, por ela, intitulada nova divisão sexual do trabalho representou um impulso a mais, para a acumulação de capital. Convém verificá-las rapidamente, no sentido de

⁷⁹Estes inicialmente serviram de pedra angular na produção de riquezas que deu sustentação ao capital.

⁸⁰ “Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas” (MARX, 2017, p. 787-788).

⁸¹ “Um mercado mundial surgia, e o capital acumulava-se numa tão imensa escala que a sua busca de lucros passou a afetar a vida e a fortuna de sociedades, para as quais a civilização europeia não tivera, previamente, significado algum” (LASKI, 1973, p. 11).

⁸² “expropriação do povo do campo; Reforma e roubo dos bens da Igreja (católica); legislação sanguinária contra os pobres na Europa, através de encarceramento e trabalho forçado; roubo dos domínios do Estado; a colonização e seu cortejo trágico de escravização, extermínio de populações e pilhagens; estabelecimento de sistemas tributários voltados para favorecer o grande capital, assim como as dívidas públicas” (FONTES, 2018, p. 03).

apreender o grau de “amabilidade” e a natureza da “civildade” dos autoproclamados legítimos representantes do progresso civilizatório nascente.

Cada uma dessas alavancas que impulsionaram a acumulação de capital e o mercado mundial serão pontuadas aqui rapidamente apenas com o intuito de mostrar o processo e compor uma imagem da ação sanguinária do período. O centro da reflexão desta seção, na verdade, são as contradições imanentes da promessa de universalização de direitos como igualdade e liberdade, às custas do enriquecimento sustentado pelo trabalho escravo, tendo por foco o colonialismo.

a) Expropriação da terra pertencente à população rural

De acordo com Marx (2017, p. 788), no final do século XIV as relações de servidão na Europa, sobretudo, na Inglaterra, se ainda existiam, já eram escassas. Na Itália, “primeiro país a manifestar a dissolução das relações de servidão”, a emancipação do servo ocorreu sem a garantia de “qualquer direito à terra [...] sua emancipação o transforma imediatamente num proletário absolutamente livre”. Num processo que representou a expropriação da população rural de suas terras e a descaracterização da principal marca da produção feudal: a “partilha do solo entre o maior número possível de vassalos” (Idem, p. 789).

A dissolução dos séquitos feudais sob o argumento de que “lotavam inutilmente casas e castelos”, não significou apenas a dissolução das relações de servidão e, portanto, da expropriação das terras de vassalagem, mas também, a expropriação de terras autônomas e comunais, mesmo as terras comunais enquanto “antiga instituição germânica que subsistiu sob o manto do feudalismo” (Ibidem, p. 796).

A esse respeito, não “se deve esquecer jamais que o próprio servo era não apenas proprietário, ainda que sujeito a tributos, da parcela de terras pertencente a sua casa, como também coproprietário das terras comunais” (MARX, 2017, p. 789). Todo esse processo foi demandado pelo florescimento do progresso burguês, como também, e principalmente, pela ação do senhor feudal, nas palavras de Marx, *aniquilado* pelas guerras e pelos novos ventos soprados no mercado, a saber:

Foi o grande senhor feudal que, na mais tenaz oposição à Coroa e ao Parlamento, criou um proletariado incomparavelmente maior tanto ao expulsar brutalmente os camponeses das terras onde viviam e sobre as quais possuíam os mesmos títulos jurídicos feudais que ele quanto ao usurpar-lhes as terras comunais. O impacto imediato para essas ações foi dado, na Inglaterra, particularmente pelo florescimento da manufatura flamenga de lã e o consequente aumento dos preços da lã (MARX, 2017, p. 790).

As pressões do mercado de ovelhas, as guerras, a decadência do contexto feudal e de todo o deslumbre senhorial, assentou as bases para a produção do proletariado, que não apenas perdera suas terras, como valia menos que as ovelhas que se via obrigado a cuidar, num processo sem volta – pois o crescimento do capital, implica necessariamente o crescimento da força de trabalho –, mas não sem consequências!⁸³

b) Reforma e roubo dos bens da Igreja

A espoliação dos bens da Igreja contou com a participação fundamental da Reforma e seus questionamentos sobre o estilo de vida opulento nos monastérios. A Igreja católica era a “proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos monastérios etc. lançou seus moradores no proletariado” (MARX, 2017, p. 793). Não apenas isso, a perplexidade foi além, pois a “propriedade, garantida por lei aos camponeses empobrecidos, de uma parte dos dízimos da Igreja foi tacitamente confiscada” (Idem). Tudo isso porque a propriedade da “Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade da terra. Com a ruína daquela, estas não podiam se manter” (Ibidem). Ao menos não com aquela quantidade de terras e bens em um momento de usurpação e transformação radical das relações.

De acordo com H. Laski (1973, p. 28), a “Reforma inglesa, em resumo, fez três coisas. Aboliu a jurisdição papal; aliviou o povo de uma angustiosa massa de tributos eclesiásticos [...] transferiu um grande volume de propriedades das mãos do clero para o domínio secular”. Somando-se isso, ao custo da manutenção das forças de segurança

⁸³ A destruição de cidades e aldeias para dar lugar às pastagens de ovelhas, que no início parecia ser um negócio lucrativo e promissor para todos, não tardou em demonstrar suas consequências – ao menos para uma das classes – no espaço entre os séculos XV e XVI: “De sua idade de ouro, como diz Thornton corretamente, a classe trabalhadora inglesa decaiu, sem qualquer fase de transição, à idade de ferro” (MARX, 2017, p. 790).

militar e naval, estavam postas as condições econômicas e políticas para a legitimidade do confisco dos bens da Igreja.

Não há dúvidas de que as condições econômicas gerais do reino criaram um vasto sentimento favorável ao confisco. Panfletários e memorialistas foram pródigos em sugestões sobre o que poderia ser feito com a riqueza clerical em prol do bem-estar comum. Os gastos da defesa podiam ser cobertos. Os sofrimentos causados pela contínua transformação das terras comunais em propriedades privadas do clero podiam ser mitigados. [...] Era prova evidente do grau em que os homens estavam desiludidos com a Igreja que muitos deles pensassem nas propriedades do clero como um fundo nacional a que o Estado podia legitimamente recorrer para alívio num período de dificuldades (LASKI, 1973, p. 29).

A genuína e generalizada insatisfação com o clero, não pode ser confundida com qualquer tipo de interesse em compensar os coproprietários das terras comunais, pois não havia pretensão idílica no questionamento às posses da Igreja, nem tão pouco, na resistência à espoliação dos bens dela.

c) Legislação sanguinária

A legislação foi o grande instrumento em favor da ascensão da nova classe, mas inicialmente o movimento foi noutra direção, houve a vã tentativa de frear a locomotiva em pleno vapor, a exemplo da lei de Henrique VII, corroborada pela lei de Henrique VIII que, na esperança de conter a frequente demolição de igrejas e casas em decorrência do uso crescente das terras para as pastagens, ordenava a “reconstrução das propriedades rurais arruinadas” e determinava que se guardasse a devida “proporção entre campos de cereais e pastagens” (MARX, 2017, p. 791)⁸⁴. As boas intenções da lei não surtiram efeito, porque, a realidade se impôs, na contramão do proposto. “O que o sistema capitalista exigia, ao contrário, era uma posição servil das massas populares, a transformação destas em trabalhadores mercenários e a de seus meios de trabalho em capital” (Idem, p. 792), para isso, a retirada de suas terras era fundamental.

No decurso da história, segundo Marx (2017, p. 805-806), os expulsos da terra, bem como aqueles cujo modo de vida foi drasticamente alterado, não puderam ser

⁸⁴ Quaisquer semelhanças com os dias atuais, na relação entre o agronegócio e as queimadas, talvez não seja mera coincidência.

absorvidos “pela manufatura emergente com a mesma rapidez com que fora trazido ao mundo”, converteram-se em “mendigos, assaltantes, vagabundos”, e foram recepcionados por uma “legislação sanguinária contra a vagabundagem⁸⁵”, um conjunto de leis que determinava o corte de orelhas, o açoite, a execução exemplar, o trabalho escravo, o cárcere perpétuo, entre outras tiranias, para varrer do mapa a massa de gente espoliada, considerada traidora do Estado.

d) Roubo dos domínios do Estado

O Estado, por meio da ação policial, potencializou “o grau de exploração do trabalho”, aplicando a legislação – a depender do período, pois foi um processo lento e duradouro – por vezes sanguinária e por vezes regulatória, possibilitou a acumulação de capital, inicialmente, em benefício dos arrendatários, e dos comerciantes intermediários que posteriormente se tornariam os capitalistas. O Estado que foi tão importante para alavancar o capitalismo, exerceu papéis distintos ao longo do desenvolvimento desse sistema, deixando de ser um “agente beneficente dos propósitos capitalistas, passou a ser considerado [...] seu inimigo natural” (LASKI, 1973, p. 18), porém, sempre funcional.

A combinação entre a Reforma, a desilusão para com a Igreja e a forma eficaz como o Estado atuou – recorrendo aos bens da Igreja, como um fundo, em tempos de dificuldades –, estimulou a acumulação de capitais, nas palavras de Laski,

o que, indiscutivelmente, tornou popular a política de supressão foi a oportunidade que proporcionou ao Rei, à nobreza e às camadas superiores da classe média de enriquecimento pessoal. [...] Estimulou a acumulação de capital e, por conseguinte, o número de homens preparados para arriscar os excedentes de fortuna nos novos empreendimentos comerciais (LASKI, 1973, p. 29).

O Estado – em sua configuração à época –, teve papel crucial atuando em todas as frentes, no encarceramento dos ditos vagabundos, na regulação das expropriações, na legitimação do declínio da Igreja, na usurpação das terras comunais e, principalmente,

⁸⁵ O Estado e os homens refinados estavam preocupados em “propor uma lei que permita a reclusão e o trabalho forçado dos pobres, de modo que seja vedado qualquer auxílio a toda pessoa que recuse seu próprio encarceramento” (MARX, 2017, p. 794), esse formato de lei foi proposto na Inglaterra, na Escócia, na França, enfim, em todo e qualquer lugar onde a vassalagem foi expropriada de suas terras e expostas à mendicância, numa ação preventiva da vadiagem.

estimulando a política comercial e o direito civil. Deste modo, numa ponta, o Estado foi essencial para o desenvolvimento do direito civil, a saber: “A evolução do Direito Civil teve implicações mais complexas. Contudo, sua essência foi, inconfundivelmente, a secularização. O declínio do Direito Canônico refletiu, definitivamente, a derrota das pretensões de Roma” (LASKI, 1973, p. 41).

Na outra ponta, embora em um período posterior, o Estado fomentou o mercantilismo. Portanto, “o mercantilismo, foi o primeiro passo dado pelo nascente Estado secular no caminho da plena realização do liberalismo. Sua aceitação foi natural” (LASKI, 1973, p. 43). Convém esclarecer que o Estado e o direito civil, apesar de ter se imposto sobre a Igreja e o direito canônico, não ocupou o lugar de “fixar critérios suficientes de bem e mal” (Idem, p. 45), optou por dar lugar ao pensamento racional⁸⁶. Do mesmo modo, o Estado não atuou com o mesmo requinte e primazia com os quais a Igreja se fartou, a ação e domínio do Estado, também são regulados pelas leis da oferta e da procura. O Estado secular apesar de presente em todas as esferas sociais, por meio do Direito e de suas instituições, também é um sujeito determinado por forças *estranhas*.

e) Nova ordem patriarcal

Antes de aludir ao colonialismo que é o eixo da discussão desta seção, é primordial abordar rapidamente a questão feminina, haja vista que a igualdade de gênero é uma das particularidades da categoria em estudo. Partindo da premissa dos efeitos brutais e intensos dos fenômenos sociais, a exemplo da caça às bruxas no feudalismo, deixa bem claro a complexidade e importância desta alavanca. Para o homem deste período em análise, a mulher era uma mercadoria.

Para ele, ela era uma mercadoria fragmentada cujos sentimentos e escolhas raras vezes eram consideradas: sua cabeça e seu coração estavam separados de suas costas e mão, e divididas de seu útero e vagina. Suas costas e músculos eram forçados no trabalho do campo [...] às suas mãos se exigia cuidar e nutrir o homem branco [...]. [S]ua vagina, usada para o prazer sexual dele, era a porta de acesso ao útero, lugar para os investimentos dele – o ato sexual era o investimento de capital, e o filho, a valia acumulada (Babara Omolade, apud FEDERICI, 2004, p. 108).

⁸⁶ Mais adiante se discutirá, o caráter do pensamento racional iluminista florescendo ao mesmo tempo em que nas colônias se desenvolvia a barbárie da escravidão.

De acordo com Federici (2004, p. 120), o capital lançou mão de alguns mecanismos para “disciplinar, reproduzir e expandir o proletariado, iniciando com o ataque lançado contra as mulheres” esse ataque às mulheres resultou “na construção de uma nova ordem patriarcal” ou “patriarcado do salário” (Idem), caracterizado por uma hierarquia não apenas racial, mas também sexual nas colônias.

No caso específico das mulheres, a autora defende que houve, tal como com os homens, um processo de “expulsão dos ofícios e a desvalorização do trabalho reprodutivo, a pobreza foi feminilizada e, para colocar em prática a ‘apropriação primitiva’ dos homens sobre o trabalho feminino, foi construída uma nova ordem patriarcal” (Ibidem, p. 174-175). Neste processo, “o marido tornou-se o representante do Estado, o encarregado de disciplinar e supervisionar as ‘classes subordinadas’, um categoria que, para os teóricos políticos dos séculos XVI e XVII (por exemplo, Jean Bodin), incluía a esposa e seus filhos” (FEDERICI, 2004, p. 176). Foi instituída uma nova ordem que rebaixou a função social das mulheres, mantendo-as numa

dupla dependência: de seus empregadores e dos homens. O fato de que as relações de poder desiguais entre mulheres e homens existiam mesmo antes do advento do capitalismo, assim como uma divisão sexual do trabalho discriminatória, não foge a esta avaliação. Isso porque, na Europa pré-capitalista, a subordinação das mulheres aos homens esteve atenuada pelo fato de que elas tinham acesso às terras e a outros bens comuns, enquanto, no novo regime capitalista, as próprias mulheres se tornaram bens comuns, dado que seu trabalho foi definido como recurso natural, que estava fora da esfera das relações de mercado (FEDERICI, 2004, p. 175).

A dupla dependência a qual as mulheres estavam submetidas, se manifestava tanto na classe alta, onde a propriedade conferia ao marido poder sobre esposa e filhos, quanto na classe baixa em que “a exclusão das mulheres do recebimento de salário dava aos trabalhadores um poder semelhante sobre suas mulheres” (Idem, p. 176). Deste modo, a autora vai apontando os elementos para trazer as mulheres para o centro da discussão econômica na transição do feudalismo para o capitalismo na Europa, quando se instituiu um patriarcado de novo tipo, dentro do padrão de poder universal emergente.

A ética e a moral social do período se ajustaram perfeitamente a essa nova condição, com o apoio da Igreja e do Estado, mesmo as mulheres que mantiveram uma atividade laboral para além dos chamados afazeres domésticos, tiveram que se sujeitar aos mecanismos da dupla dependência. Ainda de acordo com Federici (2004, p. 176), o

tipo de família que se formou em torno da indústria artesanal é um claro exemplo disto, pois, os “homens que trabalhavam na indústria artesanal doméstica dependiam disso, afinal uma esposa podia ‘ajudar-lhes’ com o trabalho que eles realizavam para os comerciantes”, a ajuda não se limitava aos cuidados com a casa e os filhos – que desde cedo já eram incluídos nas atividades laborais –, mas, sobretudo, nos trabalhos desempenhados, sem contudo, serem incluídas na remuneração. Os salários recebidos pelas mulheres pertenciam aos maridos, haja vista que, “embora a esposa trabalhasse junto ao seu marido, produzindo também para o mercado, era o marido que recebia o salário da mulher. Isso também ocorria com outras trabalhadoras, assim que se casavam” (Idem, p. 177). As paróquias corroboravam a prática da apropriação salarial, ocultando a informação quando “empregava uma mulher [...] computando o pagamento sob o nome dos homens” (Ibdem).

Outro argumento usado por Federici para fundamentar sua teoria do patriarcado do salário é a caça às bruxas, um fenômeno ocorrido na Europa e no Novo Mundo, que durou quase dois séculos e exterminou diversas mulheres, e segundo ela, fez parte constitutiva do processo de acumulação primitiva, com ações de extermínio similares nos dois continentes. Não por acaso, em Salem, entre as primeiras mulheres a serem presas, estava um indígena, e a última mulher a ser executada em território de língua inglesa foi uma escrava negra⁸⁷.

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. Por sua vez, de acordo com Luciano Parinetto, a experiência americana persuadiu as autoridades europeias a acreditarem na existência de populações inteiras de bruxas, o que as instigou a aplicar na Europa as mesmas técnicas de extermínio em massa desenvolvidas na América (FEDERICI, 2004, p. 362).

A autora em sua linha de argumentação reforça que a prática de caça às bruxas foi um fenômeno importante para o desenvolvimento do capitalismo, para a colonização e

⁸⁷ “No entanto, a abolição da escravidão não pressupôs a desaparecimento da caça às bruxas do repertório da burguesia. Pelo contrário, a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros. Por exemplo, na década de 1840, houve uma onda de queima de bruxas no oeste da Índia. Neste período foram queimadas mais mulheres por serem consideradas bruxas que na prática do sati” (FEDERICI, 2004, p. 428-429). Segundo a autora, esse expediente foi utilizado sempre que o capitalismo esteve em crise e precisou acumular, ela cita o exemplo da Nigéria para reforçar esse argumento.

para a expropriação do campesinato, de suas terras, gerando ganhos tanto para a Europa quanto para o Novo Mundo. O surgimento do capitalismo coincide com este fenômeno, o capitalismo engendrou uma nova divisão sexual que agudizou as relações de base patriarcais e mais que isso, confinou as mulheres ao trabalho reprodutivo. Um longo processo que durou mais de um século, entre os séculos XVI e XVII, contudo, pouco discutido, ou quando muito, reduzido a uma questão cultural.

A autora inclusive critica a falta de menção a esse fenômeno por parte de estudiosos marxistas entre outros. Essa autora abre algumas linhas de confronto⁸⁸ com a análise marxiana sobre a acumulação primitiva de capital e com Foucault em sua caracterização sobre o corpo, as quais não serão exploradas aqui. Ela também apresenta elementos fundamentais, para compreender como o capitalismo se impôs sobre os corpos femininos, que não podem ser ignorados. Deste modo, o patriarcado do salário é uma grande contribuição desta autora para esse debate, pois, explicita a forma como as mulheres se tornaram, inclusive, servas da força de trabalho masculina, esse controle não foi meramente ideológico, diz respeito também ao que Federici chama de mecanização do corpo proletário, e sua transformação em máquina de produção de novos trabalhadores. Investigando a literatura sobre o corpo, a autora chega a Descartes e Hobbes, e constata a inclinação destes em perceber o corpo como máquina para o trabalho.

Quando, por exemplo, Hobbes declara que o ‘coração [é] apenas uma mola [...] e as articulações apenas muitas rodas’, percebemos em suas palavras um espírito burguês, no qual não apenas o trabalho é a condição e o motivo de existência do corpo, mas que também sente a necessidade e transformar todos os poderes corporais em força de trabalho (FEDERICI, 2004, p. 254).

⁸⁸ De acordo com Sílvia Federici (2004, p. 16), Marx examinou a acumulação primitiva do ponto de vista do proletariado masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias ao passo que ela o faz sob o prisma “das mudanças introduzidas na posição social das mulheres na produção da força de trabalho”. E se diferencia de Foucault, porque este, em sua análise “sobre as técnicas de poder e as disciplinas a que o corpo se sujeitou ignora o processo de reprodução, funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo ‘disciplinamento’ das mulheres, a tal ponto que nunca menciona um dos ataques mais monstruosos perpetrado na era moderna contra o corpo: a caça às bruxas (Idem, p. 08). Não temos acordo em todas essas afirmações de Federici, sobretudo, quando esta não percebe que Marx, não tratou de homens ou mulheres, mas sim, do gênero humano, Marx viveu o seu tempo, a compreensão de gênero humano de sua época era muito masculinizada, a exemplo da língua escrita, atualmente já há na norma culta mais flexibilidade, a esse respeito, mas, ainda assim é preciso analisar o texto do século XIX com os valores daquele período, analisar o texto marxiano à luz dos valores éticos e morais de seu tempo. Ao que parece a autora não apreendeu devidamente as categorias marxianas. De todo modo, são válidas as questões postas pela autora sobre a condição feminina.

Uma máquina forjada para o trabalho ao ponto de reprimir desejos e emoções e se ajustar ao tempo do relógio, que nada mais é que o tempo da produção de mercadorias. Desta forma, os corpos foram sendo moldados à produção, e no caso dos corpos femininos, uma dupla jornada de produção: a) de produtos do trabalho; b) da mercadoria essencial ao capital, a força de trabalho, que de acordo com a conveniência do mercado, o corpo feminino deverá produzir mais ou menos força de trabalho – por demanda – para compor o exército industrial de reserva.

As afirmações de Federici, são bastante contundentes, em alguns casos, sagaz ao capturar no movimento do real, o que estava ocorrendo aos corpos femininos, e, noutros casos, conflitantes, nas linhas de confronto que abre, de todo modo, são reflexões de monta, apresentam um esforço teórico avolumando, merecem, uma atenção especial, sobretudo, por se tratar de um tema comumente relegado a segundo plano.

f) Colonialismo

O colonialismo foi a alavanca que proporcionou maior poder e acúmulo de capital. Para entender essa relação e os seus efeitos sobre o desenvolvimento do capitalismo colonialista, de acordo com Quijano (2005, p. 117), é preciso apreender o que ele chama de colonialidade de poder, e a posição pioneira da América como identidade geocultural, o que significa dizer que a América se constituiu enquanto “primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial [...] primeira id-entidade da modernidade”, como modelo ideal a ser seguido – embora, nessa formulação Quijano pareça desconsiderar que, se a América pôde se tornar este modelo de padrão de poder, é porque, bem antes disso, a Inglaterra promoveu sua revolução industrial.

Apesar desse novo padrão de poder – o capitalismo – ter sido mais duradouro que as relações coloniais que o engendraram, ele foi possível exatamente porque o colonialismo lhe deu sustentação, lhe serviu de alavanca fundamental.

A relação entre a Europa e a América – e as demais colônias em todo o globo – deve ser entendida a partir do jogo dialético entre o capital mercantil, o escravismo colonial e o mercado mundial, relação iniciada no período da acumulação primitiva de

capital. Segundo Aníbal Quijano (2005), América e Europa são duas identidades geoculturais constituídas nesse processo de desenvolvimento capitalista e colonialista, e por ser dialético, elas se retroalimentavam, uma identidade complementando os elementos constitutivos da outra e vice-versa.

Identidades ideologicamente defendidas pelas religiões do mundo cristão, com suas “campanhas de ‘cristianização’ que destruíram a autonomia das pessoas e suas relações comunais” (FEDERICI, 2004, p. 367), entre as pessoas destruídas estão principalmente: mulheres, indígenas e negros, tanto no chamado Novo Mundo, quanto na Europa.

Nessa perspectiva, modernidade, símbolo de progresso e civilização, e colonialismo que remonta à barbárie, portanto, aparentemente opostos, são na verdade, conceitos complementares. Em nome da modernidade florescente em toda a Europa, floresceu igualmente um padrão de poder que articulou as formas históricas de controle dos recursos do trabalho, bem como, sua produção, no bojo do mercado cada vez mais mundializado, conquanto tenha assumido “tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas” (MARX, 2017, p. 787-788).

De acordo com Aimé Césaire (1978), a civilização ocidental foi moldada por séculos de escravidão, numa aventura de piratas e comerciantes, que não tinha nada de filantropia ou de marco civilizatório como pregava a Igreja cristã. A colonização foi o solo fértil, que em nome da modernidade e para alimentar a voracidade do mercado mundial, expropriou o sopro de vida dos corpos negros escravizados.

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo. As ‘sociedades Monipolia’⁸⁹ (Lutero) foram alavancas poderosas da concentração de capital. Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiam um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital (MARX, 2017, p. 823, grifo da edição).

O sistema colonial então foi mais que um instrumento funcional, foi alavanca de propulsão da concentração de capital. No entendimento de Césaire (1978), esse sistema desumanizou a quem o conduziu e coisificou a quem foi por ele acometido, o ideal

⁸⁹ “Sociedades que detinham o monopólio legal para a exploração de certos ramos de indústria e comércio” (MARX, 2017, p. 823).

civilizatório e as bandeiras de liberdade e igualdade nada mais foram, que processos de desumanização e coisificação dos sujeitos, do ponto de vista da ética assentada na valorização da humanidade, não criou nenhum valor humano, ao contrário, criou valores econômicos na perspectiva do lucro. Foi em resumo, uma *aventura de mercantilistas e capitalistas de piratas e comerciantes*. Nesse contexto,

a essência do colonialismo que, segundo a sua demonstração, se reveste de dois aspectos: o de um 'regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência', e o de uma 'forma moderna de pilhagem'. Sendo genocida a lógica normal, o colonialismo é portador de racismo. E é nesta gigantesca catarsis coletiva que o colonialismo desciviliza simultaneamente o colonizador e o colonizado (ANDRADE, 1978, p. 07).

Como já fora referido, não se trata aqui de um julgamento moral, as guerras e escravização já eram comuns em África desde o império egípcio, porém, é importante destacar as diferenças entre a concepção ocidental e o olhar africano, se no ocidente os escravizados não passavam de *instrumentos humanos* ou *animais de carga*, em África, segundo o código Hamurabi, eles eram vistos como uma *outra categoria de humanos*, mas, ainda assim humanos.

O sistema colonial, assentado sob o capital mercantil, reforçou a visão desumanizante do ocidente sobre toda alteridade situada, de forma *alter* infligida, em posição “hierarquicamente inferior”. Pondo em análise tal concepção, é factível mensurar a sociedade burguesa como uma civilização doente – como avaliado por Aimé Césaire – por ter brotado da maçã podre do colonialismo, a despeito de seu caráter inicialmente revolucionário. Esse caráter revolucionário, no entanto, funcionou exclusivamente na destruição do feudalismo e das correlatas relações de servidão.

Portanto, a impossibilidade da igualdade na etapa da acumulação primitiva de capital, se revela no próprio processo de transformação das diversas esferas da sociedade, processo esse orientado para a produção de acumulação de riqueza concentrada não nas mãos dos produtores, mas sim, nas mãos dos usurpadores. Sem perder de vista as contradições inerentes à relação de causa e efeito que se estabelecem entre capital e trabalho, tal impossibilidade será mais bem compreendida na discussão sobre a natureza do capital mercantil e a relação entre o escravismo colonial e o mercado mundial, fundamental às colônias.

3.1 Natureza do capital mercantil: escravismo colonial e mercado mundial

Como já referido, o capital mercantil, na etapa da acumulação primitiva de capital, operou uma enorme transformação em diferentes áreas da sociedade, tais como: a) na forma de valoração da mercadoria, sobrepondo o valor de troca ao valor de uso; b) na maneira como a mercadoria é produzida, com o intermediário/comerciante determinando o quê e como deveria ser produzido; c) na organização da força de trabalho, acumulando capital com a força de trabalho escravizada e expropriando a força de trabalho dos meios de produção; d) nas relações, impondo barreiras jurídicas e sociais entre os produtores e o produto do trabalho. Um processo lento e duradouro sem precedentes na história.

No sentido estrito, o capital mercantil surgiu essencialmente comercial e usurário, assentado na troca comercial de mercadorias. A troca de mercadorias, ação fundamental ao capital mercantil, é historicamente anterior a este, remonta a tempos imemoriais, mas, foi a troca na forma comercial usurária –, onde predomina o *valor de troca sobre o valor de uso* dos produtos a serem trocados –, que configurou definitivamente o capital mercantil e o projetou para além da etapa de acumulação primitiva de capital.

As mercadorias, elemento central do capital mercantil, segundo Marx (2017, p. 113), significam “antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer”, essa troca que, pela utilidade da mercadoria, se dava em função do valor de uso, para satisfazer as necessidades humanas “do estômago ou da imaginação”, sob o capital mercantil, assumiu a forma usurária, simplesmente para acumular capital, operando uma transformação radical nas relações de troca.

As primeiras trocas realizadas foram inicialmente condicionadas pela equivalência na quantidade, quando os indivíduos precisam deslocar grandes volumes de mercadorias para barganhar. Exatamente pela dificuldade de mobilizar grandes quantidades de produtos, para estabelecer essa equivalência quantitativa durante o processo de troca, bem como, pelo desafio de estabelecer a grandeza específica de uma dada mercadoria, de modo a representar equitativamente o valor diretamente proporcional ao da outra, é que se gerou a necessidade de buscar alternativas ao processo.

Segundo Marx (2017, p. 116), abstraindo-se o valor de uso, a propriedade de equivalência essencial em toda mercadoria, na relação de troca, é o fato de serem todas

elas *produtos do trabalho*, portanto, o resultado da transformação da natureza mediante emprego da força de trabalho. Junto com isso, o elemento comum a todas as mercadorias é *seu valor*. “Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de ‘substância formadora de valor’, isto é, da quantidade de trabalho nele contida”? (Idem).

É importante distinguir o tempo de trabalho, do tempo social do trabalho, ou seja, o que caracteriza o valor não é o tempo que um trabalhador leva para produzir uma mercadoria, mas, a média do tempo socialmente necessário, o que permite a equivalência de valor entre mercadorias distintas. A esse respeito,

é unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. A mercadoria individual vale aqui somente como exemplar da espécie. Por essa razão, mercadorias em que estão contidas quantidades iguais de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra (MARX, 2017, p. 117).

Essa nova forma de valoração da mercadoria se tornou a pedra angular de valoração de todas as demais relações sociais, marcadamente, as relações de trabalho. Sob a forma de valor de uma mercadoria, também é preciso levar em conta sua forma simples, ou isolada e sua forma desdobrada na relação com as demais, pois, “um tipo particular de mercadoria recebe a forma de equivalente universal porque todas as outras mercadorias fazem dela o material de sua forma de valor unitária, universal” (Idem, p. 143), como numa produção em série em que o representante individual não mantém equivalência específica, unitária, mas apenas universal.

Essa composição foi fundamental para a transição da forma de *valor universal para a forma-dinheiro*, portanto, evolutivamente, a valoração fincada no valor de troca, se sobrepôs à valoração assentada no valor de uso, e desde então, tem estruturado todas as relações. Isso ocorre porque a natureza dupla da mercadoria, sua “forma natural e a forma de valor” a reveste de uma objetividade – quando na forma valor – que a transmuta em ente supranatural.

Esse processo de fetichização da mercadoria e crescente distanciamento de sua forma natural, enquanto produto do trabalho, ocorre para encobrir o fato de que ela “reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas” e desse modo, “refletem também a relação social dos produtores com o

trabalho total como uma relação social entre objetos, existente à margem dos produtores” (MARX, 2017, p. 147), operando um distanciamento e ao mesmo tempo um processo de alienação⁹⁰ da relação. Esse distanciamento ocorre bem debaixo do nariz dos produtores sem que seja percebido.

Os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Pois na testa do valor não vai escrito o que ele é (MARX, 2017, p. 149).

Assim, quando trocam trabalho por linho, ou linho por dinheiro, eles estão de fato, equiparando trabalho humano, valorando trabalho humano, e o fazem como se estivessem apenas equiparando meros invólucros materiais. Por fim e ao cabo, estão equiparando trabalho humano a mera mercadoria. Esse fetichismo, essa mitificação da mercadoria, ocorre no decurso do capitalismo, segundo Marx, em uma “época histórica determinada de desenvolvimento” deste. A acumulação primitiva de capital, financiada pela riqueza produzida pelo trabalho escravo, foi essencial para estabelecer as bases desse processo.

Por hora, importa apreender que o capital mercantil se impôs sobre a *sociedade do artesanato urbano*, porque à medida em que “a área do mercado se estendia, tornando difícil e mesmo impossível ao pequeno produtor de mercadorias manter o contato com ele, foi aumentando o poder econômico e a importância social da classe que se especializava nesta função” (BOGDANOFF, 1897a, p. 04), o intermediário. Por seu pequeno estoque e por não conhecer bem o mercado onde suas mercadorias são vendidas, o pequeno produtor tem de ceder e aceitar, as condições postas pelo intermediário/comerciante.

Assim, ainda que formalmente o pequeno produtor continue sendo livre, sua independência real desapareceu. Baseando-se em sua força econômica, o comerciante intervém nas atividades produtivas do pequeno produtor e procede como regulador e organizador supremo da produção. Visando lucros, o comerciante indica a quantidade, a qualidade e a data de entrega de determinado produto e estipula seu preço, o que o produtor se vê obrigado a aceitar, porque, do contrário, não lhe é possível vender suas mercadorias.

⁹⁰ Na esteira de Lessa, do ponto de vista “das categorias internas ao trabalho (teleologia, objetivação, exteriorização e causalidade, para ficar apenas nas mais gerais), a alienação encontra seu fundamento em dois momentos: 1) o insuperável caráter de contraditoriedade do devir-humano dos homens e 2) os valores e processos valorativos [...] os processos de alienação são determinações objetivas do mundo dos homens. Tal como todas as determinações objetivas, também as alienações mantêm uma relação muito mutável com a consciência. Nos casos-limite, o fato de algumas alienações poderem se desenvolver mesmo que os homens deles não tenham a menor consciência em nada se opõe a que estas mesmas alienações interfiram (por vezes, decisivamente) na constituição das posições teleológicas a serem objetivadas” (LESSA, 2012, p. 136).

De acordo com sua conveniência, o comerciante obriga o produtor a restringir a produção ou o ajuda a aumentá-la. Indiretamente, o comerciante influi na técnica da produção, pedindo produtos de uma qualidade determinada. Em geral, *o comerciante, se não de modo formal, ao menos efetivamente, se converte no organizador da pequena indústria.*

Deste modo, as pequenas empresas trabalham na realidade sob a autoridade de um só organizador. Esta submissão está muito longe de ser completa: todavia fica ao pequeno produtor uma relativa independência nas questões internas da empresa. Esta é a *organização capitalista mercantil da produção.*

A produção capitalista mercantil não pode considerar-se como o tipo da pequena produção. Ainda que a maior parte do processo da produção de mercadorias se verifica em pequenas oficinas e formalmente separadas, constitui, não obstante, a produção em grande escala destinada ao mercado (BOGDANOFF, 1897a, p. 05, grifos do autor).

O comerciante, sem nada produzir, estabeleceu as condições de organização da pequena indústria regulando a quantidade e o que seria produzido e deste modo, personificou o mercado que usurpou e regulou a pequena produção e se impôs sobre a produção artesanal. O capital mercantil, desse modo, surge com uma natureza usurária e um caráter usurpador, o pequeno produtor rural ou urbano usurpado, deixou de vender seus produtos para – paulatinamente – vender sua força de trabalho em processo de concorrência com os demais pequenos produtores, impedindo-os de terem ações fraternas entre si. A regulação da produção avançou, no decorrer do tempo, para a espoliação dos meios de produção, que por sua vez, configurou-se como base para o trabalho assalariado.

O capital mercantil – primeira fase do capitalismo erigida ainda no interior de relações feudais, no caso da Europa – se configurou sobre o processo de acumulação primitiva de capital, fundamental para a pilhagem e acumulação de riquezas pela burguesia e desenvolvimento da indústria, seja pela ação do intermediário entre a pequena produção artesanal, seja pelo tráfico de gente.

Um dos meios mais eficazes de acumulação primitiva foi o comércio com as novas terras descobertas, comércio que tomou a forma de verdadeira espoliação. Com o descobrimento de novas terras, formaram-se nos velhos países da Europa ocidental companhias comerciais que se especializaram na pilhagem dos "povos bárbaros" da América, Ásia e África. Estas companhias conseguiram direitos monopolizadores de seus governos, os quais lhes concederam a exclusividade do comércio com determinadas colônias. As companhias comerciais gozavam de um poder jurídico e político em grandes extensões de território dos países chamados selvagens. Em tais casos os habitantes destas colônias se viam submetidos a uma desenfreada exploração (BOGDANOFF, 1897b, p. 02).

Usurpados de suas riquezas, nativos de diversos territórios, viram-se a si próprios, serem transformados em mercadorias para serem trocadas no mercado mundial. A natureza do capital mercantil, portanto, é antes de tudo contraditória e voraz, durante a

colonização da América se expressou por meio da tríade: a) capital mercantil, b) escravismo colonial e c) mercado mundial, que se realizava, entre outras formas, por meio do comércio triangular, de acordo com Santos Neto (2015), tratava-se da supremacia comercial – pelo comércio de mercadorias, incluindo aí o comércio de gente, onde os escravizados eram vendidos por dez vezes o valor de compra – assegurando a supremacia manufatureira.

É importante compreender que o desenvolvimento do capitalismo na sua fase de acumulação primitiva, não foi homogêneo e demandou a articulação entre modelos de produção aparentemente disruptivos, o que levou a equívocos na análise desse processo em diversos territórios nacionais. No Brasil, por certo intervalo de tempo perduraram as teses do feudalismo e do modo de produção colonial para explicar o modelo econômico aqui em desenvolvimento. Não estava claro para alguns analistas da realidade brasileira que, a imposição do comércio mundial sobre a produção canavieira e o tráfico de pessoas, não deixavam dúvidas, sobre a inserção do país na etapa da acumulação primitiva de capital. O que colocava o Brasil na rota mundial de troca de mercadorias.

Contrariando a tese de um Brasil feudal, Queirós Lima, entre outros, afirmava que o “feudalismo é uma instituição impossível de conceber-se fora do tempo e do meio social em que se elaborou” (FIGUEIREDO, 2004, p. 441). Nesse sentido, sobre o Brasil colonial o autor esclarece.

Em primeiro lugar, a propriedade da terra não se apresentava em camadas sobrepostas: o donatário não guardava a propriedade nua das terras em sesmarias, e, conseqüentemente, a propriedade dos sesmeiros era livre e plena, sujeita apenas ao pagamento de dízimo das colheitas do Erário Régio. Por outro lado, o título de propriedade da terra não criava nenhum laço de dependência entre as pessoas. É certo que os colonos ficavam obrigados a prestar auxílio e assistência aos donatários em caso de guerra com o gentio ou com a piratagem estrangeira, mas esta obrigação decorria não da condição de sesmeiros das terras da capitania, mas da qualidade de súditos de El-Rei de Portugal. Não há nada aqui que seja a restauração do extinto feudalismo (LIMA apud FIGUEIREDO, 2004, p. 441).

Claramente Lima se utiliza do questionamento ao caráter da posse da terra, como fundamento para refutar a tese do feudalismo brasileiro. Também refutando essa tese e, quando se trata da relação ao tipo de produção aqui praticado, Santos Neto (2015, p. 35), considera bastante problemática a “articulação inexorável da produção nacional com o mercado internacional” para indicar uma “caracterização da economia nacional como semelhante ao feudalismo brasileiro”, posto que, segundo este autor, no “feudalismo, o

mercado não se constituía como elemento regulador da produção, haja vista que o modo de produção feudal estava voltado à produção de valor de uso, e não ao valor de troca”.

A produção para atender as necessidades de si e de outrem, típica do feudalismo, não se confunde com a produção de mercadorias para abastecer o mercado internacional própria do capitalismo, contudo, para não confundir, nesse momento, não se tratava ainda do capitalismo em sua forma madura, mas de sua forma embrionária, a acumulação primitiva do capital. Além do mais, o feudalismo foi um modo de produção restrito ao território europeu, não podendo ser universalizado para o resto do mundo.

Reforçando essa vertente, no debate com o Partido Comunista sobre a existência de relações feudais ou semif feudais no Brasil, Caio Prado Jr., advogava que a economia brasileira, desde o início, foi essencialmente mercantil, “fundada na produção para o mercado, o que é mais, para o mercado internacional [...] o reverso portanto do que ocorre na economia feudal, cuja decadência e desintegração começam justamente quando nela se insinua o comércio precursor do futuro capitalismo” (PRADO JR., apud MENDES, 2013, p. 07). Não por acaso, “nem mesmo a economia mais desenvolvida do planeta deixou de adotar o trabalho escravo enquanto tentava estabelecer as condições adequadas ao processo de gestação das relações genuinamente capitalistas” (SANTOS NETO, 2015, p. 70). Desta forma, a natureza da produção praticada no Brasil colonial, assegurava sua diferença radical com a produção de subsistência, qualidade do modo de produção feudal.

Caio Prado Jr., designou de colonial o tipo específico de organização “caracterizada pela produção de gêneros alimentícios e matérias primas destinadas ao comércio internacional e fundada [...] num tipo de exploração em larga escala que emprega o trabalho escravo” (Idem), como ocorreu no Brasil. Por mais que possam ser lançadas críticas à concepção de Prado Jr, não se pode deixar de reconhecer nisso o enorme anacronismo do sistema de produção brasileiro: a produção de mercadorias à base do trabalho escravo, um grande imbróglio que, apenas à primeira vista, aparenta semelhança com três etapas societárias distintas: escravismo, feudalismo e capitalismo embrionário. Para Santos Neto (2015, p. 27), a economia brasileira é um “emaranhado complexo, e por isso difícil de ser elucidado, pois seu desenvolvimento não seguiu o modelo clássico de desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra, Holanda e França; por sua vez, está plenamente conectado a ele”.

O capitalismo não surgiu pronto, foi sendo gestado paulatinamente, e seu processo de acumulação primitiva⁹¹ não foi homogêneo, nem contou com um único elemento de impulsão. Segundo Marx, na história da acumulação primitiva, a expropriação da terra é a primeira alavanca de impulsionamento do capitalismo, as alavancas que deram início à formação do capitalismo, assumiram “tonalidades distintas nos diversos países” promovendo as “várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica” (MARX, 2017, p. 787-788).

Outra tese, também defendida no passado sobre o caso brasileiro foi a de um modo de produção escravista ou escravismo colonial, entendido como um sistema com uma legalidade distinta do capitalismo em sua fase embrionária. Com peculiaridades capazes de constituir todo um sistema social. Tanto essa tese do escravismo colonial quanto a do feudalismo brasileiro se basearam na ideia de linearidade tendo a dinâmica social europeia como referência. Inclusive por muito tempo o marxismo e o movimento operário, sob a hegemonia stalinista, analisavam as sociedades fora da Europa como se “fossem *necessariamente* enquadradas em um dos *estágios* da linha interpretativa marxiana do desenvolvimento europeu – comunismo primitivo-escravismo clássico-feudalismo-capitalismo-socialismo”. (MAESTRI, 2005, p. 09).

Autores como Ciro Flamarion, Jacob Gorender,⁹² entre outros, trouxeram um novo olhar sobre a produção capitalista no Brasil, eles apresentaram a ideia de um escravismo colonial, e de acordo com Figueiredo (2004, p. 525), partiu de Flamarion “a caracterização da formação social brasileira, em suas origens, como escravismo colonial, entendido como um modo de produção distinto da escravidão clássica”, no que foi corroborado por Gorender e por Schwartz, apesar de algumas diferenças argumentativas entre eles.

O Brasil-colônia foi uma sociedade escravista não meramente devido ao óbvio fato de sua força de trabalho ser predominantemente cativa, mas principalmente devido às distinções jurídicas entre escravos e livres, aos princípios hierárquicos baseados na escravidão e na raça, às atitudes senhoriais dos proprietários e à deferência dos socialmente inferiores. Através da difusão

⁹¹ É uma acumulação “prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (MARX, 2017, p. 785).

⁹² De acordo com Mário Maestri, Gorender, “ao apresentar, exaustivamente, a defesa do caráter escravista colonial do passado brasileiro, superava a falsa polêmica “passado feudal-passado capitalista” que dividira por décadas as ciências sociais e a esquerda brasileira. Alguns dos mais áspersos debates político-ideológicos no Brasil haviam se centrado sobre essa questão”. (MAESTRI, 2005, p. 09).

desses ideais, o escravismo criou os fatos fundamentais da vida brasileira. (SCHWARTZ, 1988, p. 209).

Essa ideia levou Flamarion a tentar operar um revisionismo nas teses de Marx, marcadamente no tocante aos *modos de produção colonial da América*, segundo ele, não há, nos textos de Marx uma teoria sobre os modos de produção das colônias. Em sua concepção, segundo Figueiredo (2004):

As referências mais numerosas e mais específicas se referem à escravidão, mais exatamente às plantações escravistas do sul dos Estados Unidos, no século XIX (antes da Guerra de Sucessão), e provêm elementos úteis para uma teoria do modo de produção escravista colonial, embora não se possa falar ali de uma teoria elaborada (CARDOSO apud FIGUEIREDO, 2004, p. 525).

No entanto, Flamarion não levou em consideração que Marx “nem sequer usou essa expressão” (Idem) como uma teoria. Marx, na verdade utiliza apenas a expressão modo de produção como significante para “o conjunto das relações sociais de produção, relações de propriedade e modo técnico e organizacional de trabalho” (Ibidem, p. 526), ao passo que, para Flamarion isso diz respeito a “articulação entre um *nível* e um *tipo de organização* definidos das forças produtivas, e as relações de produção que lhes correspondem” (Idem). Contudo, além de vago, o conceito apresentado, parece confundir a natureza do *ser* com sua forma fenomênica.

Gorender, por sua vez, destaca a necessidade de se utilizar o escravo como categoria explicativa central, criticando deste modo sua, utilização de maneira secundária. Segundo ele, relegar o escravo a segundo plano implicou uma interpretação equivocada da realidade objetiva, entendida exclusivamente como parte do capitalismo. Nessa linha de raciocínio, capitalismo e escravismo coexistiram como modos de produção distintos. À primeira vista essa perspectiva seria bastante razoável – haja vista que a escravidão no Brasil foi um fenômeno historicamente concreto –, não fosse pelo fato de que o capitalismo é o *primeiro modo de produção verdadeiramente universal*, diferente dos sistemas precedentes. Os analistas também deixaram de registrar o caráter hegemônico da produção mercantil, para abastecer o mercado internacional, presente nas relações produtivas praticadas no Brasil, tão pouco verificaram o *modus operandi* do processo de ascensão do capital mercantilista: roubo e pilhagem.

Schwartz (1988) é outro autor que analisou a tese do *modo de produção escravista colonial*, ele o fez a partir de uma leitura menos economicista e mais cultural da formação

social brasileira, segundo ele, a historiografia precisaria levar em consideração os costumes locais próprios, e a formas de mobilidade⁹³ dentro da relação entre senhor e escravo, para entender as peculiaridades do sistema escravista colonial praticado no Brasil, tendo por base o fato de que – no sentido clássico – a força de trabalho não era composta por servos e os patrões não eram capitalistas. Nas palavras do autor.

A grande preocupação em caracterizar as colônias do Novo Mundo como feudais ou capitalistas provocou um debate amplo, ainda que muitas vezes pouco esclarecedor. Uma tendência recente e racional é evitar a descrição classificatória e dedicar-se à análise das características específicas dessas colônias e especialmente de suas formas de trabalho predominantes. No Brasil essa abordagem conduziu à definição do regime escravista brasileiro como um ‘modo de produção escravista colonial’ e vários estudiosos têm procurado identificar e analisar suas peculiaridades ou suas características gerais [...] Como Ianni, acredito que não devemos simplesmente limitar o estudo ao modo de produção, mas temos também de dedicar-nos às questões mais amplas das dimensões sociais, políticas e intelectuais da sociedade como um todo. Acredito que isso seja o que Marx tinha em mente ao afirmar serem as relações sociais de produção. (SCHWARTZ, 1988, p. 218).

Portanto, o autor tal como Gorender defende uma análise diferenciada para com a escravidão, sobretudo, em relação ao escravo. Ele ainda ressalta uma leitura mais social das relações vivenciadas no Brasil colonial. A esse respeito o autor ainda afirma estar afinado com as ideias de Marx sobre *relações sociais de produção*, portanto, mais amplo que a simples categoria *modo de produção*, contudo, Schwartz não faz a devida referência acerca de que, em Marx, o momento predominante é a economia em relação à política e a cultura, embora o mundo não seja redutível ao trabalho ou à economia.

Em qualquer que seja a perspectiva, dois elementos não podem ser desprezados, quando da análise da formação social do Brasil: a escravidão e a produção comercial. Segundo Santos Neto (2015).

Evidentemente, não se pode desconsiderar que traços da economia de subsistência se fazem presentes na economia colonial, apresentando aspectos que se aproximam do feudalismo. Nota-se a presença de relações escravistas e feudais no processo de reprodução do capital na etapa colonizadora do país – pelo fato de que em nenhuma parte do mundo o capital se manifestava em sua

⁹³ As pessoas de cor livres, formavam, na verdade, um grupo heterogêneo, com elementos de várias origens, locais de nascimento, habilidades, graus de aculturação e cores. Pouco havia de comum que os unisse, exceto a cor. A raça criara um sistema alternativo de estados – branco, pardo, negro, índio – que se fundiu com a sociedade européia e a transcendeu. [...] A complexidade originou-se da alforria de escravos e do nascimento de indivíduos mestiços, alguns nascidos livres e outros, escravos, estes últimos sendo favorecidos no processo de manumissão. Esses indivíduos criaram novas categorias sociais que precisaram ser ajustadas à hierarquia social. Um sistema que combinava definições e graduações sociais baseadas em estado, função, identidade corporativa, religião, cultura e cor poderia ter-se revelado tão confuso e sujeito a contradições inerentes a ponto de nem chegar a tornar-se um sistema. Porém não era esse o caso. (SCHWARTZ, 1988, p. 213).

forma genuína (relações de produção fundadas predominantemente no trabalho assalariado). Mas isso não autoriza a considerar as relações aqui instituídas como feudais ou escravistas, pois se manifestam na presença de elementos que transcendem as relações de produção que caracterizam a escravidão antiga e o feudalismo. A escravidão é moldada pelo capital comercial, ou seja, é escravidão comercial. É preciso atentar para a diferenciação que subsiste por trás da aparente identidade. (SANTOS NETO, 2015, p. 35-36).

A escravidão moderna, foi uma anomalia funcional ao contexto comercial próprio da primeira fase do capitalismo. Desse modo, o período colonial no Brasil, como expressão de uma escravidão comercial, deve ser compreendido enquanto parte do processo de acumulação primitiva do capital. O capital, por sua vez, é uma relação que “assume roupagens das mais distintas ao longo da história da humanidade, emergindo como capital comercial, capital mercantil, capital industrial e capital financeiro” (Idem, p. 36).

A acumulação primitiva do capital, movimento que deu início ao processo de separação entre os que produzem e os que ficam na ociosidade, bem como, de transformação de dinheiro em capital⁹⁴, assim se caracterizou: “os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram ficando sem nada para vender, a não ser a sua própria pele. E desse pecado original [...] apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma” em contrapartida a riqueza de alguns poucos continua a crescer, “embora há muito tenham deixado de trabalhar” (MARX, 2017, p. 785). Desse modo, direito e trabalho que eram as grandes formas de enriquecimento, acabaram por ceder espaço para a usurpação do mais-valor produzido pela classe que trabalha, como forma atual de enriquecimento.

Segundo Marx, dinheiro e mercadoria precisam ser transformados em capital, para que isso ocorra, “é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de

⁹⁴ A “acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadoria” (MARX, 2017, p. 785) nisso consiste uma acumulação primitiva. “Inicialmente, as mercadorias entram no processo de troca sem serem douradas, nem açucaradas, mas tal como vieram ao mundo. Esse processo gera uma duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro, uma antítese externa, na qual elas expressam sua antítese interna entre valor de uso e valor. Nessa antítese, as mercadorias, como valor de uso, confrontam-se com o dinheiro, como valor de troca [...] A mercadoria é realmente [*reell*] valor de uso; seu valor se manifesta apenas idealmente [*ideell*] no preço, que a reporta ao ouro, situado no polo oposto, como a figura de valor real. Inversamente, o material do ouro vale apenas como materialidade do valor [*Wertmateriatur*], como dinheiro. Ele é por isso, realmente valor de troca. (Idem, p. 179), em resumo, o processo de acumulação primitiva do capital abriu espaço para a transformação de valores de uso reais em valor de troca e vice-versa, cujo contexto de valoração não leva em consideração as necessidades reais dos sujeitos, mas a produção de mais-valor e acumulação de capital.

mercadorias se defrontem e estabeleçam contato” (Idem, p. 786). A grande chave dessa *relação* em que se produz capital é a natureza desse contato. Portanto,

de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro lado, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas então, antes, livres e desvinculados desses meios de produção. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. (MARX, 2017, p. 786).

Com base nessa passagem, verifica-se, de pronto, uma grande contradição, se a relação capital precisa de possuidores de naturezas bem diferentes – do ponto de vista do que possuem, na hora de estabelecerem o contato comercial –, mas, igualmente livres para firmar os termos do contrato, como isso pode se estabelecer no Brasil colonial à base do trabalho escravo? Antes de tudo é preciso apreender que a fase de acumulação primitiva de capital, nas colônias, não seguiu os mesmos moldes das metrópoles⁹⁵, enquanto na Europa a expropriação das terras e separação dos trabalhos de seus meios de produção ocorreu sobre o campesinato, nas colônias isso se dá sobre os povos originários, com a utilização da força de trabalho escrava, mas, a riqueza produzida nas colônias e advinda do comércio de escravizados, alicerçou os fundamentos do capitalismo em todo o mundo.

No caso específico do Brasil, na condição de colônia subordinada aos interesses da metrópole, não foi possível impor-se de forma autônoma e independente, ou livre da anomalia do escravismo. Mas a crise do colonialismo, ocorrida também em virtude da falência de Portugal, conforme descrita por Ogot (2010), não implicou, de acordo com Santos Neto (2015, p. 28) na “necessidade de o capital submeter as velhas regiões colonizadas aos seus preceitos” implicou sim na “necessidade de superação das relações de produção em que predominava a anomalia do trabalho escravo”, pois era preciso liberar as forças produtivas para o consumo das mercadorias.

⁹⁵ Fala de Nazareno Gobério em live sobre Brasil Império, no canal da CSP-Conlutas Alagoas, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=vmoyjqLJUhg>.

Em resumo, a acumulação primitiva é o “processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho” (MARX, 2017, p. 786), corresponde à pré-história do capital, em uma clara expressão da terceira grande divisão social do trabalho, a partir da qual ocorreu a separação entre aqueles que produzem e os que vivem na ociosidade.

No Brasil esse processo se deu de modo bastante peculiar, tendo por objetivo “assegurar os interesses do capital mercantil, em que ele desempenha função de pseudossujeito de todo o processo socioeconômico” (SANTOS NETO, 2015, p. 54), ainda de acordo com este autor, quando se analisa o desenvolvimento da economia brasileira, observa-se que os elementos centrais do “modo de produção feudal e escravista, como formas relacionadas à produção do valor de uso ou para atender às demandas de seus produtores, não passaram de peças coadjuvantes e auxiliares da promoção do desenvolvimento do capital mercantil”. (Idem, p. 55). Não deixando dúvidas para o entendimento do caráter de acumulação primitiva do capital da economia brasileira, e a correspondente impossibilidade do estabelecimento de qualquer tipo de igualdade, entre os homens, que não fosse a formal na condição de igualmente proprietários, de um lado, proprietários dos meios de produção e de outro lado, proprietários da força de trabalho e ambos livres para negociar, bom, isso não se aplicava à massa de escravos existentes no Brasil.

Na colônia brasileira, segundo Décio Freitas (2004), o comércio triangular imposto pela Espanha: escravos → açúcar → manufaturas, prejudicou os negócios dos senhores de engenho e interesses da coroa, mas pelo jogo dialético a que todos estavam presos, apesar dos prejuízos, a tríade permaneceu por muito tempo impondo sua legalidade. Nessa relação, o Brasil, apesar de grande produtor de açúcar, se matinha subordinado à lógica desvantajosa do comércio triangular. Todas as classes – cada uma dentro de seu escopo de determinações – estavam presas à lógica de exploração e divididos entre os usurpadores e os que estavam na condição de usurpados, viam suas peles literalmente esfoladas.

O escravismo, tem sido uma chaga social persistente no conjunto das relações sociais desde a sociedade antiga, até os dias atuais, “a escravidão subsistiu ao fim do Império Romano [...] ela vicejou como instituição social secundária durante todo o feudalismo europeu, principalmente na Europa mediterrânea. A “Reconquista” cristã da Península Ibérica deu novo fôlego à prática escravista”, Mário Maestri (1984, p. 16). No

entanto, a escravidão do período colonial não guarda muitas semelhanças com o escravismo praticado na sociedade antiga, há entre esses dois tipos de prática social algumas diferenças fundamentais.

Não é, contudo, o que parece pensar Clóvis Moura, este autor não faz distinção entre a escravidão clássica – primitiva – e a escravidão moderna, segundo ele, ambas são formas exógenas, favoreceram ao capital mercantil tanto na antiguidade quanto na modernidade. Segundo Figueiredo (2004), Moura criticou posicionamentos como os de Rodolfo Ghioldi quando afirmou que a “acumulação primitiva do capitalismo fez ressurgir a escravidão na América depois de séculos extinta a escravidão antiga” (FIGUEIREDO, 2004, p. 373). Fazendo a réplica, ele argumenta ser problemática “a assertiva sobre a escravidão moderna ter surgido como um ‘elemento constitutivo original do capitalismo’. Como modo de produção, escravidão é antagônica a capitalismo, que pressupõe trabalhador livre” (Idem). Não se trata, desta forma de um elemento constitutivo do capitalismo, mas, de um preposto do capital mercantil.

Fato é que a escravidão no período colonial tinha configurações distintas do escravismo antes existente, sobre estes fenômenos Henrique Cunha Jr (2005, p. 250) denominou de doméstico o escravismo tribal e classificou de criminoso sua expressão mercantil –, que destituía a condição humana dos sujeitos escravizados. Na escravidão tribal praticada em África, havia a presença dos “agregados” que não poderiam ser vendidos, estes agregados podiam ser “membros de uma família em extinção, ‘refugiados’ de outras comunidades ou, simplesmente, cativos comprados” (MAESTRI, 1984, p. 11). No escravismo comercial, o grau de desapego pelos, assim considerados instrumentos humanos, assim como a ganância, determinaram a natureza da ação desumana, que alterou a cultura local no trato com os escravizados⁹⁶ no chamado mundo novo.

De acordo com Eric Williams, inicialmente a escravidão praticada no novo mundo envolveu todo tipo de força de trabalho, nos seus termos, o trabalho não livre era “moreno, branco, negro, amarelo; católico, protestante e pagão” (WILLIAMS, 1975, p. 12), só depois ele se utilizava quase que exclusivamente da força de trabalho negra. Essa alteração, teve impacto inclusive na percepção sobre o negro no mundo e no Brasil.

⁹⁶ “Obter grandes quantidades de escravos era, igualmente, a preocupação dos colonos da ilha de São Tomé, não só porque eles precisavam desta mão de obra para suas plantações, mas também, porque vendiam os escravos às colônias espanholas da América e, a partir do fim do século XVI, também ao Brasil português” (OGOT, 2010, p 10).

Decorrente desse processo, se pode afirmar, “a escravidão não nasceu do racismo”, mas ao contrário, foi uma consequência. O escravismo colonial engendrou a desumanização dos corpos negros, isto é um fato, mas, não é toda a verdade, a escravidão moderna acometeu indígenas, negros e, também brancos, a despeito do clima, a força de trabalho escrava branca serviu aos interesses de seus donos, por mais de cem anos, ela só foi substituída pelo “baixo preço do trabalho” da força de trabalho negra, que era “mais barata e melhor” (Idem, p. 24).

A escravidão negra, portanto, nada teve a ver com o clima. Sua origem pode ser expressa em três palavras: nas Antilhas, Açúcar, no continente, Fumo e Algodão. Uma modificação correspondente no suprimento de mão-de-obra. O fato fundamental foi ‘a criação de exploradores e explorados’. Açúcar, fumo e algodão requeriam a grande plantação e hordas de trabalhadores baratos, e a pequena plantação de trabalhador branco ex-engajado possivelmente não conseguia sobreviver (WILLIAMS, 1975, p. 27).

O pressuposto comercial da lei de oferta e procura pelo menor preço, determinou a entrada dos negros no contexto escravista de grande escala, e forjou relações comerciais cada vez mais depuradas. A “Holanda, primeiro, país a desenvolver plenamente o sistema colonial, encontrava-se já em 1648 no ápice de sua grandeza comercial” (MARX, 2017, p. 823), a Inglaterra, por sua vez, foi uma grande produtora de manufaturas, mas também, não deixou de lucrar com o tráfico, tão basilar para o florescimento de sua indústria.

A Inglaterra obteve o direito de guarnecer a América espanhola, até 1743, com 4.800 negros por ano. Isso proporcionava, ao mesmo tempo, uma cobertura oficial para o contrabando britânico. Liverpool teve um crescimento considerável graças ao tráfico de escravos. Esse foi o método de acumulação primitiva, e até hoje a “respeitabilidade” de Liverpool é o Píndaro do tráfico de escravos, que – cf. o escrito citado do dr. Aikin, de 1795 – ‘eleva até a paixão o espírito de empreendimento comercial, forma navegantes afamados e rende quantias enormes de dinheiro (MARX, 2017, 829).

A Inglaterra que depois se tornou paladina no combate ao tráfico negreiro, tratou primeiro de manter cheios seus cofres com a pilhagem e o contrabando de gente. A organização do mercado mundial, já apresentava uma divisão mundial do trabalho. Para boa parte das metrópoles cabia a produção de manufaturas, à África, arregimentação de escravizados e às colônias restava produção de matérias-primas. O senhor de engenho estava submetido a uma contradição, se não comprasse escravos ao traficante, este não lhe compraria o açúcar. Eles eram obrigados a comprar escravizados dos traficantes que em troca lhes compravam o açúcar e lhes vendiam produtos manufaturados. Necessitavam, pois, de muitos escravizados pelo seu curto tempo de vida útil e todos ficavam presos a um ciclo vicioso.

Para a obtenção da força de trabalho escravizada em grande número, o tráfico de humanos ficou cada vez mais intenso, um dos discursos utilizados para justificar tal prática se baseava, na ideia de livrar os africanos do “horror” das guerras tribais e na promessa de felicidade nas terras além-mar, muita propaganda foi feita entorno desse argumento.

O resultado de tal construção social mentirosa não poderia ter sido mais flagelante. “No século XVI, a África Central era um território de paz e as suas civilizações eram felizes. Os comerciantes viajavam milhares de quilômetros de um lado a outro sem serem molestados” (JAMES, 2010, p. 21). Mesmo as frequentes guerras tribais não foram capazes de arrasar o território africano em todas as áreas, na violência e proporção alcançada pelo comércio de escravos.

As guerras tribais, das quais os piratas europeus afirmavam libertar as pessoas, eram meros simulacros: uma grande batalha significava meia dúzia de homens mortos. Foi sobre um campesinato, em muitos aspectos superior ao dos servos em amplas áreas da Europa, que o comércio de escravos recaiu. A vida tribal foi destruída e milhões de africanos sem tribos foram jogados uns contra os outros. A interminável destruição da colheita resultou no canibalismo; as mulheres cativas se tornavam concubinas e degradavam a condição de esposa. As tribos tinham de suprir o comércio de escravos, ou então elas mesmas seriam vendidas como escravas. A violência e a ferocidade tornaram-se as necessidades para a sobrevivência, e forma a violência e a ferocidade que sobreviveram (JAMES, 2010, p. 21-22).

Tratava-se do puro e simples comércio de gente, essa era a maior verdade por trás da promessa de felicidade amplamente propagandeada na Europa e executada pelos piratas. Antes da *importação* da força de trabalho africana para trabalhar nas plantações de açúcar nas américas, já havia um comércio de açúcar entre o Marrocos e as cidades italianas de Flandres e Veneza no século XIII. E antes “dos negros africanos, já no século XIV os guanchos das ilhas Canárias foram sujeitos a escravidão relacionada ao açúcar e a agricultura de lucro” (NIANE, 2010, p. 752).

O tráfico mercantilista “iniciado pelos portugueses introduziu um fator externo destrutivo que paralisou ou perverteu a evolução endógena dos povos negros” (GORENDER, 1985, p. 127), a sanha escravista substituiu a captura de escravos pelo convencimento junto as tribos rivais para realizar o trabalho sujo da caça de homens, e elas o faziam para escapar elas próprias da escravidão e por escambo, em troca de “panos, ferragens, trigo, sal, cavalos e, sobretudo, armas de fogo e munições”. A despeito de toda a crueldade, as tribos africanas “não vendiam escravos nascidos na casa. Por conseguinte,

é importante assinalar que não houve, na África, criação de escravos para a venda” (Idem, p. 127-128), ou seja, criação de humanos como valores de troca.

No entanto, o tráfico de africanos “apresentava uma dupla face: do lado dos vendedores africanos, não passava de *escambo* com vistas a obtenção de valores de uso; do lado dos traficantes europeus, [...] intercâmbio de valores de troca, circulação mercantil com o objetivo do lucro”, (Ibidem, p. 129) o que resultou em uma troca desproporcional, indigna e desumana. Essa nova prática não se estabeleceu de pronto, o Estado e seus funcionários tiveram que se adaptar ao novo processo: a escravização de negros em terras distantes. De acordo com Schwartz:

Os códigos legais portugueses, como as Ordenanças Filipinas (1603) contêm poucas referências à escravidão, e as que existem referem-se claramente às relações sociais de um período anterior de servidão doméstica em que mouros e até brancos ainda eram escravizados. Não tratam primordialmente da escravidão da grande lavoura baseada no braço africano. Com a exceção de algumas admoestações, essas leis destinavam-se essencialmente a limitar as ações e a mobilidade dos cativos e a impor um severo controle sobre a força de trabalho. Elas não interferiam no controle do senhor sobre seus escravos. (SCHWARTZ, 1985, p. 221).

Em qualquer lugar do globo onde a escravidão estivesse sendo praticada, as leis de proteção aos escravos eram instrumentos jurídicos pouco significativos. De acordo com James (2010, p. 35), em São Domingos, a “legislação sobre a proteção dos escravos existia apenas no papel, devido à regra que reza que um homem pode fazer o que quiser com a sua propriedade”, essas leis por mais “humanas e justas possam parecer, significarão sempre uma violação dos direitos de propriedade”.

A “descoberta” do novo mundo trouxe desafios novos às relações sociais, pois, quando “Colombo descobriu mais tarde a América, não sabia que dava nova vida à escravidão, desaparecida desde há muito tempo na Europa, e sentava as bases do trato de negros” (ENGELS, apud FIGUEIREDO, 2004, p. 526) e índios, no caso do Brasil, “o índio passou a ser, depois do pau-brasil, a principal mercadoria de exportação para a metrópole” (RIBEIRO, 2006, p. 38).

Inicialmente, foi o ouro que atraiu os portugueses para o continente africano, em disputa com os países islâmicos, mas, em seguida a mercadoria buscada passou a ser o escravizado⁹⁷. A “tradição de exportar escravos para os países árabes era muito antiga [...]

⁹⁷ A exportação de escravos de outras regiões da África era mínima naquela época, exceto para os países mulçumanos. Segundo P. D. Curtin, o número de escravos arrancados da África pelos Europeus entre 1451 e 1600 subiu, aproximadamente, para 274.000. Desse número, a Europa e as ilhas do Atlântico receberam

esta tradição pareceu ter ajudado, em certa medida, os portugueses a conseguir, regularmente, escravos” (OGOT, 2010, p. 08).

O desenvolvimento do comércio realizado a partir da cidade portuguesa de Antuérpia, sob o auspício do Estado Absolutista, assumiu proporções extraordinárias⁹⁸ impulsionado pelas grandes navegações, junto com ele, se desenvolveram relações que demandavam indivíduos livres, iguais e proprietários para firmarem contratos comerciais, no entanto, no contexto colonial, os direitos civis não passavam de ecos trazidos pelos ventos dos viajantes liberais menos conservadores. A máquina escravista apoiada em perspectivas religiosas e “científicas” justificadoras, monopolizava a produção da riqueza material.

Para driblar os empecilhos morais ao tráfico de negros, Portugal adotou dois argumentos principais complementares: de um lado “os negros são descendentes de Ham, que foi amaldiçoado, e, por isso, são condenados a escravidão perpétua” e de outro, “o tráfico abria aos negros o caminho para a salvação: não sendo cristãos, os negros haveriam de ser condenados por toda a eternidade se eles ficassem em seus países” (OGOT, 2010, p. 08). O tráfico de negros – inicialmente prisioneiros de guerra – foi uma solução ao colapso de escravos brancos provenientes da Zona do Mar Negro.

No discurso cristão, aparentemente Portugal e Espanha tiveram as “bênçãos” de *Deus* em suas conquistas, pois cumpriam a grande tarefa de “juntar todos os homens numa só cristandade lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante”⁹⁹

149.000 escravos, a América Espanhola 75.000 e o Brasil, cerca de 50.000¹⁴. Estes números são muito emblemáticos do início do trato atlântico, ou seja, do período precedente ao prodigioso avanço das grandes plantações no Novo Mundo. Eles corroboram a tese segundo a qual, a descoberta e o desenvolvimento econômico da América pelos Brancos, impulsionaram o trato, instaurado, principalmente, assim como em geral é admitido, para remediar a pungente escassez de mão de obra que atingia os colonos espanhóis. A população local era, de fato, pouco numerosa para executar as árduas tarefas da produção que lhe eram impostas pelos espanhóis. (OGOT, 2010, p. 09).

⁹⁸ “O comércio com a África era assaz lucrativo para Portugal. Segundo os cálculos de Lúcio de Azevedo, os ganhos da Coroa, que se elevavam à cerca de 60 milhões de reais, na década de 1480, já atingiam 200 milhões sob o reinado do rei Manuel (1491-1521) e não menos de 279,5 milhões em 1534. Ao que tudo indica, esta progressão explica-se não só pelas trocas com a Índia, mas também, e, sobretudo, pelas relações econômicas com a África. Além disso, esta formidável fonte de metal precioso, vindo do continente negro, permitiu a Joao II e ao seu sucessor Manuel estabilizarem a moeda de prata, de cunharem o *crúzado*, moeda de ouro de grande valor, e, sobretudo, de reforçarem a frota, bem como, de desenvolverem a administração do Estado e das colônias [...] Deste modo, a inoportuna oposição da aristocracia a política centralizadora da monarquia se finda, e a coesão do Estado é reforçada” (OGOT, 2010, p. 04).

⁹⁹ Na verdade, tais práticas não eram uma prerrogativa apenas de Portugal e Espanha, era a “humanidade mesma que entrava noutra instância de sua existência, na qual se extinguiriam milhares de povos, com

(RIBEIRO, 2006, p. 35). As normas de conduta a serem seguidas no tráfico de humanos, foram estabelecidas pelo Vaticano, muito antes do chamado *descobrimento* do Brasil.

Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que nosso dileto filho infante d. Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação das almas, se esforça por fazer conhecer e venerar em todo o orbe o nome gloriosíssimo de Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos, inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis. Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais. Por isso, tudo pensando com devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes. Tudo declaramos pertencer de direito in perpetuum aos mesmos d. Afonso e seus sucessores, e ao infante. Se alguém, indivíduo ou coletividade, infringir essas determinações, seja excomungado (RIBEIRO, 2006, p. 35-36).

Dada a liberação divina, os africanos foram traficados, eram então, a princípio, levados para a Europa, como escravos domésticos e artesãos, mas, essa empreitada não prosperou, o volume de mão-de-obra escrava cresceu exponencialmente quando foram levados para as terras do novo mundo, se aclimatando melhor nas “planícies de clima tropical” do que nos Andes.

Os primeiros africanos introduzidos na América vieram da Europa, levados pelos conquistadores (que eram seus senhores). Originários da Senegâmbia em sua maioria, primeiro, haviam sido conduzidos a Europa ou lá nasceram. Na América, chamavam-nos *ladinos*, porque eles conheciam o espanhol ou o português e foram mais ou menos influenciados pela civilização ibérica. Pensava-se muito bem deles, contrariamente dos boçais que, vindos diretamente da África, estavam marcados por uma outra cultura muito diversa. Intensa nas Antilhas, desde o início do século XVI, a demanda por mão de obra negra cresceu rapidamente com a expansão territorial das conquistas espanholas. Em razão da elevada taxa de mortalidade entre os índios, e do fato de o clero e a Coroa de Castela não mais conseguirem defender seus interesses, tal demanda não cessou de aumentar, e o fornecimento de escravos negros, provenientes não só da Europa, mas também e, sobretudo, da África, tornou-se uma forte preocupação dos novos senhores da América (OGOT, 2010, p. 09-10).

No Brasil, esta escravização comercial do negro africano e dos povos originários foi direcionada, majoritariamente, para o desenvolvimento da indústria canavieira e da mineração, além de outras atividades, pois, em virtude de suas habilidades, os escravizados também desenvolveram outras funções. A economia do país foi forjada, em grande parte, sobre as plantações de cana-de-açúcar, mas também havia outras atividades econômicas como as plantações de fumo, a pecuária, o setor açucareiro, a mineração entre

suas línguas e culturas próprias e singulares, para dar nascimento às macroetnias maiores e mais abrangentes que jamais se viu”. (RIBEIRO, 2006, p. 35).

outras. Para os indígenas, não foi tão diferente, quando impedidos de “comprar escravos negros, porque eram caros demais, os colonos de São Paulo e outras regiões se viram na contingência de se servir dos silvícolas, ou de ter como seu principal a preia e venda de índios”¹⁰⁰ (RIBEIRO, 2006, p. 49).

A vida social no Brasil era assentada na divisão entre classes antagônicas. Estas classes estavam representadas por diferentes composições internas. De acordo com Décio Freitas (2004, p. 23-32), a estratificação social do Brasil colonial centrada na relação senhor versus escravo, poderia ser demonstrada de acordo com o quadro abaixo, que ajuda a vislumbrar o contexto econômico, do país, à época, bem como, situar as relações sociais no interior da base econômica, a exemplo das camadas sociais, foram enxergadas como castas, mas, tratavam-se, pura e simplesmente, das classes sociais.

PIRÂMIDE SOCIAL DO BRASIL COLONIAL

CLASSE	Divisões internas	FUNÇÃO SOCIAL
SENHOR DE ENGENHO		Poder político: membros do senado e da câmara, escolhidos entre os “homens bons da terra”. Poder econômico: baseado na propriedade da terra, de engenhos reais (superiores aos engenhos de trapiche) e de escravos.
	Lavradores de partido	Arrendavam a terra dos senhores de engenho, às vezes tinham acesso ao senado.
	Mercadores de Recife	Faziam oposição aos senhores de engenho, a qual resultou no conflito conhecido como guerra dos mascates. Eram cristãos novos, membros da burguesia mercantil estavam vinculados ao sistema escravista.
	Oficiais mecânicos	Estavam organizados em ofícios corporativos, mas não eram autônomos
	Pequenos sesmeiros	A “congenita e insuperável incompatibilidade entre a pequena propriedade familiar e o latifúndio escravistas condenava-os ao desaparecimento”, durou até aproximadamente 1630
	Pobres livres	Eram brancos, mamelucos, mulatos e negros forros, último lugar na escala dos homens livres, acima apenas dos índios e dos escravos. Chamados de plebe ou ralé. Povo era utilizado para denominar senhores e comerciantes
ESCRAVO	Índios	As pessoas escravizadas: negros ou índios.
		Colocados pela lei sob a jurisdição dos padres, tinham uma condição de meio livres, meio escravos. A principal ocupação dos índios domesticados era manter os escravos submissos e proteger a dominação dos senhores de engenho. Felipe Camarão, o índio mais ilustre ficou famoso em uma expedição contra os negros.

¹⁰⁰ Muitos nem chegaram a ser escravizados porque não resistiram às contaminações por doenças. Na Bahia cerca “de 40 mil índios reunidos insensatamente pelos jesuítas nas aldeias do Recôncavo, em meados do século XVI, atacados de varíola, morreram quase todos, deixando os 3 mil sobreviventes tão enfraquecidos que foi impossível reconstruir a missão. Os próprios sacerdotes operavam muitas vezes como contaminadores involuntários” (RIBEIRO, 2006, p. 47).

	Escravos proletários	Trabalhavam nos engenhos e canaviais só duravam 5 anos de trabalho, morriam aos 30 anos de idade.
	Escravos ladinos ¹⁰¹ e/ou escravos ao ganho	Escravos urbanos, especialistas em alguma área: barqueiros, oleiros, carreiros etc. “aristocracia escrava”. Era um autônomo, pois deveria com o seu trabalho prover o próprio sustento e ainda levar para o proprietário parte do rendimento de sua jornada, alugando o seu serviço a outrem. Eram obrigados a ganhar diariamente 240 réis para seus senhores, eram considerados capital vivo. Eles atuavam geralmente nas corporações de ofício.

Fonte: produzido pela pesquisadora a partir de FREITAS, Décio. Palmares (2004).

A pirâmide social proposta por Décio Freitas (2004) pode ser melhorada em um ou outro aspecto por seus críticos, mas, ela contribui em grande medida para a compreensão de que ser negro não se constituía exclusivamente em identidade de cor, a condição social variava de acordo com a função exercida, pois, entre os negros livres e os escravizados havia *cinquenta tons de cinza*. Entre os escravizados, estavam os que sofriam os horrores das minas ou plantações, os chamados proletários; os domésticos com a situação de opressão abrandada e os escravos ao ganho que podiam ter dinheiro. Entre os livres estavam os negros pobres que passavam fome; os que possuíam escravos e os que atuavam como *profissionais* em alguma área. Mas todos submetidos à algum tipo de escravidão e/ou exploração.

De um modo geral os “escravos proletários representavam uma forma de capital fixo e, como qualquer máquina, tinham um tempo de vida econômica, durante a qual o amo tratava de extrair o máximo lucro possível” (FREITAS, 2004, p. 191), em linhas gerais, não havendo para eles, inserção social fora dessa condição de instrumento humano. Muito embora, as irmandades de negros, exercessem a função de inseri-los na vida social, prestando assistência aos negros indigentes nas cidades, elas também tinham papel financeiro, servindo como banco e emprestando a juros, nelas os brancos podiam participar, “malgrado a recíproca não fosse verdadeira; nas irmandades brancas [...] exigia-se a prova da limpeza de sangue” (FREITAS, 2004, p. 193).

As irmandades de negros também promoviam a “alforria de seus membros ou advogavam medidas para melhorar a condição dos libertos ou dos escravos, mas não negavam ou contestavam o sistema”¹⁰² (Idem, p. 194). Atuavam na esfera da assistência social para minimizar os efeitos da opressão do sistema.

¹⁰¹ Os escravos ladinos eram os negros aculturados que trabalhavam na casa grande.

¹⁰² Essa é a visão de Décio Freitas, há autores, como João José Reis, que enxergavam resistência e luta social por dentro das irmandades.

As relações estavam marcadas pelo antagonismo senhor e escravo, e na qualidade de escravizados negros e índios não gozavam de direitos civis e políticos, sobretudo, quando pagãos, contudo, no processo de conversão residia a grande contradição. Na condição de cristãos “tinham que ser enquadrados de alguma forma. A ortodoxia religiosa e a aceitação da cultura europeia tornaram-se as medidas segundo as quais eram julgados”. Passavam desta forma a obter níveis de integração. “As distinções entre ‘gentios’ e ‘índios aldeados’ ou entre africanos ‘boçais’(recém-chegados) e ‘ladinos’ (aculturados) eram essencialmente graduações culturais para demarcar os que se encontravam dentro e fora, ou quase fora da sociedade”. Porém, mesmo fazendo parte da sociedade e situados na hierarquia existente, negros e índios ainda estavam submetidos “em posições definidas pela cor” (SCHWARTZ, 1988, p. 212). Ainda segundo este autor, eles foram introduzidos em,

complexidades com os índios e crioulos nascidos no seio da sociedade portuguesa e, assim, não tão facilmente discerníveis com base em diferenças culturais; essas complexidades eram ainda maiores quando se tratava de indivíduos mestiços. O problema de situar esses indivíduos na ordem social tradicional levou à criação da peculiar hierarquia social baseada na raça que passamos a associar a muitas colônias do Novo Mundo. (SCHWARTZ, 1985, p. 212).

Complexidades dadas pela alforria de escravos e mestiços nascidos livres, mas, tratava-se de uma inserção ilusória, haja vista que as, assim chamadas, pessoas de cor carregavam consigo as chagas da raça e da condição social: era ou teria sido escravo; quando o mestiço advinha de uma relação conjugal ilegítima, “o homem branco normalmente não se casava com mulheres de condição racial inferior” (Idem). Ainda assim, essas *pessoas de cor*, quando livres, apesar de unidas pela cor, não formavam um grupo homogêneo, eram classificadas por seus “locais de nascimento, habilidades, graus de aculturação e cores”, nesse sentido, a “raça criara um sistema alternativo de estados – branco, pardo, negro, índio – que se fundiu com a sociedade europeia e a transcendeu” (Ibidem). Fenômeno este, denominada na atualidade de colorismo¹⁰³, amplamente estudado por ideólogos do movimento negro.

¹⁰³ O valor atribuído à força de trabalho negra não é o mesmo atribuído aos brancos, a contratação da força de trabalho tem status de cidadania diferente a depender da cor, quanto mais escura a pele, menos valor no mercado ela terá, essa é uma das expressões do colorismo. Mas o colorismo vai além das condições sociais, há pesquisas no campo da psicologia, que demonstram que nas famílias, quanto mais escura é a cor da pele, mais discriminações sofrem as pessoas negras, os próprios entes familiares, que deveriam proteger, reproduzem as relações racistas. Enquanto o racismo se baseia na raça, o colorismo se funda na pigmentação. “O termo colorismo foi usado pela primeira vez pela escritora Alice Walker no ensaio “If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?”, que foi publicado no livro

Nas relações de produção, o engenho tornou-se o pilar com a dupla função de ser ao mesmo tempo “espelho e metáfora da sociedade brasileira” (SCHWARTZ, 1988, p. 213). Sobre as relações de produção foram assentadas a vida política, religiosa e cultural. As relações políticas e religiosas na maior parte dos casos estavam intimamente misturadas. Do ponto de vista religioso havia uma disputa interna entre os chamados cristãos-velhos e os cristãos-novos – judeus convertidos à fé católica –, contra os quais havia muita discriminação. A colônia brasileira oferecia certa abertura à ascensão social e pouca vigilância às práticas religiosas, portanto, era um atrativo natural aos cristãos-novos. Nas palavras de Schwartz:

A indústria açucareira teve papel fundamental nessa atração. A discriminação contra eles, além disso, não os impedia de unirem-se aos cristãos-velhos de linhagem impecável. A cristã-nova Beatriz Antunes praticou ritos judaicos quando casada com um senhor de engenho cristão-velho em Matoim, um viveiro do judaísmo na Bahia do século XVI. Henrique Moniz Barreto, senhor de engenho e filho de um dos fundadores de Salvador, membro de uma das primeiras famílias da aristocracia baiana, desposou uma cristã-nova que acabou por ser processada pela Inquisição. As origens da classe dos senhores de engenho baianos, a despeito de suas pretensões aristocráticas posteriores, apresentam-se eivadas de elementos da burguesia comercial e de cristãos-novos, dois grupos cujo *status* na sociedade portuguesa era decididamente inferior. (SCHWARTZ, 1988, p. 226).

Alguns dos senhores de engenho cristãos-velhos, porém, provinham de famílias pouco ou nada ilustres em Portugal, na verdade vinham tentar a sorte no chamado mundo novo, e fazer parte da fidalguia. Possuir engenho e propriedades aliás não era uma exclusividade dos senhores de engenho, jesuítas e beneditinos possuíam “engenhos, fazendas de gado e de cana e propriedades urbanas. Cada estabelecimento da ordem no Brasil sustentava suas atividades religiosas, educacionais e beneficentes com base em suas propriedades e investimentos” (Idem, p. 202). Os missionários presentes em solo brasileiro, especialmente: jesuítas, franciscanos e carmelitas, segundo Darcy Ribeiro (2006), durante décadas,

não disseram nenhuma palavra de piedade pelos milhares de índios mortos, pelas aldeias incendiadas, pelas crianças, pelas mulheres e homens escravizados, aos milhões. Tudo isso eles viram silentes. Ou até mesmo, como Anchieta, cantando essas façanhas em milhares de versos servis. Para eles, toda aquela dor era dor necessária para colorir as faces da aurora, que eles viam amanhecendo (RIBEIRO, 2006, p. 56).

“In Search of Our Mothers’ Garden” em 1982”. “Colorismo ou a pigmentocracia é a discriminação pela cor da pele e é muito comum em países que sofreram a colonização europeia e em países pós-escravocratas. De uma maneira simplificada, o termo quer dizer que, quanto mais pigmentada uma pessoa, mais exclusão e discriminação essa pessoa irá sofrer”. Disponível em <https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>, acesso em janeiro de 2018.

Foram duzentos anos de catequização jesuítica onde a conversão à fé católica, a educação de matiz ocidental e aos negócios, formaram uma tríade lucrativa. Mesmo com a intensificação do comércio de gente, o “ano de 1560 assistiu a primeira falência da Coroa portuguesa”¹⁰⁴, após ter contraído empréstimos para financiar sua construção naval e expandir seu território, a concorrência com negociadores mais hábeis e as “derrotas pelos xerifes (*shārīf*) saadianos que conseguiram, durante algum tempo, engajar a população em uma guerra santa contra os infiéis” (OGOT, 2010, p. 12), impuseram uma nova geografia econômica no cenário mundial, abrindo caminho para o surgimento de novas potências como a França e a Inglaterra entre outras. São as disputas entre essas potências que vão influenciar e até controlar a produção material no Brasil. “O declínio constante abateu-se sobre essa economia a partir do século XVII, quando o Nordeste brasileiro perdeu sua grande fatia do mercado internacional de açúcar, embora os custos fixos mantivessem os senhores de engenho no negócio” (SCHWARTZ, 1988, p. 204).

É importante perceber o contexto escravista para que se possa extrair as lições deste período, foram inúmeras as pressões externas, na concorrência entre as potências mundiais, tão importantes quanto as pressões internas. A história da escravidão no Brasil não pode ser contada sem referência à luta por liberdade e a organização igualitária dos quilombos, nesse sentido, a experiência palmarina – guardando as devidas proporções – tem muito a contribuir quando se trata da constituição de um projeto igualitário de sociedade na perspectiva do trabalho associado.

No período da acumulação primitiva e desenvolvimento do capital mercantil, do ponto de vista das metrópoles, a igualdade não se colocava como questão. Isto só ocorre quando o capitalismo está em sua forma mais definida, no momento da revolução industrial, isto demanda, para além de uma ampla força de trabalho, a constituição de corpo de consumidores de mercadorias.

Por outro lado, do ponto de vista dos escravizados, as ações desenvolvidas com vistas à liberdade e a igualdade de condições já eram latentes, as lutas e revoltas – como embriões de processos de revolucionamento – nas colônias em todo o globo são a prova cabal disso. Muito embora, durante o período da acumulação primitiva de capital, essa

¹⁰⁴ Segundo Décio Freitas, na colônia brasileira, o comércio triangular imposto pela Espanha: escravos → açúcar → manufaturas, prejudicou os negócios dos senhores de engenho e interesses da coroa. Todas as classes estavam presas à lógica de exploração. O senhor de engenho estava submetido a uma contradição, se não comprasse escravos ao traficante, este não lhe compraria o açúcar. Eles eram obrigados a comprar escravizados dos traficantes que em troca lhes compravam o açúcar e lhes vendiam produtos manufaturados. Necessitavam de muitos escravos pelo seu curto tempo de vida útil e ficavam, presos a um ciclo vicioso.

fosse uma impossibilidade estrutural, as lutas foram frequentes¹⁰⁵, a história da escravidão está repleta de relatos de sublevações, revoltas, fugas, entre outras formas de questionamento da ordem.

Portanto, essa história não pode ser contada unicamente sob o prisma do opressor, das investidas do colonizador e depois do capitalista, como se os escravizados tivessem simplesmente se conformado com as tiranias a eles infligidas, a exemplo da ideia do negro dócil, que por muito tempo vigorou na literatura. Segundo esta ideia, apenas os indígenas teriam resistido à escravidão, e os negros teriam, no máximo, fugido para os quilombos. É preciso dar visibilidade aos processos revolucionários e convulsivos que narram o outro lado dessa história.

3.2 A experiência palmarina e a luta contra o trabalho escravo no Brasil

Negros e índios, em defesa de sua humanidade, engendraram a luta por liberdade registrando na história revoltas memoráveis, a exemplo dos quilombos, sendo Palmares o mais memorável entre eles, por sua grandeza era tema de discussão inclusive entre os jesuítas.

Exceção feita a Antonio Vieira, que em famoso parecer descartou a possibilidade de uma missão pacificadora à serra da Barriga, cujos habitantes considerava irredutíveis. Ele e outros jesuítas refletiriam sobre a própria escravidão, afirmando-a, defendendo-a, inclusive praticando-a, mas recomendando reformá-la para diminuir as possibilidades de revoltas escravas da grandeza de Palmares (REIS;GOMES, 1996, p. 14).

Portanto, um quilombo de grande envergadura, capaz de impor receio e estimular a possibilidade de reforma da própria escravidão. O quilombo dos Palmares foi o mais imponente, mas, não foi o único. Eles se espalharam por todo o país, no Estado do

¹⁰⁵ Ocorreram diversas insurreições, nas palavras de Clóvis Moura, com ligação religiosa, mas de caráter social em oposição ao sistema escravocrata. “Essas insurreições repetiram-se durante vários anos: 1807, 1808, 1809, 1813, 1814, 1822 (Vila de São Mateus), 1823 (revolta a bordo de um tumbeiro), 1826, 1830, 1835 (a grande insurreição) e 1844. Podemos dividir esses movimentos insurrecionais em três ciclos distintos: um que vai de 1807 a 1830, o outro que depois desse ano vai até 1835. Finalmente o último vai de 35 até 1844. O primeiro encerra-se em 1830. O segundo, quando o movimento chega ao seu ápice, em 1835; vem depois, o seu declínio e há uma curva descendente a partir da grande insurreição de 1835 até o último – um movimento abortado, aliás – em 1844” (MOURA, 2021, p. 80).

Maranhão, eles foram mais frequentes. Ainda hoje, neste Estado, há comunidades quilombolas endógenas¹⁰⁶, com uma organização diferenciada e moeda própria.

O termo quilombo significa para o Brasil um refúgio fortificado e povoado por fugitivos, sobretudo negros, dos cativeiros nas lavouras de açúcar, no entanto, antes disto, em Angola, mais precisamente em Libolo há registros de uma organização com característica de quilombo e, “talvez tenha sido uma das primeiras formações estatais dos Ovimbundu. Sua organização era diferente: caracterizava-o uma associação de iniciação militar, o quilombo (*kilombo*)”¹⁰⁷ (NIANE, 2010, p. 645). Em Angola e no Brasil o termo é derivado do tronco linguístico africano banto e “significa esconderijo, aldeia. Em síntese, são povoações em que se abrigavam escravos fugidos, conhecidos como quilombolas” (BRASÍLIA, 2017, p. 20).

Os quilombos foram e são até hoje sinônimo de resistência, fortificação, refúgio e revolta por liberdade, aliás, as revoltas indígenas e quilombolas marcaram a história desse país. “Da mesma maneira que os africanos escravizados, os indígenas capturados e submetidos ao trabalho escravo nas plantações de cana-de-açúcar não cessavam de organizar revoltas” (SANTOS NETO, 2015, p. 87). Ou nas palavras de Clóvis Moura, “onde quer que o trabalho escravo se estratificava, ali estava o quilombo, o mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência. Desgastando as forças produtivas, quer pela ação militar, quer pelo rapto de escravos” (MOURA apud FIGUEIREDO, 2004, p. 373). No Brasil, os quilombos são mais referidos ao nordeste brasileiro, em grande parte pela existência de Palmares: o quilombo que durou por mais tempo em uma região correspondente a Alagoas e Pernambuco, hoje, após as investigações a essa experiência, segue reverenciado como *República dos Palmares*¹⁰⁸, por ter sido mais que um local de refúgio para negros e índios.

¹⁰⁶ Essas comunidades estão ameaçadas pela base espacial de Alcântara, em pleno século 21, a expropriação de terras, típica da gênese do capitalismo, segue ocorrendo, sob o amparo da lei. O mesmo tem ocorrido com os territórios indígenas, expropriados pela mineração e agronegócio.

¹⁰⁷ “Foi em Libolo ou em Kulembe que começaram a ser construídas as tumbas de pedra, das quais hoje só restam ruínas, que ainda não foram adequadamente escavadas. Quanto aos outros Ovimbundu, talvez também conhecessem a instituição do *kilombo*, que se encontra na tradição relativa à fundação de Humbe, Estado cuja data de formação desconhecemos, situado no sul de Angola. Ou, quem sabe, o *kilombo* pode ter sido introduzido em Humbe pelos Ibangala, que somente no século XVI vieram a constituir uma etnia diferenciada”. (NIANE, 2010, p. 645).

¹⁰⁸ “No processo de redemocratização nacional, que culminou com a Constituição Federal Brasileira de 1988, a noção de patrimônio cultural foi ampliada, com o reconhecimento dos bens de natureza material e imaterial, assim como as políticas sociais e os direitos humanos foram incorporados ao texto da Carta Magna, principalmente em seus artigos 215 e 216, que estabeleceram o reconhecimento de direitos e a

Palmares, como todos sabemos, foi uma entre outras sociedades de negros quilombolas (em alguns casos, comunidades isoladas, em outros, confederações, repúblicas, ou nações) que se formaram e floresceram durante a época colonial em toda a América, onde quer que tenha existido a escravidão eram de certa forma, a antítese de tudo o que a escravidão representava, elas eram ao mesmo tempo, em todo lugar, uma parte embaraçosamente visível desses sistemas [...] prova eloqüente da existência de uma consciência escrava que recusava ser limitada e manipulada pelos brancos (REIS;GOMES, 1996, p. 52).

O quilombo dos Palmares¹⁰⁹ – palmeira cultivada – transformou-se em um refúgio para negros, índios e brancos pobres, ao todo teve entorno de 30 mil residentes – em seu apogeu – eram pessoas de diversas etnias vivendo em um mesmo e vasto território, adotaram a língua do opressor “como elemento unificador”, por isso mesmo, a sua grandeza residiu também na capacidade demonstrada em administrar idiomas, religiões, costumes e as diferenças políticas remanescentes de suas tribos originárias em África, um espaço cosmopolita já em seu nascedouro. Formaram um grupo com características militares disposto a defender sua liberdade e seu projeto societário, logrando êxito por um longo período. Essa *unificação*, no entanto, não apagou suas características identitárias, “a proeminência das identidades étnicas foi um fator preponderante na hierarquia e nas relações de força por dentro de quilombos” (BRASÍLIA, 2017, p. 22).

Segundo Décio Freitas (2004), o quilombo dos Palmares por seu tamanho, importância e poder de resistência, demandou inúmeros esforços para sua destruição, foram empreendidas diversas expedições oficiais com o fim de destruí-lo, há consenso sobre o ano da primeira delas, 1602, quanto ao chefe dessa expedição, Décio Freitas (2004) afirma ter sido Diogo Botelho, mas, segundo o Dossiê sobre a Serra da Barriga, divulgado pela fundação Palmares, foi Bartolomeu Bezerra, ao todo elas somaram 23 expedições, só em 1655, foram três de uma vez. Nessas expedições, os terços – configurados como grupamentos militares – eram formados por livres miseráveis: brancos, mulatos, mamelucos, negros forros e índios na condição de semilivres.

garantia da promoção e valorização das referências culturais das populações afro-brasileiras, de quilombolas e indígenas” (Dossiê candidatura da Serra da Barriga, Brasília, 2017, p. 10).

¹⁰⁹ “Espalhados por uma área bem vasta da capitania de Pernambuco, principalmente na então comarca de Alagoas, divididos em 12 cidadelas (mocambos), quais sejam, Subupira, Dambrapanga, Andalaquituche, Santo Amaro, Osenga, Zumbi, Acotirene, Tabocas, Osenga, Amaro, Aqualtune e Cerca Real dos Macacos, atual Serra da Barriga, a República Palmarina compreendia uma área extensa que ia de Ipojuca, no Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco, até Penedo, em Alagoas” (Dossiê candidatura da Serra da Barriga, Brasília, 2017, p. 31).

O Quilombo dos Palmares ou República dos Palmares, de acordo com o Dossiê para a candidatura da Serra da Barriga (2017, p. 26), estava se constituindo como uma organização política com ampla participação de seus integrantes, um espaço emancipado do capital mercantil. Do ponto de vista geográfico, foi um vasto território que compreendia diversas cidades do que hoje é o interior de Alagoas e parte do interior de Pernambuco, a grande concentração também chamada de Palmares Grande, sede do poder político, localizava-se na Serra da Barriga¹¹⁰ em União dos Palmares.

Apesar de sua grandiosidade territorial, os primeiros historiadores, com suas perspectivas eurocêntricas não consideraram Palmares como “marco do povoamento em Alagoas, porque não tinha os elementos representativos do poder colonizador, ou seja, o senhor de engenho, a casa grande, a senzala, o trabalho escravizador, a grande propriedade privada, a capela, o pelourinho, a câmara da vereança” (BRASÍLIA, 2017, p. 30). Nesse sentido os livros de história precisam ser revistos, ou no mínimo, questionados por não serem capazes de enxergar a organização social genuinamente alagoana.

Ainda segundo Décio Freitas (2004, p. 73) a produção palmarina abastecia em quantidade e qualidade o entorno, uma produção voltada ao abastecimento das necessidades de seus produtores, cujos excedentes eram trocados por outros gêneros, na perspectiva de valores de uso, isto em nada se parecia com a produção mercantil. Portanto, era apenas por estarem na condição de escravos que os negros produziam pouco nas fazendas e engenhos, o estilo de vida e a liberdade vivenciada em Palmares atraiu inclusive os soldados mal pagos pela coroa portuguesa. “Em tempos de paz, os palmarinos desciam a Porto Calvo, Serinhaém, Ipojuca, Uma e Alagoas com o milho, o fumo, a cana, o açúcar, as batatas, o azeite e artefatos manuais, para trocá-los por armas, munições e sal”, esse intercâmbio “criou embaraços às expedições punitivas”.

¹¹⁰ “símbolo do principal mocambo do Quilombo dos Palmares, cujo nome à época era denominado Macaco, ou Cerca Real dos Macacos, ou, ainda, Cidade Real dos Macacos, capital da República de Palmares [...] Trata-se de um platô com elevada altimetria territorial, chegando a 485 metros de altitude, com lados íngremes e escarpados. Compreende paisagem natural e edificada, observando-se ainda grande quantidade de palmeiras que, segundo historiadores, deram origem ao nome “Palmares”, além de vegetação e de recursos naturais predominantes à paisagem, principalmente recursos hídricos compostos de nascentes que alimentam um açude e uma lagoa. Esta última, denominada “Lagoa dos Negros”, é um dos lugares sagrados da Serra, onde os religiosos de matriz africana realizam rituais”. (Dossiê candidatura da Serra da Barriga, Brasília, 2017, p. 10).

A produção para a satisfação das necessidades do quilombo, tomava o espaço da produção mercantil e questionava seus fundamentos. Mais que isso, a organização econômica, política e militar era um acinte para o modelo imposto pelos colonizadores, portanto, sob o olhar do colonizador, todos deveriam ser destruídos. Para o olhar da Igreja, que os definia como crianças pagãs, a organização religiosa nos quilombos, instituía um novo ethos cultural religioso – bastante aceito –, que colocava em risco os dogmas cristãos.

Havia uma coexistência pacífica entre os palmarinos e sua vizinhança, conforme Décio Freitas, os criadores de gado da Bahia na divisa com Alagoas, faziam vistas grossas em troca das melhores pastagens, nessa relação trocavam também pólvoras, munição, roupas entre outras mercadorias, bem como, informações valiosas sobre as datas e tamanho das expedições. Essa colaboração tinha por fundamento não o questionamento da escravidão, mas, a concorrência comercial com Pernambuco, desse modo, um “derivativo da luta de classes”. Essa perspectiva do quilombo dos Palmares apresentada por Décio Freitas (2004), tem recebido críticas por parte de alguns historiadores, que questionam suas fontes ou a ausência delas, de todo modo, a organização econômica e política de Palmares, confrontava substantivamente o tipo de organização que depois foi defendida pelos apologistas do Estado moderno, da ideia de progresso e de civilização na Europa, além, é claro, de confrontar o regime colonial.

Os mocambos, normalmente, recebiam o nome de suas lideranças e possuíam autonomia própria; além disso, seus líderes faziam parte do Conselho dos Maiores. A terra era um bem coletivo. As atividades de pesca, coleta de frutos e plantio de raízes e cereais eram coordenadas pelo líder do mocambo, que distribuía os alimentos para todos os habitantes daquela localidade. O excedente era negociado com as populações que residiam próximas aos mocambos ou moravam nos engenhos (BRASÍLIA, 2017, p. 29).

O sistema e o regime estavam sendo julgados pelas insurreições. Segundo Décio Freitas (2004), o nível de pressão sobre o poder local para a destruição de Palmares, levou o governador-geral a solicitar o envio dos índios aldeados da Paraíba e do Rio Grande do Norte em condições de pegar em armas para compor uma expedição, sem sucesso apelaram para os paulistas que declinaram, segundo eles lutar contra os índios era fácil porque eles se jogavam cegamente ao ataque, mas os negros estavam armados, fortificados e possuíam estratégia de luta. Essa exitosa estratégia de luta adotada pelos quilombolas levou muitos expedicionários a imaginar que haviam destruído Palmares, mas, ao contarem vantagens, para sua infelicidade logo descobriam que o quilombo

continuava de pé, na verdade eles só conseguiam destruir pequenos aldeamentos dispersos na entrada da sede palmarina, como tática para despistar os expedicionários e manter relações com a população local.

Não foi à toa que se formou o maior contingente armado jamais visto em toda a colônia, para destruí-lo: “mais de 20 mil homens e utilizando armas nunca vistas antes” (Idem), a exemplo dos canhões. Ao final, os líderes dos aquilombados foram punidos exemplarmente, não cometeram suicídio conforme *versão oficial* divulgada por muito tempo.

Por confrontar as relações econômicas e o direito de propriedade dos colonos – neste caso, instrumentos humanos¹¹¹, adquiridos no comércio de gente – Palmares precisava ser destruído. Quando finalmente, nas metrópoles a escravidão passou a ser questionada, pelos representantes da burguesia marítima e industrial, o maior quilombo do país já havia sido destruído.

O comércio de escravos e a escravidão estavam firmemente entrelaçados à economia do século XVIII. Três forças: os proprietários de São Domingos, a burguesia francesa e a burguesia inglesa prosperaram sobre a devastação de um continente e a brutal exploração de milhões de seus habitantes. Enquanto essas forças se mantivessem em equilíbrio, o tráfico demoníaco prosseguiria; e assim teria continuado até os dias de hoje. Mas nada, por mais lucrativo que seja, dura para sempre. Desde que as burguesias francesa e britânica passaram a gerar pressões internas e a intensificar as rivalidades externas, dirigindo-se cegamente para conflitos e explosões que despedaçariam as bases do seu domínio e criariam a possibilidade da emancipação (JAMES, 2010, p. 39).

As pressões internas e externas da burguesia ajudaram a corromper as bases da escravidão, e fomentar a sua abolição, os “britânicos deram-se conta de que pela abolição do sistema mercantil com a colônia americana eles ganhavam ao invés de perder. Era a primeira grande lição sobre as vantagens do livre comércio” (JAMES, 2010, p. 62), daí, surgiram muitos arautos da liberdade e igualdade nos jornais da época, mas, o discurso da igualdade não resistia ao simples sopro da realidade, não se materializava para negros, índios, mulheres, pobres, entre outros, a “ascendente burguesia industrial, tateando o caminho para o livre comércio [...] perguntou se o interesse e a independência da nação deveriam ser sacrificados por causa de 72 mil mestres e 400 mil escravos” (Idem).

¹¹¹ “Na sua condição de propriedade, o escravo é uma *coisa*, um bem *objetivo*. Lembrando Aristóteles, consideramos nossa propriedade o que está *fora de nós* e nos pertence. Nosso corpo, nossas aptidões intelectuais, nossa *subjetividade* não entram no conceito de nossa propriedade. Mas o escravo, sendo uma propriedade, também possui corpo, aptidões intelectuais, subjetividade – é, em suma, um ser humano. Perderá ele o ser humano ao se tornar propriedade, ao se coisificar?” (GORENDER, 1985, p. 49), convém complementar que o escravo não se coisificou, mas foi coisificado, não foi uma ação que ele infringiu a si, mas que a ele foi imposta.

A escravidão foi de fato abolida, um avanço para a sociedade, mas, a liberdade real implantada em Palmares e nos diversos quilombos mundo afora, foi suplantada pela liberdade abstrata de caráter jurídico consubstanciada no trabalho abstrato.

Alguns fatos combinados proporcionaram a movimentação de um contingente de força de trabalho, apta à exploração pelo capital na função de exército industrial de reserva: a proibição do tráfico de escravos em 1850 demandou outras formas de captação de mão-de-obra e a revolução industrial “permitia que milhões de seres humanos pudessem emigrar de suas terras, em bandos e grupos, para trabalhar nas lavouras de café instaladas no Brasil” (SANTOS NETO, 2015, p. 180). Quando finalmente a escravidão é abolida em 1888, os libertos são relegados à periferia das relações de produção, o capital preferiu a mão-de-obra estrangeira como força de trabalho, mas, não por acaso, a “expropriação da massa do povo, que é despojada de sua terra, constitui a base do modo de produção capitalista”¹¹² (MARX, 2017, p. 838), neste caso, a massa de escravizados despejados das lavouras e a massa de imigrantes despejada de sua pátria constituíram ao mesmo tempo mão-de-obra livre, população relativa e mercado consumidor.

Embora o movimento de abolição da escravatura tenha sido liderado por negros¹¹³ escravizados ou não, obtendo o apoio de intelectuais brancos, ele nem sempre significou, necessariamente, um movimento de defesa do negro, alguns dos abolicionistas, tinham motivações, muitas vezes, bem distintas daquelas humanitárias, comumente associadas a essa causa. Antes da abolição propriamente dita em 1888, diversas leis – algumas denominadas de para *inglês ver* por terem sido demandadas pelas pressões britânicas – haviam atenuado a escravidão, mas não sem trazerem consequências penosas aos envolvidos.

LEGISLAÇÃO ABOLICIONISTA

LEI	EMENTA
Lei de 7 de novembro de 1831	Proibiu o tráfico de escravos e tornava livres todos os escravos trazidos ilegalmente da África. Ficou conhecida como lei Feijó.

¹¹² “a terra é seu armazém original de meios de subsistência, ela é também seu arsenal originário de meios de trabalho” (MARX, 2017, p. 257). Por isso a posse da terra é fundamental na disputa entre as classes.

¹¹³ “Cabe observar que desde o seu início o movimento abolicionista não se restringiu a uma elite intelectual branca. O professor negro Francisco Álvares dos Santos foi um precursor do abolicionismo na Bahia, inclusive liderando passeatas cívicas em favor da liberdade dos escravos em 1862. Intelectuais negros e pardos participaram ativamente do movimento, alguns na liderança das associações e clubes abolicionistas. Muitos se destacaram como grandes oradores, discursando nas ruas e no parlamento, escrevendo crônicas e artigos em jornais, atuando na propaganda de rua ou auxiliando os escravos nas disputas judiciais contra seus senhores”, além é claro das ações das irmandades e dos quilombos (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 180).

Lei 581 de 4 de setembro de 1850	Lei Eusébio de Queirós, estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos no Império
Lei de 28 de setembro de 1871	Lei do ventre livre, decretou que todos os filhos de escravos nascidos a partir daquele ano estariam livres. Também permitia ao escravo, representado por um curador, processar seu senhor na justiça, caso este se recusasse a lhe conceder a alforria.
Lei de 28 de setembro de 1885	Lei dos sexagenários, decretou a liberdade dos escravos ao alcançarem a idade de 60 anos.
Lei de 13 de maio de 1888	Lei áurea, decretou o fim da escravidão.

Fonte: Senado Federal, 2020.

Cada uma destas leis, surgiu dentro de um movimento abolicionista local, mas também internacional, a exemplo da lei do ventre livre que já havia sido adotada em outros países¹¹⁴ antes de sua promulgação no Brasil, portanto, atendendo às pressões internas, dos escravizados e externas que contrariava os interesses dos colonizadores locais, das famílias mais abastadas. Com exceção da primeira lei, criada, literalmente, para inglês ver, as demais tiveram êxito, exatamente porque os ingleses, acompanharam de perto sua execução, mas, também porque atendiam aos interesses dos mais ricos: uma abolição gradual, com garantias e indenizações, respeitando o direito de propriedade dos senhores.

Analisando alguns dos discursos¹¹⁵ de abolicionistas como Rui Barbosa, Antônio Pinto, Filinto Ferreira Bastos e Antônio Barata dentre outros, proferidos nas casas legislativas, é possível verificar o quanto custou para os escravizados, cada um dos chamados *atos emancipatórios*. De toda forma, os escravizados possuíam suas próprias formas de escapar da escravidão ou de, ao menos contorná-la, a exemplo das irmandades negras que existiram como centros de assistência social, oferecendo serviços educacionais, e outras formas de amparo sociocultural.

Para serem livres de fato, os filhos dos escravizados teriam que continuar sob a tutela dos seus senhores até alcançar a idade mínima de 21 anos, ou, aos 8 anos de idade, tendo que pagar a bagatela de 600 mil-réis. Quanto aos sexagenários, a lei que os beneficiou, era na verdade uma concessão do *Clube da Lavoura* – cujo objetivo, na verdade, era o de barrar o avanço do movimento abolicionista no país –, por isso, para

¹¹⁴ “A emancipação dos filhos de mulheres escravas não foi uma invenção dos legisladores brasileiros. A idéia apareceu em alguns tratados escritos no século XVIII e posteriormente foi aplicada, por exemplo, no Chile, em 1811, na Colômbia, em 1821. Em 1861, chegou a ser recomendada por Abraham Lincoln para o estado do Delaware, nos Estados Unidos” (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 178).

¹¹⁵ Discursos publicados no site domínio público do Senado Federal.

serem livres de fato, os sexagenários ainda teriam que trabalhar compulsoriamente por mais três anos para seus senhores.

Apesar da lei Feijó e da lei Eusébio de Queirós, o tráfico permaneceu por um tempo como prática clandestina, embaixo das barbas do império que fazia vistas grossas a ação dos piratas. Alguns abolicionistas inclusive, reconhecendo a existência da prática ilegal, se mostravam preocupados com o destino dos proprietários e, além de estarem estimulados pela Inglaterra, suas ações pareciam mover-se na intenção – com raras exceções – muito mais de agradar aos britânicos, do que quaisquer inclinações ou interesses de natureza humanitária ou de pretensões igualitárias. O manifesto assinado pela *Sociedade Abolicionista Bahiana*, apresentado ao corpo legislativo em 1876, demonstrava preocupação tanto com a situação dos libertos quanto com os proprietários, talvez, até mais com os últimos. De um lado revelava que a mortalidade infantil havia diminuído proporcionalmente ao advento da liberdade, mas, como os escravos não poderiam arcar sozinhos pelos custos, apresentava a conta ao Estado¹¹⁶, e apresentava uma tabela com os gastos para manter um liberto com despesas de avaliação, educação, alimentação e moradia. No mesmo manifesto os abolicionistas eram ágeis em elogiar a transformação do escravo em trabalhador livre, isso mesmo, não homem livre, mas trabalhador que continuaria a entregar um produto.

Estes factos, deixam concluir que é possível a transformação do escravo em trabalhador livre, pouco importando ao julgamento da these, que taes trabalhadores mudem de residencia, e vão oferecer a outrem o produto de sua atividade, visto que pouco vale a alteração pessoal dos produtos, uma vez que não se modifique o produto (BARATA apud SENADO,1974, p. 08).

Esse manifesto, é apenas um dos diversos textos encaminhados ao corpo legislativo cobrando indenizações aos proprietários ou algum tipo de reparação. Mas por outro lado, considerando o valor inflacionário da força de trabalho escrava, escassa no período, os proprietários não ficaram tão desamparados, estima-se que o valor de um escravo equivalia a uma casa, isso estimulou por um bom tempo o criatório de gente, residências destinadas à reprodução da força de trabalho escrava nos mesmos moldes da criação e reprodução de animais. O documentário caminhos da reportagem sobre o tema da escravidão tem denunciado a existência desses locais.

¹¹⁶ “Aquelles que se dizem emancipadores são verdadeiros esclavocratas, especulam á boca do cofre com o rebaixamento da personalidade humana” (PINTO, 1884, p. 12).

Por outro lado, a luta contra a escravidão não deve ser contada apenas pela ação dos abolicionistas brancos, em sua maioria, guiados pela pressão da burguesia industrial, isso significaria, reforçar o mito do amigo branco que ajudou aos negros em seu processo de libertação. A luta contra a escravidão deve ser abordada, principalmente, pela ação dos próprios negros, nas revoltas, nas lutas – muitas delas influenciadas pela revolução haitiana – nas irmandades, nas greves escravas dos escravos urbanos¹¹⁷ entre outras, num longo processo que atravessou todo o colonialismo. Enquanto durou a escravidão, os escravizados se “organizaram e empreenderam suas próprias lutas para alcançar a liberdade” (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 191).

A luta substantiva por igualdade, pressupõe em primeira instância, o direito à liberdade, isso era algo que os pensadores contratualistas do iluminismo não conseguiam ou não queriam enxergar. Por mais vasta que fosse a legislação, asseverando os direitos dos escravos, a ausência de liberdade para boa parte da população colocava em xeque toda a legalidade jurídica existente, mas, enganou-se quem imaginou um estado de apatia entre os escravos, a luta por liberdade marcou a dinâmica social em todas as colônias¹¹⁸.

Por outro lado, o fim da escravidão – quando finalmente ocorreu – não representou o fim da exploração dos trabalhadores e do controle sobre o trabalho, nas palavras de Santos Neto (2015, p. 161) a “*debacle* do sistema colonial, imposto pela colonização portuguesa, não representou nem o colapso do jugo de uma nação sobre a outra, nem a superação das relações fundadas sobre a dominação do trabalho”, as diversas lutas contra a escravidão não foram capazes de erradicar sua *natureza fundamental*.

Afinal, como dito por Mészáros, o que tem estado na base do antagonismo das relações de trabalho até o momento atual é a escravidão em suas diferentes formas: primitiva, feudal e assalariada.

As principais formas de materialidade antagonicamente perpetuadas ao longo da história são:

- (1) antigas sociedades de proprietários de escravos, controladas por força militar;
- (2) servidão feudal em que o domínio antagonístico predeterminado e até mesmo religiosamente sancionado continua a ser imposto, onde e quando necessário, pela força;

¹¹⁷ As primeiras greves ocorridas no Brasil são realizadas pelos escravos das fábricas de tijolos, sabão, telhas, etc., como descrito por João José Reis.

¹¹⁸ “Na Colômbia, o movimento de insurreição mais notável ocorreu em Cartagena no início do século XVII, liderado por Benkos Bioho. Na verdade, segundo o frade Pedro Símon, a partir de 1599 escravos começaram a fugir. Inicialmente formado por 30 escravos, a pequena comunidade de insurgentes sofreu ataques das forças da coroa que almejavam a recuperação dos cativos” (Dossiê candidatura da Serra da Barriga, Brasília, 2017, p. 23). Na Venezuela as cidades quilombolas eram chamadas de *cumbes*.

(3) “escravidão assalariada” (nas palavras de Marx), perpetuando a si mesma por meios diretamente material/econômicos, sob o domínio do capital, não importando quão “avançados”, e em última instância salvaguardados por força político/militar. (MÉSZÁROS, 2016, p. 02).

Exatamente, o obstáculo central a quaisquer tentativas ou projetos igualitários, a forma como a humanidade organiza suas relações de trabalho para produzir e reproduzir sua existência é o elemento chave para compreender os limites e possibilidades de afirmação de igualdade, como se tem tentado demonstrar ao longo desta tese. Nas seções seguintes, se buscará demonstrar o fetiche expresso na forma-salário, que caracteriza a escravidão assalariada.

3.3 A experiência jacobina na Ilha de São Domingos e os limites da Revolução Francesa

A revolução haitiana, engendrou uma materialidade substantiva nos fundamentos da percepção de igualdade, até então defendida pelos teóricos iluministas, arautos da revolução francesa. Por sua envergadura, a experiência realizada na Ilha de São Domingos, questionava os pressupostos da revolução francesa, resultando num movimento contrarrevolucionário em todo o território americano para evitar a insurgência dos negros que – em certa medida – perdura até os dias atuais. Afinal, se era igualdade que todos – jacobinos negros e iluministas – buscavam, qual a natureza dos confrontos?

De um lado estavam escravizados insurgentes golpeando seus alcos naquilo que lhes era mais sensível, a propriedade, a comercialização dos produtos e as leis de segregação entre negros e brancos. E de outro lado havia os iluministas argumentando contra os privilégios de nascença e a ideia de um pecado original que “impedia” a acumulação de bens, entre outras prerrogativas da nobreza e da igreja, ainda não acessíveis às classes emergentes à época.

Do lado dos pensadores iluministas, na defesa da igualdade, buscando a raiz da contradição ao redor dessa noção de igualdade presente no direito universal, no interior da sociedade que irrompe com o capitalismo, é preciso retomar até os contratualistas, dentre estes, se destacaram Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau, já referidos anteriormente, mas, convém passar em revista suas percepções a respeito da

igualdade, no intuito de evidenciar como tais ideias colidiam, e ainda colidem com quaisquer materialidades substanciais nesse sentido.

3.3.1 A igualdade segundo os contratualistas

Thomas Hobbes comumente poderia ser considerado “como o paladino dos ideais igualitários, que calou a arrogância dos filósofos e aristocratas do passado” (MARQUES, 2009, p. 74), mas, segundo Marques (2009), não há contradição essencial entre a igualdade natural de Hobbes e a desigualdade natural defendida, no passado, por Aristóteles. Embora, pareça contraditório à primeira vista, em essência, tratava-se do mesmo conteúdo, isto se deve ao fato de que a igualdade aferida por Hobbes não era “absoluta, mas relativa a um certo propósito” (Idem, p. 76).

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com as regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida – como a prudência – ao mesmo tempo que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade da força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam (HOBBS, 2004, p. 107).

O que estava sendo dito, é que, em estado de natureza os homens diferem em suas capacidades mentais, essas diferenças, no entanto, podem ser compensadas com tempo e esforço ao estudo, portanto, tais diferenças ou pequenas desigualdades poderiam ser compensadas. Na falta destes, a prudência, que se adquire ao longo do tempo, teria a função de suprir quaisquer diferenças. Tempo, dedicação ao estudo junto a prudência obtida no enfrentamento das ações cotidianas, coisas simples de se obter no interior da sociedade civil, exceto aos escravos.

Tais habilidades não são adquiridas pelo simples exercício das atividades práticas ligadas à preservação da vida, mas exigem um investimento específico para sua obtenção, na forma de estudos especializados que transcorrem à margem das atividades práticas cotidianas. Como há muita diferença entre o tempo e o esforço que as pessoas querem ou podem dedicar a essa aquisição, também é grande a diferença entre os homens no que tange à posse dessas habilidades. Por outro lado, a prudência, que é o acúmulo de conhecimentos obtidos pela experiência no trato das questões ordinárias da vida, e que tem uma relevância direta para o sucesso do enfrentamento dessas questões, desenvolve-se igualmente em todos os homens, na proporção do tempo e da

atenção que a elas dedicam. Hobbes tem certamente boas razões para propor que a igualdade entre os homens quanto à prudência constitui fator determinante para produzir o equilíbrio de suas possibilidades competitivas, obliterando as conseqüências de uma possível desigualdade quanto à capacidade de desenvolver raciocínios e chegar às conclusões próprias da ciência (MARQUES, 2009, p. 77-78).

A própria dureza do estado de natureza descrito no Leviatã, já impunha de partida, uma impossibilidade para o desprendimento de tempo e esforço necessários a quem buscasse se tornar homem de ciência. Desse modo, a igualdade de natureza em Hobbes se mostrava, no mínimo, parcial. Os escravizados e pobres em geral não apenas não dispunham de tempo para se dedicar aos estudos, como também não lhes era permitido participar das questões ordinárias da vida – tidas como próprias do estado civil –, quiçá dos espaços de ciência. Mesmo a prudência, sinônimo de *experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam*, distanciava escravizados de livres, já que todos se dedicavam, embora num *tempo igual*, a coisas *essencialmente* opostas.

A igualdade em Hobbes, é aquela em que se aplica a justiça do contrato, aquela na qual, as partes – contratados e contratantes – cumprem fielmente as regras do acordo, embora, possa haver entre as partes uma fenda abissal, a partir da qual, o contratado tenha que *abrir mão* da própria liberdade, pois, tudo “o que seja feito a um homem de conformidade com sua própria vontade, manifestada ao autor da ação, não é injúria cometida contra ele”, se “não há quebra de pacto, portanto não há injúria” (HOBBS, 2004, p. 127). Na esfera material, a forma de trabalho como todos – cada um a seu modo, segundo seu lugar de classe – organizavam a vida e garantiam objetivamente sua existência, escapava às teorias de Hobbes, ou conscientemente, estavam ausentes, neste caso, não seriam simples lacunas, mas, posicionamento de classe.

Ainda que tenha avançado – considerando as batalhas de sua época – em relação a Aristóteles¹¹⁹, ao atestar a igualdade entre os homens, suas ideias, em essência,

¹¹⁹ “A desigualdade atualmente existente foi introduzida pelas leis civis. Bem sei que *Aristóteles*, no livro primeiro de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios [...] e outros têm mais capacidade para servir [...] como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência” (HOBBS, 2004, p. 129).

permaneciam alinhadas às daquele pensador grego. Junto com isso, suas *leis* apresentavam certas contradições internas bem interessantes. Segundo Marques,

basta um pouco de reflexão para que se perceba que todas as conseqüências que Hobbes extraiu da tese da igualdade – como a desconfiança generalizada, a conveniência da antecipação, o estado de guerra e a necessidade de se buscar a paz – não dependem apenas da existência objetiva da igualdade, mas exigem, crucialmente, que as pessoas acreditem nessa igualdade, ou seja, que a reconheçam como real. O problema, portanto, permanece. Mas um ponto ainda mais surpreendente é a afirmação de Hobbes de que, se a natureza não tiver feito os homens iguais, ainda assim sua igualdade deve ser admitida com vista à consecução e preservação da paz. Assim, em sua aplicação plena, a Nona Lei parece prescrever não apenas o reconhecimento passivo de uma igualdade existente, mas a ativa conversão da desigualdade natural de facto em uma igualdade proforma (MARQUES, 2009, p. 91).

Deste modo, a percepção de Hobbes sobre igualdade não seria apenas parcial, como também formal e abstrata, pois, resultava muito mais de uma convenção, *admitida com vista à consecução da paz*, do que de uma realidade, ou mesmo da crença de sua existência real.

Em relação a John Locke, e ao contexto balizador de sua “concepção tipicamente burguesa”, sob esse ângulo restrito, merece destaque o que se chamou de século do cidadão, expresso no sujeito de direito, marcadamente o direito ao próprio corpo, como o estabelecido pelo “habeas corpus (que tenhas o teu corpo), dispositivo que dificulta as prisões arbitrárias, sem uma denúncia bem definida. O habeas corpus estabelece algumas garantias que transformam o ‘súdito’ num ‘cidadão’”. (GRUPPI, 1996, p. 13), diminuindo o poder de mando do nobre sobre os corpos de seus súditos.

Locke também defendeu o contrato, inclusive enquanto definidor da soberania do Estado, mas diferente de Hobbes, ele foi mais explícito em relação ao papel e o lugar da propriedade no grande pacto social. Em seu entendimento, “o homem no estado natural está plenamente livre, mas sente a necessidade de colocar limites à sua própria liberdade. Por quê? A fim de garantir a sua propriedade” (Idem, p. 14), desse modo, o homem só terá garantida sua liberdade plena e durável, se for capaz de assegurar sua propriedade, começando pela propriedade de si, do contrário. Exatamente em função de sua propriedade, imporá limite à sua liberdade (Ibidem). Disso se deduz que a liberdade existe em função da propriedade, e sabendo-se que nem todos eram proprietários, para além do seu próprio corpo, haveria condição de materialidade para assegurar igualdade?

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? [...] O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza (LOCKE, 1983, p. 82).

Locke tinha por cenário político o acordo selado entre burguesia, aristocracia e monarquia, o que “ocasionou o surgimento de normas parlamentares, bem como uma condução do Estado fundada numa declaração dos direitos do parlamento” (GRUPPI, 1996), mas o contrato pensado por Locke, poderia ser desfeito caso não fosse respeitado pelo Estado ou pelo governo, pois, “o poder dos governantes seria outorgado pelos participantes do pacto social e, portanto, revogável” (MARTINS;MONTEIRO, 1983, p. 16), quando da existência do abuso de poder. Aparentemente esse pacto selado em contrato, colocava os homens livres em pé de igualdade, do cidadão comum ao governante, um alicerce essencial à sociabilidade emergente.

Sendo a liberdade o estado natural do homem, portanto inalienável para Locke, deste modo, ninguém “pode dar mais do que possui; e quem não pode tirar de si a própria vida não pode conceder a outrem qualquer poder sobre ela”, contudo, quando alguém tiver “por sua culpa própria perdido o direito à vida por algum ato que mereça a morte” (LOCKE, 1983, p. 43), pode ser tornado escravo sem danos, pois, teve sua vida poupada. Esta, para o pensador, é a forma perfeita de escravidão: advinda do estado de guerra, e por ser em troca da vida é direito legítimo do conquistador, o qual poderia dispor sobre a vida do cativo, nos casos de desobediência à sua vontade. Portanto, numa só sentença Locke estabelece, como valores equivalentes: a uns, o dever de ser livre, junto com o direito de escravizar a outros, numa relação em que se aplica a justiça e a igualdade. Uma solução dentro do direito, para justificar a quebra do direito à liberdade e igualdade, para salvaguardar a propriedade, a única categoria que de fato importava.

Nesse caso específico, a questão central que está na base desse acordo entre conquistador e cativo é a propriedade, noutras palavras, a posse daquele sobre este. Neste sentido, todo acordo, pacto ou contrato, tinha por caráter uma relação comercial, para salvaguardar a propriedade fosse ela material ou humana, pois, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa”. (Idem, p. 45). Além da propriedade de si, na concepção de Locke, o indivíduo também é proprietário de seu trabalho, o “trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele” (Ibidem) inclusive

os elementos da natureza que são apropriados e transformados por seu trabalho, desde que haja em abundância, em estado natural. Tratava-se da preservação do direito dos proprietários e, em última instância, da preservação da propriedade.

Ao que parece, haveria uma regra prevalente no estado de natureza, e outra na sociedade civil ou política, no entanto, esse conjunto de regras poderia ser alterado, quando se tratasse dos direitos das pessoas que só detinham a posse de si, ou nem isso. Sendo o trabalho propriedade do indivíduo, quando este *por sua culpa* perdia a liberdade, perdia junto com isso, seu trabalho e as leis da época eram extremamente duras para com os trabalhadores¹²⁰ livres ou não¹²¹. A esse respeito Mészáros (2008, p. 42) esclarece, “as medidas que tinham que ser aplicadas aos ‘trabalhadores pobres’ eram radicalmente diferentes daquelas que os ‘homens da razão’ consideravam adequadas para si próprios. No final tudo se reduzia a relações de poder nuas e cruas” assim impostas “nos primórdios do desenvolvimento capitalista”.

Sobre a relação sociedade política e civil, Locke afirma que a monarquia absoluta é incompatível com a sociedade civil. A sociedade civil ou política só poderia existir no abandono do poder que os homens possuem no estado de natureza: vida, liberdade e bens, para constituir um poder legislativo, juiz ou magistrados por eles nomeados, com autoridade suficiente para dirimir quaisquer disputas e controvérsias, marcadamente àquelas circunscritas à **propriedade**. Assim como os demais contratualistas, Locke teoriza sobre liberdade em uma sociedade classista sustentada à base do trabalho escravo praticado nas colônias. A esse respeito Alysso Mascaro¹²² chama a atenção sobre a falsa

¹²⁰ “Daí ter surgido em toda a Europa ocidental, no final do século XV e durante todo o século XVI, uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. Os ancestrais da atual classe trabalhadora foram imediatamente punidos pela transformação, que lhes foi imposta, em vagabundos e *paupers*. A legislação os tratava como criminosos ‘voluntários’ e supunha que dependia de sua boa vontade seguir trabalhando nas antigas condições que já não existiam” (MARX, apud MÉSZÁROS, 2008, p. 38).

¹²¹ “Senhor e servo são termos tão antigos como a história, aplicando-se a pessoas de condição mui diferente, pois um homem livre faz-se servo de outrem vendendo-lhe, por certo tempo, o serviço que se encarrega de executar a troco do salário que recebe; e embora com isso entre geralmente para a família do senhor e fique sob a disciplina ordinária deste, dá-lhe, contudo, tão-só poder temporário sobre si próprio, não maior do que o que se contém no contrato entre eles estabelecido. Existe, porém, outra classe de servos que indicamos pelo nome peculiar de escravo, os quais, sendo prisioneiros tomados em guerra justa, estão sujeitos, por direito de natureza, ao domínio absoluto e ao poder arbitrário dos senhores. Tendo tais homens, conforme disse, perdido a vida e com ela a liberdade, bem como as propriedades, e não sendo capazes de qualquer posse no estado de escravidão, não se podem considerar como fazendo parte da sociedade civil, cujo fim principal é a preservação da propriedade” (LOCKE, 1983, p. 66).

¹²² Curso "A noção de Justiça na História da Filosofia", organizado pela Escola Paulista da Magistratura (EPM), aula *Antiguidade clássica: 1. Sócrates; 2. Platão; 3. Aristóteles*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-lrOmpwQ3GQ>, acesso em janeiro de 2021.

noção do direito como representação da justiça, haja vista que, concretamente, ele se apresenta como representação do poder, do poder de uma classe sobre outra, pois o “direito é um andar necessário e específico do grande edifício das injustiças do capitalismo” (MASCARO, 2021, p. 25), portanto, “a extinção do capitalismo será também a extinção do direito” (Idem), em seu formato de mundo tecnicista dos juristas.

Quando se trata de Rousseau, há diferenças expressivas em relação aos antecessores, embora, também haja carências significativas em suas argumentações. Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no tocante à relação entre o Estado de Natureza e o Estado Civil, Rousseau concebia que havia,

duas espécies de desigualdade: uma, que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Consiste esta nos diferentes privilégios de que gozam alguns com prejuízo dos outros, como ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo fazerem-se obedecer por eles (ROUSSEAU, 2001, p. 12).

Nesse sentido, uma desigualdade natural e outra moral ou política que podiam ser traduzidas como desigualdade social. O que Rousseau chamou de desigualdade natural, na verdade, são as diferenças naturais de ordem física estabelecidas desde o nascimento. O acúmulo de conhecimentos nesta área atualmente, já autorizam afirmar que, tais diferenças não autorizam nenhuma hierarquia no interior do gênero humano¹²³.

Rousseau estava correto ao indagar: “como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar por conhecer os próprios homens? A alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas sempre renascentes” (ROUSSEAU, 2001, p. 09). Assim, as causas da desigualdade não estavam em nenhuma esfera supranatural, mítica ou divina. Os homens, e apenas eles, fazem a história com todos os rebatimentos inerentes a essa verdade. Portanto, para conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, eles deveriam ser estudados, suas relações, suas produções.

¹²³As diferenças no interior do gênero humano não são suficientemente profundas para assegurar a existência de tipologias, sobretudo, valorativas, e suas semelhanças não garantem uma pureza racial, a ponto de determinar relações de superioridade e/ou inferioridade. Com relação às etnias, elas representam uma origem ancestral comum, expressam uma unidade territorial, linguística e cultural. Portanto, diferenças que não determinam, ou não deveriam determinar nenhuma desigualdade.

A grande questão que se desdobrava da indagação levantada por esse autor, era justamente o percurso a ser trilhado para se chegar à pedra angular da desigualdade. Segundo Rousseau (2001, p. 10), os filósofos antigos “submetem indiferentemente o homem e todos os animais à mesma lei natural” ao passo em que os filósofos modernos – de sua época –, embora restringissem a lei natural¹²⁴ aos homens, não possuíam uma boa definição a respeito dela. Conhecer o homem natural era, nessa perspectiva, o fio de Ariadne em meio ao labirinto do Minotauro, ou, para tornar ainda mais circunstanciado, ao labirinto do Fauno.

A natureza, na esteira desse autor, joga peso positivo na formação do homem, diferente do Estado, de onde é criado o regramento que aniquila o desenvolvimento humano, estimulando suas debilidades, tão abundantes na vida social. Mas, convém esclarecer que o homem em estado de natureza não é o selvagem, embora, o autor ousasse “assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza” (ROUSSEAU, 2001, p. 16), não se deveria confundir, “o homem selvagem com os homens que temos sob os olhos” (Idem, p. 17).

A natureza manda em todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se reconhece livre de aquiescer ou de resistir [...] e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (ROUSSEAU, 2001, p. 18).

Em diálogo com os pensadores de seu tempo, Rousseau discordou do Hobbes¹²⁵, quanto a possibilidade de uma natureza humana perversa, e entendeu junto com Locke que a escravidão foi estabelecida mediante “violência à natureza, também foi preciso mudá-la para perpetuar esse direito” (Ibidem, p. 41).

De onde se origina a desigualdade então? A esse respeito, se de um lado, o autor afirma que o primeiro homem que possuiu a propriedade privada, fundou a sociedade civil, por outro lado, ele vinculou o surgimento da propriedade aos deveres de civilidade

¹²⁴ “Mas, enquanto não conhecemos o homem natural, é inútil querermos determinar a lei que recebeu ou a que convém melhor à sua constituição. Tudo o que podemos ver muito claramente em relação a essa lei é que, para que seja lei, é preciso não só que a vontade daquele que ela obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, mas ainda, para que seja natural, que ela fale imediatamente pela voz da natureza” (ROUSSEAU, 2001, p. 11).

¹²⁵ “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural: mas, as consequências que tira da sua mostram que as toma em um sentido que não é menos falso” (ROUSSEAU, 2001, p. 24).

e à quebra de valores morais como a piedade, por exemplo. Dessa forma, seriam as causas subjetivas a jogarem peso significativo para alterar a substância da materialidade, a saber:

Logo que os homens começaram a se apreciar mutuamente, e que a idéia da consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu ter direito a ela, e não foi mais possível faltar com ela impunemente a ninguém. Daí surgiram os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens; e daí, toda falta voluntária tornou-se um ultraje, porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido via nela também o desprezo à sua pessoa, muitas vezes mais insuportável do que o próprio mal. Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que se lhe testemunhara de maneira proporcionada ao juízo que de si mesmo fazia, as vinganças se tornaram terríveis, e os homens sanguinários e cruéis. Eis, precisamente, o grau a que tinham chegado a maior parte dos selvagens que nos são conhecidos; e, foi por não terem distinguido suficientemente as idéias e notado como esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polícia para abrandá-lo; ao passo que não há nada tão doce como ele em seu estado primitivo [...] Porque, segundo o axioma do sábio Locke, não pode haver injúria onde não há propriedade” (ROUSSEAU, 2001, p. 33).

Por se tratar de um discurso, portanto, um espaço muito restrito que dificulta o desenvolvimento mais detalhado das ideias, nesse texto, o autor não discute as causas fundamentais da propriedade, apenas afirma que “desde o instante que um homem teve necessidade do socorro de outro; desde que perceberam que era útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu” (Idem, p. 34). Ainda aqui, as questões subjetivas se sobressaem, evidenciando que a percepção de igualdade em Rousseau também é abstrata, e segue reforçada pelo propósito de um retorno a um estado de natureza bastante ambíguo. De acordo com Gislene Santos (2011, p. 11), a natureza em Rousseau, nem sempre tem o mesmo sentido, ela “pode significar muitas coisas ao mesmo tempo, e coisas opostas”, a saber:

A. Princípio que se considera produzir o desenvolvimento de um ser, e realizar neste um determinado tipo. **B.** Essência de um gênero, conjunto das propriedades que o definem. (...). **C.** (...) tudo o que é inato, instintivo, espontâneo, (...); opõe-se àquilo que é adquirido pela natureza individual ou social; **D.** Características particulares que distinguem um indivíduo; (...). **E.** O conjunto de coisas que apresentam uma ordem, que realizam tipos ou se produzem segundo leis.(...); **F.** O conjunto de tudo o que Deus criou. (SANTOS, 2011, p. 12).

De pronto, já se mostram seis definições diferentes do que venha a ser o estado de natureza, a maioria evocando a ideia de algo coletivo, provido de moral, sem desigualdades advindas da propriedade privada e de sua legalidade. Contudo, o próprio estado de natureza já se mostra abstrato e utópico, a definição F, dá indicações claras

nesta direção. Contraditoriamente, Rousseau (2001, p. 37) foi o iluminista que fazia críticas à ciência e à razão desprovidas de moral, em seu entendimento, a sociedade e as leis “destruíram sem remédio a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade”, do alto de sua utopia ao menos questionava e até mesmo punha em oposição à propriedade privada, no entanto, como já afirmado na segunda seção, a análise empreendida por este autor sobre a propriedade e a desigualdade, é uma análise moral, focada na ganância do indivíduo, na degradação do proprietário individual, as relações e condições de produção subjacentes à acumulação de bens escapam de sua teoria.

Um aspecto, porém, bastante importante das reflexões de Rousseau, e nem por isso menos contraditório, é a sua percepção dos limites da lei e do direito, esse aspecto é fundamental para o que está sendo dito nesta tese, para o entendimento da forma como ambos possibilitam a perpetuação da desigualdade, da maneira como se evidenciam como direito de poder e não direito de justiça. A grande incoerência reside exatamente na solução apresentada, o Contrato Social, da forma como se apresenta, não deixa de figurar na esfera da reprodução desses contrassensos por ele elencados.

Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, veremos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi seu primeiro termo, a instituição da magistratura o segundo, e que o terceiro e último foi a mudança do poder legítimo em arbitrário. De sorte que a condição de rico e de pobre foi autorizada pela primeira época, a de poderoso e de fraco pela segunda, e pela terceira a de senhor e escravo, que é o último grau de desigualdade, o termo ao qual chegam finalmente todos os outros, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo, ou aproximam da instituição legítima. (ROUSSEAU, 2001, p. 42).

Essa instituição legítima, ao que parece é o Contrato Social, a ser vigiado e salvaguardado por magistrados e legisladores, mudam-se as leis e eis que a sociedade retorna ao nível de liberdade próprios do estado de natureza, ao menos era essa a defesa. De um modo geral, observa-se em Hobbes, Locke¹²⁶ e Rousseau, que a propriedade é a base do contrato e da sociedade, o pacto objetivava defender e salvaguardar a propriedade, fosse ela meios de produção ou força de trabalho escrava, a primeira e inalienável

¹²⁶ Locke é outro pensador defensor da propriedade. Diferente de Hobbes, que teorizou pela janelas de uma burguesia em guerra, o chão social sob o qual Locke escreve é o de uma burguesia consolidada pós revolução de 1689, em que a Inglaterra “se transformou num império mercantil a partir da segunda metade do século XVI” (GRUPPI, 1996, p. 13).

propriedade era o próprio corpo. Como afirma Marx (1986), há uma relação intrínseca entre o Estado, a propriedade e o direito.

Nesta relação, a presença do “tema da propriedade introduz uma clivagem diferenciada à discussão, já que há uma clara associação entre poder político e propriedade. Aqui se contrapõem a razão e a perfeição da sociedade civil ao caos no estado de natureza, sendo a propriedade a base da sociedade justa e equitativa” (BEHRING, s/d, p. 03) ¹²⁷. A sociedade será tanto mais justa, quanto mais proprietários ela tiver, não importando a natureza desta propriedade, para a grande maioria, a propriedade é o próprio corpo.

3.3.2 A igualdade nos marcos da revolução haitiana

Para os habitantes da Ilha de São Domingos, acometidos pela escravidão, essa relação intrínseca se evidenciou no texto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão que ao atestar que todos os homens nasciam livres e iguais, estendeu o estatuto de cidadania a “protestantes, comediantes, judeus, parentes de criminosos” James (2010, p. 78), mas, deliberadamente excluiu os mulatos e, obviamente, os escravos. A ideia de um retorno à liberdade e igualdade próprias do estado de natureza por meio de um contrato, não era simples, a dinâmica social, como se verá a seguir, se revelava bem mais complexa.

A ilha de São Domingos, por sua importância comercial na produção de açúcar era considerada a pérola do Caribe, pois, por muito tempo, a riqueza gerada representou a principal fonte de renda da França. Além da produção de açúcar, a ilha também fornecia braços para as guerras travadas pela França em outros territórios, além é claro, da própria revolução francesa.

O processo revolucionário francês, no entanto, não estendeu os direitos aos jacobinos negros. O livro *Os jacobinos negros*, de C. L. R. James trata exatamente disso, da força negra revolucionária que atuou tanto na França, quanto na ilha, mas, diferentemente do que ocorreu na metrópole, os jacobinos negros foram rejeitados em sua

¹²⁷ PDF disponível em http://www.fnepas.org.br/pdf/servico_social_saude/texto1-1.pdf.

condição de cidadãos, apesar da efervescência dos discursos em solo francês e das teorizações sobre igualdade e liberdade.

Charles de Lameth, um dos maiores proprietários de escravos, surpreendeu ao discursar na Assembleia do Povo Francês em defesa não apenas dos “direitos políticos para os mulatos, mas (também) abolição da escravatura” (JAMES, 2010, p. 73), porém, na primeira oportunidade revelou seus desejos mais profundos: livrar-se do embaraço da questão colonial. Quando “Lacombe, um mulato, reivindicou direitos políticos e sociais para o seu povo. Os brancos de Le Cap enforcaram-no imediatamente”, além disso, “os homens de cor não teriam permissão de prestar juramento civil sem adicionar à formulação geral a promessa de respeito para com os brancos” (Idem, p. 74).

As restrições também se aplicavam aos pobres, fossem eles pretos ou brancos¹²⁸. A Assembleia Colonial parecia “ser uma assembleia constituinte em miniatura” e apesar disto, o processo constituinte foi bastante movimentado entorno do tema da questão colonial, como se verifica no discurso de Robespierre, o grande representante da revolução:

Se eu suspeitasse que entre aqueles que se opuseram aos direitos dos homens de cor houvesse alguém que odiasse a liberdade e a Constituição, eu acreditaria que eles estariam simplesmente buscando caminhos e meios para atacar com sucesso os vossos decretos e os vossos princípios. Sempre que é levantada uma questão em que os interesses da metrópole são de imediato concernentes, eles nos dizem: ‘vós defendeis sem cessar os Direitos do Homem, mas acreditais neles tão pouco que santificastes a escravidão constitucionalmente’ [houve murmúrios na Assembleia] O supremo interesse da nação e das colônias é em que continueis livres e em que não derrubeis com as próprias mãos os fundamentos da liberdade. Pereçam as colônias [interrupções violentas] se o preço for a vossa felicidade, a vossa glória e a vossa liberdade. Repito: que pereçam as colônias se os seus habitantes desejarem, com ameaças, forçar-nos a decretar o que é mais conveniente aos seus interesses. Declaro, em nome da Assembleia, em nome de toda nação, a qual deseja a liberdade, que nós não sacrificaremos aos deputados coloniais a nação, nem as colônias, nem a humanidade inteira. (ROBESPIERRE, apud JAMES, 2010, p. 83).

De acordo com James, a questão colonial desmoralizava a constituinte, e a causa mor, não era o medo dos mulatos, já que estes, em solidariedade de classe lutavam e atuavam no lado que melhor assegurasse suas propriedades, o que eles temiam na verdade, eram os escravos. Não por acaso, a experiência jacobina foi mais que uma insurreição, representou um processo revolucionário protagonizado por negros, os

¹²⁸ “A grande burguesia havia quase acabado com a revolução. A Constituição que eles elaboraram dividia as massas em: ativa, aqueles que tinham uma qualificação de propriedade; passiva, o pobre que havia lutado nas ruas” (JAMES, 2010, p. 82).

mesmos negros considerados pelo discurso científico da época como raça inferior. Mas, essa raça dita inferior foi capaz de aliar tática e estratégia para enfrentar as forças napoleônicas e impor uma nova organização social na ilha de São Domingos.

Os dois maiores líderes da revolução na ilha de São Domingos foram Toussaint L'Ouverture e Jean-Jacques Dessalines, eles nem sempre chegavam ao consenso¹²⁹ sobre como conduzir o processo revolucionário, mas, juntos, lideraram a primeira revolução protagonizada por escravos, nas Américas. Toussaint era um “homem que havia sido escravo, com um exército de antigos escravos liderados por homens que também haviam sido escravos, que era a força mais poderosa de São Domingos, foi essencialmente um homem dos trabalhadores negros” (JAMES, 2010, p. 159), sua origem lhe rendia “popularidade junto às massas negras. Não era uma questão de cor, mas sim, cruamente uma questão de classes” (Idem, p. 160), em uma de suas notas, deixou claro que sua luta era contra os “inimigos da liberdade e da igualdade” (Ibidem, p. 159). Dessalines, por sua vez, assumiu o comando do Estado após a morte de Toussaint, atuou na linha de frente das ações revolucionárias, e, segundo ele, liberdade era sinônimo de fim da escravidão.

O impacto da revolução Haitiana foi tão grande que repercutiu em todo o continente¹³⁰, em Cuba, a “Revolução Haitiana teve, assim, dois efeitos aparentemente contraditórios: encarnou a liberdade e o poder dos negros, embora tenha causado um incremento considerável da escravidão”. (FERRER, 2012, p. 40). Contudo, em toda a América, o medo dos efeitos dessa revolução gerou uma escala diversa de reações.

Assim, no caso dos Estados Unidos, os historiadores têm argumentado que o medo causado pela revolução do Haiti ajudou a acabar com o comércio de escravos para aquele país, enquanto que para Cuba, insiste-se que, apesar do medo, a revolução levou a um aumento do tráfico negreiro. Na experiência cubana, a hipótese invariável e constante é que o medo do Haiti levou a elite crioula a evitar a ideia de independência numa época em que quase todas as

¹²⁹ “Dois métodos e estratégias de construção da nação foram escolhidos para análise: o método de Toussaint L'Ouverture (1743-1803), que queria libertar-se da escravatura, pela negociação com os colonos franceses e o de Jacques Dessalines (1758-1806), que militou em favor de um Estado nação forjado pela exclusão absoluta dos cidadãos brancos. Assim, estamos na presença de dois projetos distintos de nação: um de natureza autonomista e outro de fundo soberano baseado na formação de um “Império Negro”. Na constituição Imperial de Dessalines, de 1805, esta questão está explicitamente apresentada mediante a fundação de uma nação negra, assentada sobre a questão racial. Nesse sentido, em tese, todo africano poderia ter a nacionalidade haitiana, mas nenhum branco o poderia” (MELO ROSA; PONGON, 2013, p. 04).

¹³⁰ “Durante todo o século XIX, o fantasma do ‘haitianismo’ atormentou as cabeças de quem defendia e inspirou quem atacava a ordem escravocrata. Muitos críticos da escravidão na primeira metade do século advertiam que se o tráfico e em seguida a escravidão desaparecessem, o Haiti poderia repetir-se no Brasil” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 173). O fantasma do Haiti e da revolução assombrou por muito tempo, os efeitos da reação do capital são sentidos ainda hoje no nível de pauperização na ilha.

colônias espanholas se emancipavam de sua metrópole. Para a Venezuela, ao contrário, alguns historiadores têm mostrado que o medo de um “outro Haiti” incitou as elites a realizar um movimento de independência para evitar que escravos e negros livres se rebelassem, como no Haiti. A mesma crença e a mesma causa parecem produzir efeitos contrários (FERRER, 2012, p. 39).

Provavelmente estivesse na base desse medo o caráter libertário e igualitário da organização que desafiava inclusive as teorizações sobre liberdade e igualdade das convenções e declarações da época. A realidade haitiana estava se impondo sobre as teorias iluministas. O Haiti ou ilha de São Domingos¹³¹, primeiramente foi colonizada pelos espanhóis e depois pelos franceses. Estes escravagistas caçavam sua mão-de-obra em diversas regiões da África.

Os escravagistas agiam predatoriamente nas costas da Guiné e, assim que devastavam uma área, dirigiam-se para o oeste e então para o sul, década após década. Passaram pelo Níger, desceram a costa do Congo, atravessaram Loango e Angola e deram a volta no Cabo da Boa Esperança, até chegarem, por volta de 1789, ao distante Moçambique, no lado oriental da África. A Guiné era seu principal território de caça (JAMES, 2010, p. 21).

Os franceses que declaravam *liberdade, igualdade e fraternidade* foram os mesmos que antes caçavam pessoas e lhes destituíam de sua humanidade. Mesmo as ações implantadas por Luís XIV, na tentativa de “assegurar aos escravos um tratamento humano”, se mostravam inócuas, a exemplo do *Código Negro*¹³² que estabelecia uma ração alimentar aos negros, a “ração era tão pequena e dada tão irregularmente que, com frequência, na última metade da semana não comiam nada” (Idem, p. 25). A severidade das leis e ações, no entanto, não foram capazes de conter o ímpeto por liberdade.

As leis eram severas também em virtude da desproporção entre sujeitos livres e escravizados, uma equivalência irregular em que “meio milhão de escravos negros, que

¹³¹ A ilha foi primeiramente chamada de Hispaniola, e foi disputada por espanhóis, franceses, ingleses e holandeses, tendo a proeminência dos espanhóis e franceses. “Mas, em 1695, o Tratado de Ryswick entre França e Espanha deu aos franceses direito legal sobre a parte ocidental da ilha”, para suprir a falta de mão-de-obra, já que boa parte dos nativos havia sido dizimada e os restantes foram *resgatados* da escravidão pela Igreja, os franceses repovoaram sua parte da ilha por meio do uso de mão-de-obra escrava. “Além de negros, trouxeram brancos, os *engagés*, que poderiam ser libertados depois de um período de alguns anos” (JAMES, 2010, p. 20). O *comércio americano de negros e a escravidão* já havia sido abençoado pelo padre dominicano Las Casas e autorizado pelo governo espanhol Carlos V em 1517. (Idem, p. 19-20).

¹³² O “Código Negro autorizava o chicote” e estipulava a quantidade de chicotadas, mas os senhores, nunca respeitavam a limitação de 39 ou 50 chibatadas postas no código que deveria servir para assegurar a dignidade humana. Além do chicote, os senhores faziam uso do *flagelo, rigoise, lianes e máscaras*: instrumentos de contenção e tortura. (Ibidem, p. 26).

labutavam nas plantagens e nos engenhos, era dominado por trinta mil brancos, incluindo os proprietários e seus auxiliares (feitores, técnico, vigilantes etc.)” (GORENDER, 2004, p. 296).

A ilha de São Domingos estava organizada em classes sociais, por sua vez, semelhante a outros territórios durante todo o sistema colonial.

PIRÂMIDE SOCIAL DA ILHA DE SÃO DOMINGOS

CLASSES		CARACTERIZAÇÃO
Fazendeiros	Branco	Minoria, precisavam da segurança patrocinada pela metrópole
	Mulatos	Também minoria, não gozavam dos mesmos direitos civis dos brancos
Auxiliares	Branco	Feitores, técnicos, vigilantes entre outras funções
Escravidados	Pretos ou crioulos	Trabalhadores das lavouras. capatazes, cocheiros, criados da casa, cozinheiros, enfermeiras, companhias femininas entre outros membros deste estamento.

Fonte: Quadro organizado pela pesquisadora a partir de C. L. R. James (2010).

Na base dessa pirâmide, os crioulos nascidos em São Domingos, se julgavam superiores em relação aos pretos nascidos em África. Do mesmo modo, os brancos pobres, embora economicamente inferiores, se julgavam superiores aos mulatos que embora pertencentes à classe dos fazendeiros, eram negros. Apesar das singularidades de cada classe com seus respectivos estamentos, a barreira da cor não era ultrapassada. Os mulatos, embora fazendeiros, não gozavam das mesmas prerrogativas.

Nessa complexidade de relações escravagistas, os escravizados que atuavam em funções auxiliares gozavam de certos privilégios em relação aos que atuavam nas lavouras. De um modo geral, a manutenção da ordem social em São Domingos assemelhava-se com o praticado nas demais colônias. Os estamentos, na verdade,

funcionavam como barreira de contenção das classes, para que os pobres e sobretudo, os escravizados, soubessem exatamente seus lugares na escala social.

De acordo com James (2010), os negros na condição de escravos eram mais do que “feras brutais”, eram propriedade dos senhores, portanto, destituídos de quaisquer considerações. Apesar dos rumores que chegavam da França – como o ataque à escravidão feito pelos enciclopedistas –, na condição de propriedade, os escravizados continuavam a desafiar as teses dos homens *esclarecidos* e, a escravidão seguia como o grande problema a ser resolvido. E assim “Diderot e os enciclopedistas atacavam a escravidão. ‘Deixemos as colônias serem destruídas antes que nos tornemos a causa de tantos males’, dizia a Enciclopédia em seu artigo sobre o comércio de escravos” (JAMES, 2010, p. 37). Antes, porém que tomassem qualquer atitude, os negros já se tornavam quilombolas¹³³ e praticavam pequenos motins, pondo por terra o mito de que os negros precisaram contar com a ajuda do irmão branco para conseguir se libertar.

Desse modo, como problema a ser resolvido, a escravidão em São Domingos, produzia efeitos desastrosos a provocar por todo lado o grito de vingança. A força desse grito se alastrou ao ponto de aglutinar ao redor dele, aliados antes improváveis.

Os mulatos odiavam os escravos negros: primeiro porque eram escravos, e segundo, porque eram negros. Mas quando viram que de fato os escravos estavam entrando em ação em tão larga escala, contingentes de jovens mulatos de Le Cap e arrabaldes se apressaram a unir-se aos até então desprezados negros e lutar contra o inimigo comum (JAMES, 2010, p. 95).

Os negros eram desprezados pelos mulatos, por serem um símbolo emblemático da concepção racista que jamais poderia aceitar igualar brancos e negros no mesmo status social. Durante o processo revolucionário a sede de vingança era tão profunda, que os negros cometeram com os brancos as mesmas atrocidades a que foram acometidos, “Jeannot era um monstro cruel que costumava beber o sangue das suas vítimas brancas e cometer crueldades abomináveis (JAMES, 2010, p. 99), dessa forma reproduzindo as atitudes típicas dos “Governadores das colônias europeias” (Idem, p. 98). Como dito por A. Césaire, o colonialismo desumanizou e coisificou a todos, pois, a produção da existência a partir da força de trabalho escrava, não poderia gerar outra coisa. Transformar

¹³³ “Jean François era natural de São Domingos, de boa aparência, muito inteligente e de um espírito orgulhoso que o fizera fugir de seus senhores e tornar-se quilombola muito antes da revolução” (JAMES, 2010, p. 98).

seres humanos em instrumentos falantes, é uma ação que não se faz sem graves consequências.

De acordo com James (2010) a revolução iniciou pela necessidade de vingança à ferocidade do tratamento a que eram submetidos. A ação revolucionária começou sem planejamento prévio, sem um ordenamento entorno de bandeiras políticas claras, demonstrando que a práxis social é causalidade que pode ser iniciada por atos teleológicos. E assim, durante um mês permaneceu como um processo desordenado, amplo e auto expansivo, exercendo poder de atração sobre negros livres, mulatos, brancos pobres entre outros do espectro escravista. Só depois da inserção de Toussaint na direção do processo, as ações passaram a ter um ordenamento político e bélico.

As tensões no interior das relações escravistas da Ilha de São Domingos, eram pulsantes, e envolviam mais do que a luta entre escravizados e senhores. Havia uma segunda tensão latente e decorrente da primeira, a existência de negros livres e igualmente escravagistas. Como explicar a inferioridade do negro diante dos mulatos – tão negros quanto eles – mas que possuíam escravos? Ou como negar a condição de igualdade ao mulato, tão senhor de escravo quanto os brancos? Eram fazendeiros de segunda classe só por serem negros? A situação não era tão fácil para os brancos pobres, economicamente inferiores aos mulatos, mas, a eles superiores nas relações raciais.

Eram contradições que colocavam em xeque as teorias justificadoras do racismo científico tão presentes na época. Mais que isso, a ação dos mulatos também coloca em xeque os discursos identitários dos dias atuais, quando pregam a igualdade por fora das relações de classe, pois os mulatos, aplicavam em suas fazendas as mesmas leis desumanas que os brancos implantavam, deixando clara a impossibilidade da colaboração de classes tão aludida por amplos setores da esquerda.

Na outra ponta da pirâmide, os fazendeiros brancos, ao mesmo tempo em que precisavam da proteção da metrópole, entravam em rota de colisão quando se tratava das medidas impostas, que os mantinham sem autonomia e subjugados, tratava-se de uma relação de dependência e disputa. E “manobravam para enganar os mulatos, mas contra os escravos eles conheciam apenas uma arma: o terror” (JAMES, 2010, p. 100). Já os brancos pobres, “acusavam os mulatos e os massacravam assim que os viam nas ruas” (Idem).

Os conflitos estavam assentados em muitos antagonismos, que fizeram emanar a revolta e adesão das massas brancas e escravas, foi o “conflito entre a burguesia e a monarquia que levou as massas de Paris para o cenário político. Foi o conflito entre brancos e mulatos que despertou os escravos adormecidos” (Ibidem, p. 80). E a oposição senhor e escravo, como afirmou Rousseau era a mais aguda de todas. A reação não poderia ser outra, que não revolucionária.

A ação revolucionária, na verdade, não foi exclusiva dos haitianos, as ideias difundidas no Brasil do mito da igualdade racial, da docilidade dos negros, do amigo branco abolicionista¹³⁴, contrastam diametralmente com a realidade dos fatos, enquanto houve escravidão houve revolta e revolução – a exemplo do que ocorreu no Haiti –, o Brasil está repleto de exemplos dessa natureza, de revoltas profundas que quase desembocaram em revolução social. A história dos negros no mundo não seria diferente, a ideia do negro dócil é um mito.

A história revolucionária dos negros é rica, inspiradora e desconhecida. Negros se rebelaram contra os caçadores de escravos na África; rebelaram-se contra os comerciantes de escravos no Atlântico. Se rebelaram nas plantations. O negro dócil é um mito. Escravos em navios escravistas se atiraram ao mar, fizeram longas greves de fome, atacaram as tripulações. Há registros de escravos que subjugaram a tripulação e tomaram controle do navio levando-o até o cais, um feito de extraordinária audácia revolucionária. Na Guiana Britânica, durante o século XVIII os negros se revoltaram, tomaram controle da colônia holandesa e a controlaram por anos. Eles se retiraram para o interior, forçaram os brancos a assinar um tratado de paz e permanecem livres até o dia de hoje. Todas as colônias do caribe, principalmente a Jamaica, São Domingos e Cuba, as maiores ilhas, tiveram seus quilombos, formados por negros audazes que haviam fugido para o interior e se organizado para defender seus direitos (JAMES, 1939, p. 21).

Não é possível abordar a revolução haitiana sem referir o grande peso da ação das mulheres, tanto na organização do Congresso Negro, quanto na prática de envenenamentos – ao todo foram 6 mil envenenamentos de fazendeiros –, elas foram por Mackandal, um conhecedor de ervas. Durante 4 anos, a sacerdotisa vodu Cécile Fatman, ligada a Boukman cumpriu a tarefa de convocar aos escravizados para o congresso a partir do qual foi definido um levante a ser iniciado em uma semana.

¹³⁴ Referência às novelas globais de época, que trazem entre as personagens, o branco amigo do quilombo que protagoniza o herói libertador de negros ingênuos. <https://imprensa.globo.com/programas/sinh-moca/textos/misterioso-irmao-do-quilombo-liberta-rafael/> . Ao contrário, muitos foram os negros abolicionistas: Luiz Gama, José do Patrocínio, André Rebouças, Joaquim Nabuco entre outros, ações implementadas envolvia a criação de fundo financeiro para a compra de alforrias, organização de sociedades abolicionistas, denúncia em jornais, advocacia entre outras.

Isso só demonstra o quanto as mulheres e as religiões de matriz africana estiveram na vanguarda dos levantes em oposição às mulheres brancas que – presas às relações patriarcais – agiam conforme sua classe e às religiões cristãs de matriz ocidental, as mesmas que lançaram as bases do racismo no mundo, ao traçarem uma relação direta entre a escravidão e a fé, lançando ideias xenofóbicas, aliaram a doutrina cristã aos anseios econômicos dos colonizadores. De acordo com Damião Trindade, a Igreja cristã por muito tempo legitimou diversas mazelas sociais, a escravidão e a defesa de uma inferioridade natural indígena, foram algumas delas.

A Igreja não apenas ajudou a justificar a caça de gente em África, como coadunou com argumentos como o de Millet, que enxergava uma verdadeira relação de harmonia e felicidade na escravidão.

“Vivemos em paz, cavalheiros, entre nossos escravos, (...) Deixemos que um homem inteligente e culto compare o deplorável estado em que esses homens viviam na África com a vida fácil e agradável que desfrutavam nas colônias. (...) Resguardados de todas as necessidades da vida; rodeados por facilidades desconhecidas na maioria dos países da Europa; seguros em desfrutar de sua propriedade, pois tinham propriedade e isso era sagrado; amparados nas enfermidades com um zelo e uma atenção que buscaríeis em vão nos hospitais mais famosos da Inglaterra: protegidos, respeitados nas debilidades da velhice, em paz com suas crianças e com suas famílias (...) libertados após cumprirem importantes serviços (MILLET, apud JAMES, 2010, p. 115).

A descrição de Millet, é tão comovente que, por um breve segundo, faz esquecer dos castigos, dos açoites e das rígidas leis. Diante deste relato, surge o questionamento, se tudo estava tão harmonioso e feliz, por que estavam revoltosos os escravizados? Na visão de Millet, o grande vilão e inimigo em comum era o clamor revolucionário da metrópole, que semeava entre os negros o “espírito de insubordinação” e a ansiedade entre os proprietários. O que de fato preocupava Millet era a perda dos lucros, afinal a ilha era a pérola do Caribe. “Em breve dirão que esta Sociedade exigirá que o comércio de escravos seja eliminado, o que significa que os lucros que viriam dele para o comércio francês serão entregues a estrangeiros” (Idem, p. 116).

A ideia de perder os lucros comoveu até os “amigos dos negros”, portanto, o grito de liberdade não poderia jamais ultrapassar os limites da metrópole. Na base da disputa também estava o conflito entre os burgueses e os aristocratas, entre o comércio marítimo e as propriedades.

A que custo se faria a abolição francesa? Havia uma sociedade abolicionista à qual Brissot, Robespierre, Mirabeau, Lafayette, Condorcet e muitos homens

famosos pertenciam antes mesmo de 1789. Mas liberais são liberais. Frente a frente com a revolução, estavam prontos para capitular. Eles deixaram meio milhão de escravos na escravidão, mas pelo menos aos mulatos, homens com propriedade (incluindo escravos) e educação, deveriam ser concedidos os mesmos direitos que os colonos brancos. Os colonos magnatas brancos se recusaram a conceder e eram pessoas que não se podia ignorar, aristocratas por nascença ou casamento, burgueses em consequência de suas conexões comerciais com a burguesia marítima. Eles se opuseram a qualquer mudança nas colônias que pudesse diminuir seu domínio social e político. A burguesia marítima, preocupada com seus milhões em investimentos, apoiou as colônias (JAMES, 1939, p. 23).

Assim, as ideias de igualdade tinham que superar desde a disputa econômica à disputa racial. Como afirmado por C. L. R. James (2010, p. 123), os brancos queriam paz, para tocar os negócios, poderiam até ceder na disputa com os mulatos, mas também havia o preconceito racial. “Não trouxemos meio milhão de escravos das costas da África para torná-los cidadãos franceses” essa era a fala do presidente da Assembleia dos Comuns. Tratava-se, portanto, de dois conflitos de grande monta: a abolição faria a torneira dos lucros fechar, as revoltas dos mulatos estavam prejudicando os negócios e, portanto, os lucros, mas, integrar os negros à sociedade francesa, do ponto de vista, da questão racial era algo inaceitável. Tratava-se então de decidir onde o prejuízo seria menor.

Em se tratando da base social que engendrou a revolução da ilha de São Domingos, há alguns marcos cronológicos que influenciaram e/ou foram influenciados pela revolução haitiana e de algum modo foram decisivos ao processo revolucionário, os quais convém serem aludidos, para ajudar a compor uma tela mais detalhada do contexto geral.

São marcos porque – mesmo àqueles ocorridos em outros territórios –, contribuíram para lapidar o ímpeto dos revoltosos e transformá-los em autênticos revolucionários que ousaram enfrentar duas nações poderosas à época: Inglaterra e França, logrando êxito. Uma vitória que a história oficial buscou abafar, por isso a importância da ênfase ao relato.

CRONOLOGIA DA REVOLUÇÃO HAITIANA¹³⁵

ANO	OCORRÊNCIA
1756	Guerra dos sete anos entre França e Inglaterra, enfraqueceu a França.

¹³⁵ Inspirado no curso Capitalismo e Racismo Estrutural do canal Contrapoder, aula 05: Revolução burguesa e o negro, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=jkKVAIfnApc>, acesso em agosto de 2020.

1776	É o ano da Independência dos EUA, mas é emblemático porque conferiu aos haitianos experiência militar. O apoio militar da França aos EUA demandou o envio de tropas da ilha de São Domingos, isso representou o ovo da serpente sendo gestado e prestes a eclodir na revolução haitiana.
1789	Os liberais favoráveis à abolição, não foram capazes de pressionar de forma convincente as pautas da revolução francesa, de modo que, tal revolução seguiu ignorando a demanda abolicionista a despeito do envolvimento dos haitianos no processo revolucionário.
1790	Os mulatos se revoltaram e reivindicaram direitos civis, sem, contudo, questionar os horrores da escravidão.
1791	Tem início a rebelião dos escravizados que buscavam expulsar os franceses, mas a rebelião provocou instabilidade na França e favoreceu a invasão inglesa à ilha em 1793.
1794	O domínio inglês criou o cenário político e econômico favorável a sugestão da abolição pela França, num impulso de buscar a adesão dos negros escravizados. França decreta a abolição da escravidão em todos os territórios.
1798	Os negros rebelados atraídos pela ideia da abolição expulsaram os ingleses.
1793-1815	Período de guerras entre a França e a Inglaterra, a disputa de território em São Domingos enfraqueceu a Inglaterra de tal forma que prejudicou o desempenho inglês nas guerras revolucionárias francesas.
1808	Após expulsar os ingleses os haitianos decretam a abolição, num movimento cujo objetivo era prejudicar o comércio francês.
1791 a 1804	Revolta de São Domingos ou revolução haitiana.

Fonte: quadro organizado pela pesquisadora a partir de C. L. R. James, 2010.

Esse quadro faz algumas importantes revelações: a) a revolução foi precedida por antecedentes fundamentais, tais como, a experiência de guerra, o grito de liberdade na metrópole e nos Estados Unidos, os conflitos internos e a disputa entre França e Inglaterra; b) embora sua combustão seja espontânea, a revolução é um processo longo, composto por avanços e recuos, desse modo a disciplina e organização são essenciais para o seu desfecho exitoso; c) a revolução traz consequências de longo prazo, para todos os envolvidos.

Em relação à conquista da Independência Norte Americana, a ação dos negros escravizados de São Domingos foi fundamental, não apenas pela participação, mas para o aprendizado sobre táticas de guerra.

O primeiro grande golpe sobre a dominação conservadora Tory na Inglaterra (e sobre o feudalismo na França) foi dado pela Declaração de Independência de 1776. Quando Jefferson escreveu que todos os homens nascem iguais, estava rascunhando a sentença de morte do feudalismo, onde homens eram divididos por leis em classes desiguais. Crispus Attucks, o negro, foi o primeiro homem morto pelo império na guerra que se seguiu. Não se tratava de acaso

ou fenômeno isolado. Os negros acreditavam que nesta luta por liberdade poderiam conquistar a sua. Há estimativas que de cerca de 30.000 homens no exército de Washington, 4.000 eram negros. A burguesia americana não os queria. Eles forçaram sua participação. Mas os negros de São Domingos também lutaram na Guerra (JAMES, 1939, p. 27).

A busca por igualdade, no Haiti, teve inúmeros contornos, inclusive a disputa entre o projeto igualitário da França – que não previa a abolição – e o projeto igualitário do Haiti. Enquanto os franceses e ingleses guerreavam e discutiam entre eles como conter a fervura no caldeirão, os jacobinos tiravam as próprias conclusões e trataram de pô-las em prática. A ação revolucionária, no entanto, teve seus abalos ao não abolir de imediato a força de trabalho escrava, mantiveram nada mais do que o maior de todos os conflitos, a materialização do antagonismo de classes. Nenhum ideal de igualdade prosperaria sob tal antagonismo. Toussaint, o grande líder da revolução tomou duas decisões equivocadas, confiou em um acordo firmado com Napoleão Bonaparte¹³⁶ e, junto com isso, manteve “a colônia como grande produtora de açúcar. O que se justificava, do ponto de vista da prosperidade econômica. Mas, para este fim, Toussaint não teve alternativa senão a de obrigar os ex-escravos a retornar ao trabalho compulsório nas fazendas” (GORENDER, 2004, p. 299), não bastando, manteve os fazendeiros brancos “encarregados da direção e orientação da produção”.

Segundo Gorender, C. L. R. James comparou as decisões de Toussaint com a dos bolcheviques após a Revolução Soviética de 1917 “que também conservaram especialistas burgueses”, mas a esse respeito, Gorender adverte, o “autor desliza para o anacronismo, colocando um sinal de igualdade entre períodos e situações históricas muito diferenciadas” (Idem).

O vigor revolucionário, uma vez instalado... “Enquanto, em Paris, a guilhotina decepava as cabeças dos jacobinos, em São Domingos Dessalines e seus companheiros continuavam a defender, de armas na mão, o ideal jacobino da liberdade e igualdade de todos os homens”, afinal, tratava-se das duas faces do mesmo processo revolucionário,

¹³⁶ Toussaint L’Ouverture (1743-1803), foi um dos mais importantes líderes negros. Sua vida se confunde com a Revolução Haitiana. Após a França revolucionária decretar o fim da escravidão, L’Ouverture rompe sua aliança com os espanhóis e se alia aos franceses. Organizando um exército de negros, maioria de escravos, toma controle de São Domingos e promulga uma Constituição autônoma em relação a França em 1801. Napoleão Bonaparte não desiste do projeto de voltar a subordinar São Domingos e suas tropas forçam L’Ouverture a abandonar o posto de governador, e é deportado para França. Dessalines, ex-escravo, sobe ao posto de liderança e o Haiti é declarado país independente em 1804, um ano após a morte de L’Ouverture em território francês (JAMES, 1939, p. 24).

portanto, por que não teriam os mesmos resultados? “Eles, os jacobinos negros, permaneciam fiéis ao espírito revolucionário da Convenção de 1789” (GORENDER, 2004, p. 300).

Em 31 de dezembro de 1803, com a proclamação definitiva da independência, nos primeiros anos da história do Haiti “como Estado independente, seus mulatos e negros lutaram incessantemente num conflito de classes, algumas vezes chegando à guerra civil, como é comum em todas as sociedades, quer sejam homogêneas na cor ou não” (JAMES, 2010, p. 217). O Estado negro se estabeleceu, como um soco no coração do colonialismo, Dessalines se tornou o Imperador e as consequências, dessa ousadia, foram proporcionalmente ferrenhas. O novo projeto de organização do trabalho foi engolido pelas pressões do mercado mundial em ascensão. O Haiti saiu do “mercado mundial do açúcar e eliminou a possibilidade de progredir em direção a um nível econômico superior. De colônia mais produtiva das Américas passou a país independente pauperizado” (Idem) fora do mercado mundial, em um momento de ascenso desse mercado.

Logo após a revolução, os haitianos se depararam com diversas questões, dentre elas, a organização do trabalho e sua identidade nacional. Os brancos haviam emigrado, ou sido exterminados e os “mulatos que haviam sido senhores tinham os olhos fixos em Paris” (JAMES, 2010, p. 347), sobrou então aos camponeses a tarefa de reconstruir o país, e o fizeram se valendo dos conhecimentos trazidos da África.

Deixado por sua própria conta, o campesinato haitiano ressuscitou e elevou a um estágio notável a vida que levava na África. O método de cultivo, as relações familiares e sociais, os tambores, as canções e a música, assim como a arte que praticava e, acima de tudo, a religião que ficou famosa, o vodu [...] O modo de vida africano dos camponeses do Haiti formou o eixo da criação literária nesse país. Nenhum trabalhador das fazendas, com uma terra livre para defender, juntou-se ao processo (JAMES, 2010, p. 347).

A herança cultural africana, deu o norte para a organização do trabalho que se seguiu por fora das relações comerciais até então vigentes, disto resultou o isolamento da ilha que além de tudo, era um péssimo exemplo para as demais colônias. A pauperização foi o preço pago pelos haitianos pelo projeto de organização da força de trabalho a partir das experiências acumuladas nas sociedades africanas, uma produção que não estava orientada para a produção de mercadorias e, principalmente não transformava a força de trabalho em mercadorias nas malhas do mercado mundial.

As jornadas de luta dos haitianos, revelou também a força de seu projeto revolucionário, algo que foi reconhecido até pelos opositores, a saber: “aqueles trabalhadores negros e os mulatos do Haiti nos deram um exemplo a ser estudado. [...] os padrões predominantes de liberdade e igualdade humana estão infinitamente mais avançados e mais profundos do que os que existiam em 1789” (JAMES, 2010, p. 340). Ocorreram erros no processo, mas, como afirma James, é muito fácil julgá-los após os acontecimentos. No mais, Toussaint,

falhou no método, e não no princípio. A questão racial, em política, é subsidiária à questão das classes e pensar no imperialismo em termos de raça é algo desastroso. Mas negligenciar o fator racial como meramente incidental é um erro, menos grave apenas do que o tornar fundamental. Havia trabalhadores jacobinos em Paris que teriam lutado pelos negros contra as tropas de Bonaparte. Mas o movimento internacional não era então o que é hoje e não havia nenhum jacobino em São domingos (JAMES, 2010, p. 259).

Entre os erros e acertos que foram superiores, os jacobinos negros em sua ação revolucionária estabeleceram as “fundações de um Estado negro que dura até os dias de hoje” (JAMES, 2010, p. 96). “Entre os erros estão o fato de os principais conselheiros pessoais de Toussaint serem todos brancos, homens que não privilegiavam a causa da abolição. (JAMES, 2010, p. 230)” junto com isto, a permanência do “*status* de colônia francesa na primeira constituição de 1801. Mas, esta mesma constituição determinava em seu Art. 3º que não “pode haver escravos neste território; a servidão foi abolida para sempre. Todos os homens nascem, vivem e morrem lá, livres e franceses” (Idem)¹³⁷.

O levante negro questionou os limites de igualdade postos no ideário norte americano e francês, de uma igualdade abstrata que não transpunha as barreiras da classe social, e mantinha a dominação racial. No entanto, na condição de Estado – negro ou não –, também não poderia ir muito longe. Os revolucionários foram cercados pelas pressões dos países escravocratas e pelo mercado mundial.

A audácia revolucionária haitiana se converteu em inimiga direta do liberalismo europeu e do capitalismo mundial, em consequência, a ilha sofreu um cerco econômico e político, ainda assim, a ilha não deixou de se converter em uma organização liderada por negros que criou um ideal a ser seguido e deu abrigo a diversas lideranças políticas da América Latina, inclusive, inspirando a ação bolivariana, e diversas revoltas no Brasil.

¹³⁷ PDF disponível em <https://www.marxists.org/history/haiti/1801/constitution.htm>

A experiência haitiana também contribuiu para expor a ligação essencial entre o capitalismo e a escravidão, bem como, denunciou a impossibilidade de afirmação da igualdade na etapa da acumulação primitiva de capital, a caça e o comércio de gente, junto com a utilização da força de trabalho escrava eram necessários ao acúmulo de riquezas que possibilitou os avanços da burguesia, a mesma que pregava a libertação do ancién regime.

A revolução jacobina em São Domingos questionava, enfim, a desigualdade social que os transformara em propriedades de outrem, bem como, os limites essenciais do mercado mundial, ao passo que os limites essenciais da revolução francesa eram exatamente a propriedade e a impossibilidade de sua abolição.

4 A (DES)IGUALDADE NO PROCESSO DE INDUSTRIALIZAÇÃO DO BRASIL

A etapa da acumulação primitiva de capital, alicerçada pelo colonialismo, tornou impossível a materialização da igualdade social no Brasil, tanto no âmbito étnico racial, como na organização econômica, na medida em que a divisão por classes sociais se agudizava. Diante desses parâmetros, a abolição da escravatura deveria lançar por terra um dos grandes pilares da desigualdade, mas, paradoxalmente, o que se seguiu a este fato histórico, acentuou as divisões étnico-raciais existentes, revelando seu caráter estrutural. Neste sentido, o processo iniciado pela revolução industrial, incorporou as mazelas da etapa anterior e as potencializou, operando uma engrenagem semelhante à força centrífuga sobre uma grandeza centrípeta, noutras palavras, a gênese do capital, mobilizou forças socialmente congêneres – igualmente destrutivas – que lhe deram e dão sustentação estrutural, desde então sua reprodução social mantém e agudiza cada uma dessas forças.

Antes de aprofundar as questões propostas nesta seção, convém esclarecer que a natureza social do capital se expressa de modo distinto em cada uma de suas etapas. São momentos históricos distintos, nos quais, as categorias essenciais à realização do capital, apresentam intensidade e efeitos diversos. No caso específico da liberdade e da igualdade, há que se distinguir a etapa do capital mercantil, da etapa do capital industrial.

No capital mercantil, por ser uma fase de transição, há um movimento de engendramento de ações concatenadas na direção da liberdade e igualdade, mas, sem evidenciar um projeto claro, acabado, porquanto, só na etapa do capital industrial, onde se desenvolvem relações genuinamente capitalistas, onde só então, a subordinação do trabalho é real, absoluto, é que liberdade e igualdade se manifestam como um projeto universal, centrado nas relações de produção.

Isto posto, é preciso distinguir momento de transição, de formulação das ideias de liberdade e igualdade, do momento de realização destas categorias no interior do trabalho abstrato, onde são produzidas as contradições constitutivas da natureza social do capital.

4.1 A transição para o capital industrial

A etapa da industrialização no Brasil, não se desenvolveu sem os absurdos próprios da base de acumulação de capital, no caso em discussão, as contradições em sua gênese foram acrescidas das indecisões sobre os rumos da escravidão no país, como dito por Octávio Ianni, no auge da produção colonial ocorreu a escassez de braços, segundo o autor, durante a segunda metade do século XIX, “em concomitância com o desenvolvimento econômico-social, ocorre uma verdadeira escassez de braços. Exatamente na época em que a sociedade nacional ingressa num ciclo de expansão acelerada, entra em colapso o fornecimento de escravos” (IANNI, 1972, p. 13). Com a carência de força de trabalho, o produto ficou supervalorizado, de acordo com estudiosos sobre o tema, o valor¹³⁸ de um escravo homem jovem em Minas Gerais era entre 250 e 350 mil reis, valor que dava para comprar 10 cabeças de gado ou um sobrado de 2 andares. No período de transição, o capital estava paralisado na compra de trabalho e pela lógica da reprodução ampliada, ele deveria estar liberado para investir na compra de meios de produção, de tal forma que, dentro do processo de reprodução social do capital, a escravidão tinha que ser abolida.

Segundo alguns historiadores, a produção colonial sustentou os mais importantes ciclos econômicos¹³⁹ do país, pois, assim como no ciclo do pau-brasil, a cana-de-açúcar, o ouro e o café, estavam dentro de um ciclo maior que foi o da escravidão, tal a sua importância, mas, com a pressão do ciclo industrial europeu, o modelo econômico local deveria ser redimensionado. Essa discussão revela a complexidade do período colonial, bem como, das demandas objetivas dele decorrentes: como renunciar a algo tão valioso? Principalmente sem liberar a tensão revolucionária própria da força de trabalho escravizada?

O Brasil precisava tomar seu lugar na divisão mundial do trabalho de novo tipo, que se impunha em nível global, este fato estava na ordem do dia, e gerou um grande

¹³⁸ Dados apresentados no documentário Ecos da escravidão, no programa Caminhos da Reportagem em 2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xR549adx5Go>, acesso em 03 outubro de 2019.

¹³⁹ Esta discussão remete à teoria dos ciclos produtivos, ou ciclo da escravidão, a qual não precisa ser aprofundada aqui. Sobre esse assunto ler Questionamentos sobre a teoria econômica do Escravismo de Jacob Gorender, no qual discute o papel do escravo no processo produtivo: capital fixo, equivalente a instrumento de trabalho, ou agente subjetivo. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/article>, acesso em dezembro de 2021.

conflito interno, diante disto, dentre as formas encontradas pela classe dominante brasileira para fazer essa transição, não constavam a inserção, ainda que subalternizada, do negro no jovem padrão social emergente. Apesar dos discursos libertários dos liberais¹⁴⁰, a igualdade étnico-racial não estava na pauta nem dos abolicionistas que dirá nas mentes das personificações do poder econômico e político nacional, pelo contrário, muitos dos discursos proferidos nas sociedades abolicionistas da época, reivindicavam indenizações aos escravagistas. Esses mesmos abolicionistas eram ligados à burguesia agrária que acumulou riqueza explorando a força de trabalho escravizada. Portanto, nas palavras de Edison Carneiro (2021, p. 72), a abolição da escravatura resolveu o problema do branco, não do negro, ademais, no ano da abolição o percentual de “escravos sobre o total da população brasileira era apenas igual a 5%”, o que não significava nada, quando se considera o início do colonialismo em que a população negra era mais numerosa que a branca¹⁴¹.

Ao mesmo tempo, o ideário de liberdade, fraternidade e igualdade era bem mais que simples erudição elaborada pelos fidalgos brasileiros vindos das universidades da Europa, dizia respeito a nova ordem econômica mundial, cujos tentáculos se ampliavam com imensa voracidade e, cedo ou tarde iria se impor. A mentalidade da burguesia brasileira, chamada de elite brasileira – se é que existe uma elite no Brasil, a exemplo de Sílvio Almeida e Jessé Souza¹⁴², há quem duvide da existência desta categoria no quadro

¹⁴⁰ Em nossa dissertação de mestrado intitulada *Cotas sócio raciais: para além das classes e das raças*, defendida em 1999 pela Universidade Federal de Alagoas, sob a orientação de Maria Edna de Lima Bertoldo, argumentamos que a origem do mito da democracia racial no Brasil reside exatamente nesta contradição do discurso liberal que agitava as bandeiras de igualdade e liberdade em oposição à necessidade de manter a população negra sob os grilhões do novo regime. E isto é anterior à obra de Gilberto Freyre. O mito da democracia racial em Freyre se ancora nas relações, segundo ele de cordialidade entre senhor e escravo, como um dos exemplos o autor afirmava que comia-se melhor nas senzalas que na casa grande, mas também esqueceu o autor de registrar que o período em que a alimentação das mulheres negras foi farta, se deu no momento em que, com a escassez da força de trabalho escravizada – com as leis de atenuação da escravidão – os corpos negros, marcadamente das mulheres, foram usados como instrumentos reprodutivos e as senzalas serviram de criatórios de gente, verdadeiros centros de reprodução animal, de tal modo, que a alimentação farta servia ao propósito da acumulação de capital. Esse fenômeno também ocorreu nos EUA, nas chamadas “coudelarias humanas para reproduzir escravos” (MOURA, 2021, p. 78).

¹⁴¹ “Ao contrário dos Estados Unidos, onde nunca as populações negras superaram as brancas, no Brasil os negros eram mais numerosos até o começo do século XIX. Por tudo isto, analisando a importância da escravidão brasileira, Thomas E. Skidmore mostra que, enquanto nos Estados Unidos a escravidão foi um fenômeno regional, no Brasil foi nacional. Escreve ele que, como consequência disto, “todas as regiões geográficas importantes tinham uma porcentagem significativa de escravos entre a sua população total” (MOURA, 2021, p. 77).

¹⁴² Esses autores questionam o caráter social da elite brasileira. Jesse Souza no livro *A elite do atraso*, discute as raízes das desigualdades do Brasil. Sílvio Almeida em suas palestras afirma a pobreza intelectual da elite no Brasil.

sociocultural do país – mas, a mentalidade do conjunto de famílias ricas que controlavam a produção da riqueza, foi forjada sob a premissa de que eles representavam a raça superior e possuíam o direito natural de oprimir e explorar a negros e índios, uma mentalidade forjada dentro do espectro do ideário do racismo pseudocientífico orientado pelo darwinismo social¹⁴³ e pela eugenia¹⁴⁴. O resultado foi o casamento perfeito entre o ideário racista e a nova condição de materialidade da desigualdade recém estabelecida: o exército industrial de reserva.

Sob o capital, a forma predominante de extração de mais-valor é o trabalho assalariado, mas, na ausência deste e das condições ideais para sua instituição, não significa que o “capital não possa fazer uso do trabalho escravo para forjar as condições adequadas ao seu processo de gestação”. O trabalho escravo adotado nas colônias decorreu da “inexistência de força de trabalho, acima do necessário para a reprodução da vida material”, e do fato da força de trabalho negra ser mais barata e mais bem qualificada em comparação com o disponível – nestes termos – à época. Desse modo, um “continente inteiro foi transformado num palco de seres humanos para servir aos propósitos do capital mercantil” (SANTOS NETO, 2015, p. 75), como resultado dessa expropriação dos braços mais produtivos, o continente africano, por muito tempo freou seu florescimento em diversas áreas, inclusive no âmbito tecnológico.

O processo de industrialização do Brasil, momento clássico do capitalismo, foi possível graças à exploração do trabalho escravo, que genuinamente permitiu o recurso financeiro necessário à composição do quadro da relação capital¹⁴⁵, por meio da produção de riquezas em sua etapa de acumulação primitiva. A “exploração do trabalho escravo e do colono possibilitou a acumulação que transformou o fazendeiro no industrial e o banqueiro estrangeiro em principal agente da industrialização” (SANTOS NETO, 2015,

¹⁴³ Em nossa dissertação de mestrado, deixamos claro que o evolucionismo social é anterior a Charles Darwin, bem como, que o darwinismo social foi uma elaboração criada pelos eugenistas, sendo Francis Galton, primo de Darwin o principal expoente, eles juntaram as formulações de Darwin e dos evolucionistas para criar o darwinismo social.

¹⁴⁴ Nomes proeminentes do High Society brasileiro foram membros da Sociedade Brasileira de Eugenia e defenderam em suas esferas de atuação o branqueamento da população, seja pela chamada via positiva (miscigenação com brancos para clarear a cor da pele) ou pela via negativa (proibição da miscigenação para não degenerar a população branca), de todo modo, um discurso funcional ao movimento de constituição da reserva do exército industrial de reserva.

¹⁴⁵ O capital é uma relação que se caracteriza por uma dupla cisão tanto do lado do trabalho quanto do lado do capital parasitária da cisão do trabalho, “e para tornar tudo isso ainda mais contraditório, as cisões na relação-capital são articuladas – enquanto a relação for historicamente sustentável – por um inconciliável antagonismo estrutural” (MÉSZÁROS, 2006, p. 713).

p. 202), então o trabalho escravo não foi apenas fundamental enquanto prevaleceram as relações baseadas no capital mercantil e usurário, como ajudou a criar as condições gerais para a manufatura, apesar das diferenças essenciais entre o trabalho escravo e a manufatura, diferenças estas que demandaram a força de trabalho livre e as questões correlatas daí advindas, a exemplo da igualdade formal. Foi exatamente a exploração do trabalho escravo nas colônias que criou as condições de existência para a liberação da força de trabalho livre nas metrópoles.

Além disso, na relação entre a colônia e a metrópole, existiram diversos nexos de ligação, que uniu o modo de produção escravista, inicialmente, à manufatura e posteriormente à maquinaria. Em decorrência, promoveu um entrelaçamento entre a desigualdade real e igualdade propagada. Esses nexos não se encontravam apenas na produção de matéria-prima pelas colônias: cana-de-açúcar, couro do gado entre outros produtos do trabalho, para serem aprimorados pela manufatura nas metrópoles, mas também no aproveitamento da força de trabalho escrava nas fábricas, além de outras expressões.

No Brasil, segundo João José Reis, os escravos urbanos trabalhavam em fábricas de tijolos, sabão, chapéus entre outras e ainda faziam greves como a de 1857¹⁴⁶ na Bahia. O movimento paredista – como se convencionou chamar as greves dos escravizados – assustou as autoridades, as quais, proibiram o acesso deles às armas.

Pouco antes da Revolta dos Malês, uma resolução de 25 de junho de 1834 da Assembleia Geral Legislativa proibia o uso da mão de obra escrava nas fábricas e oficinas do Estado, especialmente os arsenais militares, que empregavam muitos artífices (calafates, tanoeiros, ferreiros, carpinteiros, poleiros, pintores, pedreiros etc.). A resolução, porém, era sistematicamente desobedecida porque os operários livres não se conformavam em trabalhar por diárias pouco atrativas, exceto quando não encontravam serviço no setor privado (REIS, 2019, p. 458).

As primeiras fábricas no Brasil foram iniciadas com a utilização da força de trabalho escrava, de tal modo que as primeiras greves realizadas no território brasileiro, por exemplo, foram protagonizadas por negros e não por italianos como se convencionou

¹⁴⁶ No “primeiro dia de junho de 1857, uma segunda-feira, e as ruas de Salvador amanhecaram desocupadas, silenciosas, muito estranhas. Os ganhadores — leia-se carregadores de objetos e gente — haviam decidido cruzar os braços em protesto contra uma **postura municipal** que entraria em vigor a partir daquela data”(REIS, 2019, p. 17, grifo nosso), a postura dizia respeito a uma licença para trabalhar na rua, a ser obtida na Câmara Municipal mediante matrícula por meio do pagamento de 5 mil-réis, sob pena de serem recolhidos e detidos por oito dias.

afirmar na historiografia do movimento operário brasileiro. Nos primórdios da ação fabril no Brasil esteve presente a força de trabalho negra, nas cidades, nas fábricas de tijolos, de chapéus, nos portos, entre outras, a força de trabalho era mista: livre e escrava. Um conjunto de trabalhadores nada dóceis ou conformados. Nas cidades e no meio rural em diversas greves, trataram de deixar bem clara a sua indignação e a força de seu levante. “Greves de escravos rurais abundaram” no Brasil, por exemplo “os escravos de um engenho em Ilhéus, no sul da Bahia, cruzaram os braços, adentraram a mata e, algum tempo depois, escreveram um ‘tratado de paz’ elencando as condições sob as quais retornariam ao trabalho” (REIS, 2019, p. 270). Na cidade ou no campo, se viu de tudo, menos passividade por parte dos escravizados.

Esses nexos foram se estabelecendo durante a transição de um sistema ao outro. Dentre os entrelaçamentos destes modos de produção, o mercado mundial foi o principal entre eles. Como dito por Marx (2017, p. 427-428).

A ampliação do mercado mundial e o sistema colonial, que integram as condições gerais de existência do período da manufatura, fornecem a este último um rico material para o desenvolvimento da divisão do trabalho na sociedade. Não cabe aqui prosseguirmos com a demonstração de como essa divisão se apossa não apenas da esfera econômica, mas de todas as outras esferas da sociedade, firmando por toda parte as bases para aquele avanço da especialização, das especialidades.

A determinação do mercado mundial sobre a economia brasileira, conferiu, por um longo período o uso do trabalho escravo, isso perdurou até o momento em que o sistema colonial se tornou um entrave¹⁴⁷ ao desenvolvimento das forças produtivas e, quando isso ocorre é o “próprio mercado mundial, sob o jugo do capital industrial, que impõe a necessidade de superação da economia colonial de bases mercantilistas e sua inserção na esfera efetivamente capitalista” (SANTOS NETO, 2015, p.142).

A crise no modelo vigente de capital mercantil, à base do trabalho escravo – que já se apresentava como entrave ao avanço das forças produtivas – estabeleceu as condições não só para o fim do escravismo, como também, para o avanço da etapa da industrialização. Em mais um processo de lutas e embates, sob o qual sopraram ventos libertários, sem, no entanto, representar um projeto libertário de caráter igualitário. Foi o advento da indústria e suas demandas constitutivas – mercado consumidor,

¹⁴⁷ “A estrutura escravista passava a representar um entrave, pois era completamente desfavorável ao desenvolvimento das forças produtivas, o que resultava num baixo nível de sua produtividade quando comparada àquela que adotava o incremento tecnológico” (SANTOS NETO, 2015, p. 140).

desenvolvimento tecnológico, regulação da produção – que impôs aos coronéis nas colônias os ideais abolicionistas e puseram a nu a contradição essencial entre o trabalho escravo e as relações contratuais em ampla ascensão. No entanto, a força do ideário de liberdade e igualdade dos novos ventos, se traduziu apenas como uma igualdade restrita, a de livres possuidores para vender e comprar a força de trabalho.

A coexistência desse duplo movimento aparentemente contraditório: escravidão *versus* liberdade, da escravidão praticada nas colônias e da liberdade manifesta e apregoada nas metrópoles, pode ser compreendida à luz do desenvolvimento desigual e combinado¹⁴⁸, segundo o qual o “desenvolvimento de uma nação historicamente atrasada conduz, necessariamente, a uma combinação original das diversas fases do *processus* histórico. A órbita descrita toma, em seu conjunto, um caráter irregular, complexo, combinado” (TROTSKY, 2017, p. 33)¹⁴⁹.

Durante o período de crise da estrutura escravista, essa lei ajuda a compreender a aparente contradição entre a prática da escravidão em franca coexistência com a necessidade de homens livres, e permite entender o desenvolvimento da economia brasileira, “haja vista que a sua forma de manifestação obedeceu a um movimento eminentemente distinto do modelo adotado nas economias mais adiantadas da Europa. No entanto, não se pode esquecer que ele é sempre um desenvolvimento desigual e combinado”. (SANTOS NETO, 2015, p. 22-23). As declarações de direitos do homem com suas respectivas pretensões libertárias foram assinadas nas metrópoles por proprietários de escravos que relutaram em abrir mão desse *direito*. Até porque foram declarações do cidadão, uma entidade outorgada aos homens ricos, brancos, heteronormativos e proprietários inclusive de suas mulheres, fossem elas filhas, mães ou esposas.

¹⁴⁸ De acordo com Demier (s/d, p. 02), Trótsky lança mão da lei do desenvolvimento desigual de Lênin e acrescenta a categoria combinado, para expressar “o modo combinado como o capitalismo se desenvolvia que designaria o caráter da revolução e os sujeitos sociais revolucionários nos países atrasados”. Disponível em https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao3/Felipe_Demier.pdf, acesso em novembro de 2021.

¹⁴⁹ “As leis da História nada têm em comum com os sistemas pedantescos. A desigualdade do ritmo, que é a lei mais geral do *processus* histórico, evidencia-se com maior vigor e complexidade nos destinos dos países atrasados. Sob o chicote das necessidades externas, a vida retardatária vê-se na contingência de avançar aos saltos. Desta lei universal da desigualdade dos ritmos decorre outra lei que, por falta de denominação apropriada, chamaremos de lei do desenvolvimento combinado, que significa aproximação das diversas etapas, combinação das fases diferenciadas, amálgama das formas arcaicas com as mais modernas” (TRÓTSKY, 2017, p. 34).

Mesmo no interior das metrópoles as contradições se avolumavam. Na Europa, o discurso da igualdade esbarrava na ausência do direito civil para um volume considerável da população, um obstáculo fenomenal para a ala progressista que pregava a perspectiva democrática de Estado. Mas este não era o único conflito existente, a sociedade em transição acumulava antagonismos e tensões nas classes em disputa. O sistema que emergiu como imperativo a partir da requisição do trabalho livre, contou com a escravidão como base material para seu estabelecimento. A escravidão foi essencial ao capital mercantil e industrial e, respaldou materialmente as novas ideologias, ou velhas ideologias reificadas.

O comércio de escravos e a escravidão foram a base econômica da Revolução Francesa. ‘Triste ironia da história humana’, comenta Juarès. ‘As fortunas criadas em Bordéus, em Nantes, pelo comércio de escravos, deram à burguesia aquele orgulho que necessitava de liberdade e contribuiu para a emancipação humana (JAMES, 2010, p. 58).

A transição para o trabalho livre, no entanto, foi marcada por um rígido processo de controle do capital sobre o trabalho, um controle que substituiu os grilhões e os chicotes pelo consenso do contrato, num claro movimento de manter os trabalhadores sob a mão de ferro do capitalista, mas também, de afastar os ex-escravizados de quaisquer possibilidades de inserção autônoma e igualitária na dita sociedade dos homens livres. O trabalho livre na verdade era o novo grilhão, com o peso da lei, substituiu perfeitamente as correntes de ferro e os açoites das senzalas, pois, inviabilizou as fugas e – ao menos por um tempo – os levantes dos paredistas. Nas palavras de Paul Lafargue (1999, p. 05), em seu *Direito à preguiça*, a moral capitalista fulmina o corpo trabalhador, suprime suas paixões e o condena ao papel de máquina destinado a entregar trabalho sem piedade, com o consentimento deste firmado em contrato. O trabalho livre resultou na formação de um consenso contratual dando plenos direitos ao empregador de explorar seus empregados, e mais que isso, agudizou o antagonismo entre as classes. Da escravidão pela força, passava-se à escravidão pelo salário.

O trabalho livre infligiu uma consensuada mecanização do corpo, consensuada por ser “justa”¹⁵⁰, se deu mediante uma troca de salário por dinheiro, e a mecanização foi tão intensa, ao ponto de se tornar “constitutiva do indivíduo”, na condição de mecanismo de

¹⁵⁰ Do ponto de vista da formalidade jurídica é uma relação bastante justa, pois, a partir do momento em que o trabalhador “entra na oficina do capitalista, o valor de uso de sua força de trabalho, portanto, seu uso, o trabalho, pertence ao capitalista” (MARX, 2017, p. 262). Do ponto de vista da concretude desta relação, a questão é bem mais complexa, pois, não há igualdade substantiva na sua materialidade.

poder para o controle¹⁵¹ dos indivíduos, ela se sobrepôs às crenças medievais e primitivas, em determinados contextos, a exemplo dos países industrializados, onde a crença em “forças ocultas não coloca em perigo a uniformidade do comportamento social. Também se admite que a astrologia reapareça, com a certeza de que até mesmo o consumidor mais assíduo de cartas astrais consultará automaticamente o relógio antes de ir para o trabalho” (FEDERICI, 2004, p. 259). A mecanização que avançou sobre as ideias.

Nisto, o controle do trabalho pelo capital pode ser sintetizado em movimentos, distintos e complementares: a) expulsão dos negros de seus postos de trabalho sob a denominação de libertação; b) expansão do capital; c) constituição da superpopulação relativa aliada ao processo migratório e diaspórico, dentre outros. Esse momento também pode ser compreendido como diáspora negra da senzala para as favelas, os quilombos urbanos, pois o processo de transição do trabalho escravo à escravidão assalariada, não foi simples e direto.

O capital, pela mediação da apropriação do trabalho excedente, gestou os elementos fundamentais para sua plena universalização. O povoamento das colônias mediante a formação de um exército industrial de reserva permitiu o controle absoluto do capital sobre o trabalho. Este foi forjado para servir aos interesses de reprodução do capital em escala abrangente e universal. E foi por interesses exclusivamente econômicos que se superou o trabalho escravo, e não por questões éticas ou morais (SANTOS NETO, 2015, p. 29).

Os libertos – assim como os camponeses na Europa – se viram despojados de tudo, restando apenas a possibilidade de venda da força de trabalho ao capital. Mas, esse processo apresentou particularidades próprias.

A expulsão dos negros de seus postos de trabalho sob os auspícios da libertação da escravidão, é uma das faces da revolução industrial que demandou a existência de homens livres e, conseqüentemente, a predisposição destes à escravidão assalariada, ao status de homens livremente iguais e possuidores. O *auspicioso* trabalho livre demandou uma relação entre iguais, entre indivíduos igualmente proprietários: dos meios de produção de um lado e de força de trabalho de outro, engendrando uma nova composição das relações sociais, de sujeitos, por força da lei, livremente iguais. Mas, a “mera libertação dos escravos de seus antigos postos de trabalho não resolvia o problema, pois a quantidade de trabalhadores dispostos a vender sua força de trabalho não estava assegurada” (SANTOS

¹⁵¹ “Para Hobbes, [...] a mecanização do corpo serve de justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado” (FEDERICI, 2004, p. 253).

NETO, 2015, p. 176), e não só por isso, outros mecanismos foram acionados, como a contratação de força de trabalho imigrante.

O novo padrão de poder, de identidade geopolítica, também ajuda a entender as peculiaridades locais da substituição da força de trabalho negra pela branca. Se no passado a força de trabalho negra foi mais favorável em comparação com a branca, agora, o racismo se somava aos fatores econômicos, afinal, o modelo identitário geopolítico imposto pelo colonialismo moldara a ideia de impossibilidade de uma igualdade racial, e a classe ascendente encontrou neste ideário a garantia de ter na composição de seu exército industrial, a reserva da reserva. O primeiro passo, foi garantir a constituição de uma população relativa para compor o exército industrial de reserva, o que se logrou com o combate à escravidão.

Sedenta de novos mercados para vender mercadoria resultante de sua Revolução Industrial, o império inglês passou a combater a escravidão e a impor o trabalho assalariado. Era necessário criar as condições para que o número de braços disponíveis no mercado colonial estivesse bem acima do necessário, uma vez que o capital somente pode controlar a força de trabalho quando existe um exército industrial de reserva. O trabalho assalariado é o principal aliado no processo de reprodução do capital. Diferentemente do trabalho escravo, o trabalho assalariado supera a condição de antípoda ao modo de produção em curso e passa a ser seu instrumento de reprodução primordial. (SANTOS NETO, 2015, p. 73).

No Brasil essa passagem não foi tão simples, esse processo inicialmente assumiu uma forma anacrônica, pois, ao mesmo tempo em que havia uma pressão externa e interna para o fim da escravidão e implantação da nova ordem, havia também, por parte das famílias mais ricas – as únicas que ainda conseguiam possuir escravos com o fim do tráfico –, sobretudo de São Paulo, Minas e Rio de Janeiro, com o aumento das exportações de café, que precisavam de mais e mais braços. O anacronismo brasileiro, produziu algumas pérolas, na transição entre o fim da escravidão e o início da grande indústria.

Para se opor à abolição, os donos de escravos e seus representantes no parlamento argumentavam que os cativos não estavam preparados para a vida em liberdade, e que fora do cativeiro se tornariam vadios e ociosos. Fizeram também previsões catastróficas de aumento da criminalidade nas cidades decorrente da saída dos escravos das zonas rurais. Na verdade, os senhores não queriam perder o controle sobre seus trabalhadores cativos e só admitiam que a abolição fosse feita no longo prazo, com indenização e leis que garantissem que, mesmo depois de abolido o cativeiro, os ex-escravos não abandonariam suas propriedades (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 175).

O controle sobre os cativos, se reproduziu como controle, em todos os âmbitos, sobre a massa de trabalhadores assalariados e a população laboral, inclusive, gerando na sociedade, o medo sobre a violência “gerada” pela “horda de negros libertos”, bem como, para gerar conformismo¹⁵² entre os ex-escravizados. Com o fim da escravização, foram as irmandades, a organização em grupos familiares ampliados e os laços de amizade entre diferentes etnias que serviram de refúgio aos negros que embora libertos não possuíam estatuto de cidadãos.

Não obstante, o processo de instalação da indústria foi bastante dialético: desigual e combinado ao contexto europeu. E, em níveis de desproporção bastante elevados, ocorreu nos centros comerciais do Brasil, algo semelhante ao ocorrido nos polos comerciais da Europa com o surgimento da indústria. Na Europa, a reunião dos trabalhadores em uma planta industrial, retirou deles o controle e a autonomia no planejamento do trabalho, e no aspecto da criatividade. No Brasil em quantidade bem menor, havia corporações de ofício que também foram desmontadas. Embora por bastante tempo algumas irmandades negras¹⁵³ tenham desempenhado também o papel de instituição de ensino, ao se consolidarem na tarefa de transmissão de uma profissão, com intuito de profissionalizar a força de trabalho negra e inseri-las no mercado de trabalho.

Assim como o trabalho artesanal autônomo de negros livres ou escravizados, que eram trabalhadores ao ganho, trabalho no qual eles tinham o controle da atividade desenvolvida, com a implantação da maquinaria isso foi paulatinamente sendo reduzido a uma atividade meramente reprodutora onde posteriormente viraram operadores de máquinas e ao invés de controlarem o processo, eram controlados por ele.

Pelo exposto até aqui, já está claro que a formação do exército industrial de reserva deve ser compreendida como consequência direta do controle do trabalho pelo capital, expressa na lei geral de acumulação capitalista, responsável pela constituição da superpopulação relativa. Portanto, “escravidão assalariada pressupõe a existência do inexorável exército industrial de reserva” (SANTOS NETO, 2015, p. 28), também no

¹⁵² Esse conformismo não existiu, as associações negras criadas pós abolição, dão mostras, segundo Albuquerque;Fraga Filho, (2006, p. 255), da “participação política negra”.

¹⁵³ Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais de Pernambuco foi fundada em 1841 na cidade de Recife, na esteira da expansão da instrução no Brasil e do fim das corporações de ofício. Na SAMLPL, “havia cativos ou mesmo escravos alforriados que haviam se tornado exímios especialistas em determinadas atividades, alguns chegando até mesmo ao patamar de mestres do ofício, mas que, em razão do estatuto social referendado na cor da pele” (LUZ, 2016, p. 124), tinham dificuldades de acessar a educação formal e determinadas funções.

caso brasileiro. Era e continua sendo essencial à relação capital exercer não só o controle sobre o trabalho em seu processo produtivo, como sobre a massa de população laboral para que se reproduza enquanto tal.

A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não só reproduz constantemente o assalariado como assalariado, mas, em relação à acumulação do capital, produz sempre uma superpopulação relativa de assalariados. Desse modo, a lei da oferta e demanda de trabalho é mantida em seus devidos trilhos, a oscilação dos salários é confinada em limites adequados à exploração capitalista e, por fim, é assegurada a dependência social, tão indispensável, do trabalhador em relação ao capitalista, uma relação de dependência absoluta que o economista político, em sua casa, na metrópole, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores de mercadorias igualmente independentes: o possuidor da mercadoria capital e o da mercadoria trabalho. Mas nas colônias essa bela fantasia se faz em pedaços. A população absoluta cresce, aqui muito mais rapidamente que na metrópole, pois muitos trabalhadores chegam ao mundo já maduros e, ainda assim, o mercado de trabalho está sempre subabastecido. A lei da oferta e demanda de trabalho desmorona (MARX, 2017, p. 839).

Marx ainda segue expondo a constante transformação de trabalhadores assalariados em produtores independentes que se recusam a retornar ao ciclo de exploração, nas *workhouse*, daí a razão de ter sido fundamental o movimento combinado de criação de uma superpopulação relativa que faça pressão sobre os empregados e seus salários, e da criação de dependência social do trabalhador em relação ao capitalista para que se reproduzam como assalariados.

Na etapa do capital industrial, as relações assumiram um caráter genuinamente capitalista, elas aprofundaram as desigualdades sociais e revelaram os limites estruturais do sistema. A reprodução das relações genuinamente capitalistas demandou condições tanto objetivas quanto subjetivas, vis-à-vis “os indivíduos precisam ser *formados, subjetivamente constituídos*, para reproduzir em seus atos concretos as relações sociais, cuja forma básica é a troca mercantil” (ALMEIDA, 2020, p. 03). Os indivíduos são levados a naturalizar “sua condição social e seu pertencimento a determinada classe ou grupo. Esse processo, muitas vezes, passa pela incorporação de preconceitos e discriminação que serão “atualizadas” para funcionar como modos de subjetivação no interior do capitalismo” (Idem). A constituição do exército industrial de reserva no Brasil, foi alicerçada sob os pilares de preconceitos, discriminações e ações correlatas. E estes seguem se reproduzindo como algo natural.

A naturalização dos preconceitos e discriminações e mesmo das sujeições¹⁵⁴, não é um processo “espontâneo”; os sistemas de educação e meios de comunicação de massa são aparelhos que funcionam justamente produzindo subjetividades culturalmente adaptadas em seu interior” (Ibidem). Exatamente por isso que “parte da sociedade entende como um mero aspecto “cultural” o fato de negros e mulheres receberem os piores salários e trabalharem mais horas mesmo que isso contrarie disposições legais” (ALMEIDA, 2020, p. 03). Isto se traduz por racismo e misoginia que está na base da formação social do Brasil, os quais não se reduzem a uma simples prática cultural.

A compreensão das estruturas do capitalismo exige uma investigação sobre o racismo enquanto *práxis*, que se reproduz segundo uma lógica específica, de modo que não se trata única e tão somente de estabelecer vínculos circunstanciais e empíricos entre o racismo e a exploração de classe. A operação, muito mais complexa, é composta por dois grandes desafios: 1) entender a forma social do racismo ou, em outros termos, como o racismo se objetiva e se reproduz em relações relativamente determinadas pela sociabilidade capitalista; 2) entender se o vínculo entre o processo de valorização do valor e as práticas racistas é estrutural ou simplesmente circunstancial (ALMEIDA, 2015, p. 748).

Desse modo, estudar a composição do exército industrial de reserva brasileiro envolve compreender o lugar da raça na composição das classes sociais, e o lugar do racismo na raiz da consolidação da valorização do valor. Portanto, analisar a igualdade no processo de acumulação capitalista na formação socioeconômica do Brasil, pressupõe a apreensão de suas singularidades, deste modo, significa enxergar que o controle do trabalho no Brasil tem caráter racial e misógino. Noutras palavras, a análise da força viva de trabalho na composição técnica do capital, perpassa a compreensão da estratificação racial e de gênero que opera uma legalidade racista, machista e misógina que não é meramente circunstancial.

No tocante ao racismo, como dito por Aníbal Quijano (2005), esse processo está diretamente conectado ao mercado mundial, em cuja raiz se articulam: escravidão, servidão, pequena produção mercantil, a reciprocidade, a troca e o salário. Nessa conjunção, vai se constituindo uma mentalidade que associa branquitude a salário e

¹⁵⁴ “O sr. E., um fabricante, informou-me que empregava exclusivamente mulheres em seus teares mecânicos, dando preferência às mulheres casadas e especialmente àquelas que tinham em casa uma família que delas dependia para sua manutenção; tais mulheres são mais atentas e dóceis que as solteiras e se submetem aos esforços mais extremos para obter seu sustento. Desse modo, as virtudes, mais especificamente as virtudes peculiares do caráter feminino, pervertem-se em detrimento da própria mulher – e, assim, tudo o que é moral e terno em sua natureza converte-se num meio de sua escravização e sofrimento” (MARX, 2017, p. 475).

administração, estabelecendo o controle de um grupo sobre o outro. Nas palavras deste autor, a raça enquanto “categoria mental da modernidade” (2005, p. 117), forja uma nova tecnologia de dominação e exploração, a partir da qual, quanto mais clara a cor da pele, mais postos de status se podia ocupar, pois,

no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada umas dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si. Configuraram assim um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente. Isto é, não apenas por seu lugar e função como partes subordinadas de uma totalidade, mas também porque sem perder suas respectivas características e sem prejuízo das descontinuidades de suas relações com a ordem conjunta e consigo mesmas, seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder. Em terceiro lugar, e como conseqüência, para preencher as novas funções cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais [...] As novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho (QUIJANO, 2005, p. 118).

A classificação racial dentro das formas de controle do trabalho assalariado, desenvolveu nas metrópoles, sobretudo, nos europeus, a ideia de que o trabalho assalariado era privilégio dos brancos. Essa noção racializada de privilégios, permanece ainda hoje nas mentalidades e produziu no interior do capitalismo atual a noção também racializada do diferencial salarial entre brancos e negros. De acordo com Quijano, isso se explica pelo processo de associação racial ao controle do trabalho e as identidades raciais alicerçadas nas identidades geopolíticas.

A forma exitosa – sob o prisma do capital – como a Europa se tornou o centro do capitalismo mundial, e a hegemonia que exerceu na gênese do desenvolvimento deste modo de produção, produziu um novo marco civilizatório segundo o qual a noção de superioridade dos europeus virou algo natural, gerando falsos binômios: primitivo versus

civilizado; mítico versus científico; racional versus tradicional; moderno versus selvagem, entre outros, na comparação entre as culturas dominantes e dominadas.

Essa condição de sede central do novo mercado mundial não permite explicar por si mesma, ou por si só, por que a Europa se transformou também, até o século XIX e virtualmente até a crise mundial ocorrida em meados de 1870, na sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Enquanto isso, todas as demais regiões e populações incorporadas ao novo mercado mundial e colonizadas ou em curso de colonização sob domínio europeu permaneciam basicamente sob relações não-salariais de trabalho, ainda que desde cedo esse trabalho, seus recursos e seus produtos se tenham articulado numa cadeia de transferência de valor e de benefícios cujo controle cabia à Europa Ocidental. Nas regiões não-européias, o trabalho assalariado concentrava-se quase exclusivamente entre os brancos (QUIJANO, 2005, p. 119).

Grande é a ironia, o *direito* à exploração assalariada fora, por muito tempo, negado à população negra, o que não significa a inexistência dessa força de trabalho, embora em menor escala, com menor salário. No Brasil, o controle sobre o trabalho foi e é também racial. A igualdade do contrato, que por um lado já é uma abstração, por outro lado, não se estende a todos.

O caráter racista da reprodução do capital não é a única singularidade quando se investiga sob o prisma da igualdade. As condições objetivas e subjetivas de materialidade que consubstancializa a relação capital, também perpassam relações de gênero, geracionais, físicas, sexuais entre outras. No caso específico dos papéis de gênero (im)postos à dinâmica social, o controle do capital sobre o trabalho se ancora nos postulados do patriarcado e se expressa por meio de relações de cunho misógino e machista.

As mulheres, embora fundamentais para a reprodução social – não apenas por reproduzirem a força de trabalho – foram alijadas em sua função na divisão social do trabalho. Segundo Federici (2004), a transição para o capitalismo impôs não apenas uma nova divisão social do trabalho, mas, uma nova divisão sexual desse trabalho, a partir da qual os corpos femininos foram controlados em algo central: delas foi retirada a decisão sobre procriar ou não, mas também a elas foi imposto o dever de gerar filhas e filhos para o Estado. Isto resultou num contrato sexual homologado pela família, a religião, e a educação, sob o qual estavam ocultadas “sua condição de trabalhadoras, enquanto dava aos homens livre acesso aos corpos das mulheres, a seu trabalho e aos corpos e trabalhos de seus filhos” (FEDERICI, 2004, p. 174). Sobre a ocultação da condição de

trabalhadoras às mulheres, a nova divisão sexual do trabalho instituiu uma nova organização do trabalho que abrangia a todas “exceto as que haviam sido privatizadas pelos homens burgueses” tornando-as “bens comuns, pois uma vez que as atividades das mulheres foram definidas como não-trabalho, o trabalho das mulheres começou a parecer um recurso natural, disponível para todos, assim como o ar que respiramos e a água que bebemos” (Idem), banalizando a função social das mulheres e naturalizando sua superexploração em diversas jornadas de trabalho.

Essa nova divisão sexual do trabalho em essência foi e é uma relação de poder que estabeleceu uma materialidade hierarquizante de subalternidade para as mulheres em comparação com os homens, portanto uma base particular de poder – envolvendo todas as esferas sociais – no interior do capitalismo.

Sob esta base, foi possível impor uma nova divisão sexual do trabalho, que diferenciou não somente as tarefas que as mulheres e os homens deveriam realizar, como também suas experiências, suas vidas, sua relação com o capital e com outros setores da classe trabalhadora. Deste modo, assim como a divisão internacional do trabalho, a divisão sexual foi, sobretudo, ao mesmo tempo que um imenso impulso à acumulação de capitalista (FEDERICI, 2004, p. 213).

A análise destas particularidades no interior da sociabilidade capitalista implica o entendimento de que as classes – notadamente, a classe dos produtores de riqueza – “quando materialmente consideradas também são compostas de mulheres, pessoas negras, indígenas, gays, imigrantes, pessoas com deficiência, que não podem ser definidas tão somente pelo fato de não serem proprietários dos meios de produção” (ALMEIDA, 2015, p. 749).

A situação das mulheres negras exemplifica isso: percebem os mais baixos salários, são empurradas para os ‘trabalhos improdutivos’ (aqueles que não produzem mais-valia, mas que são essenciais, a exemplo das babás e empregadas domésticas, em geral negras que, vestidas de branco, criam os herdeiros do capital), são diariamente vítimas de assédio moral, da violência doméstica e do abandono; recebem o pior tratamento nos sistemas ‘universais’ de saúde e suportam, proporcionalmente, a mais pesada tributação. A descrição e o enquadramento estrutural desta situação revelam o movimento real da divisão de ‘classes’ e dos mecanismos institucionais de exploração no capitalismo (ALMEIDA, 2015, p. 749).

Portanto, discutir, no âmbito do Brasil, a constituição do exército industrial de reserva enquanto forma de controle do capital sobre o trabalho remete ao enquadramento

sócio racial¹⁵⁵, de gênero, entre outros, desta composição. E assim, o processo de industrialização do Brasil se pautou pela forja de relações de superexploração de caráter racista e misógino, com o agravante de não reconhecer a participação da mulher nesse movimento¹⁵⁶.

Uma superexploração de cunho racista cuja riqueza produzida não se reverteu ao desenvolvimento local, por sua posição dependente. No escravismo colonial o Brasil ocupou lugar geopolítico de colônia caudatária das metrópoles, mas, sua entrada na etapa industrial do capitalismo não lhe retirou o status de país dependente nem alterou “sua posição como elo periférico da cadeia capitalista, mas tão somente a reconfigura com as novas determinações” (MACENO apud SANTOS NETO, 2015, p. 16). Os negros no Brasil saíram da escravidão colonial mercantilista para a escravidão assalariada, na etapa industrial de uma nação dependente, ocupando o lugar de reserva da reserva de trabalho.

No Brasil, a grande indústria teve início no século XIX, impulsionado pelo complexo agrícola agroexportador que se manifestou “como fundamento do desenvolvimento do complexo industrial brasileiro” (SANTOS NETO, 2015, p. 202). Destarte, a condição geral de existência dessa materialidade, expressa na composição social do trabalho de novo tipo será analisada com maior profundidade nos próximos tópicos desta seção.

4.2 O controle do trabalho pelo capital: exército industrial de reserva

A etapa da industrialização, foi possível graças a uma conjunção de fatores, tais como, liberação da força de trabalho – já devidamente abordada nas seções anteriores –, aprimoramento dos meios de produção e expansão do mercado em escala mundial. Esta

¹⁵⁵ Na periferia da economia mundial, a acumulação de capital assume formas próprias, a superexploração da força de trabalho, característica dos países periféricos se expressa gerando subprodutos desta relação e, nos países periféricos ela se manifesta potencializando suas contradições internas, neste caso, tornando brutal suas ações de exploração sobre todos os que não se encaixam no padrão rico, branco, sisheteronormativo.

¹⁵⁶ “contra a ortodoxia marxista, que explicava a ‘opressão’ das mulheres e a subordinação aos homens como resíduo das relações feudais, Dalla Costa e James defendiam que a exploração das mulheres havia tido uma função central no processo de acumulação capitalista, na medida em que as mulheres foram as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: a força de trabalho” (FEDERICI, 2004, p. 07).

etapa se traduz como forma de acumulação de capital que se expressa na produção de mais-valor relativo, noutras palavras, na subordinação real do trabalho: uma lei absoluta do capital, ela ocorre no espectro da exploração direta do trabalho assalariado, sem a qual, o capital não consegue se reproduzir de modo ampliado.

A subordinação real do trabalho se dá, sobretudo, pela constituição do exército industrial de reserva, por sua vez, materializado no desemprego, “parte inerente à anatomia do capital” (SANTOS NETO, 2015, p. 271).

O exército industrial de reserva é uma expressão cunhada por Marx ao tratar da lei geral de acumulação capitalista, exatamente no item em que se refere à superpopulação relativa e à forma como essa se converte em alavanca para a acumulação do capital, num processo de retroalimentação contínuo, por conseguinte, nas palavras de Marx, se uma população trabalhadora excedente,

é um produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base capitalista, essa superpopulação se converte, em contrapartida, em alavanca da acumulação capitalista, e até mesmo numa condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta. Ela fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro aumento populacional (MARX, 2017, 707).

A dependência do capital do exército industrial de reserva é tão profunda que aparenta resultar de uma lei natural. Para manter o controle real sobre o trabalho vivo, o capital faz pressão sobre a força de trabalho por meio do desemprego¹⁵⁷, mas, junto com isto, se vê dependente da reprodução da própria armadilha que criou. A dependência inexorável do capital ao exército industrial de reserva pode ser explicada pela legalidade da composição do capital e da conseqüente necessidade de exercer controle sobre o trabalho – seja da força de trabalho empregada, seja da força de trabalho excedente. No âmbito exclusivo da análise, da engrenagem do controle do capital sobre o trabalho, Marx

¹⁵⁷ O desemprego é uma arma poderosa do capital contra o trabalho. Através dele o capital determina as condições da existência social do trabalhador, fazendo suas condições tender cada vez mais para o mínimo necessário à reprodução de suas necessidades biológicas e sociais. Por sua vez, o desemprego é um limite estrutural do sistema do capital. Da mesma maneira que não pode abrir mão do processo de apropriação de mais-valia, o capital não pode eliminar o desemprego porque este é conditio *sine qua non* para o efetivo controle da força de trabalho ativa. Por isso as taxas de desemprego cresceram de maneira substancial na economia nacional desde que se operou a passagem do trabalho escravo para o trabalho assalariado (SANTOS NETO, 2015, p. 271).

lança mão de conceitos como *força de trabalho*, *meios de produção*, *composição técnica do capital*, entre outros para desnudar a lei geral da acumulação e junto com isto demonstrar o *modos operandi* da reprodução da relação capital, e dela resulta: “quando se aumenta o capital, aumenta na mesma proporção a demanda por força de trabalho” (CARCANHOLO;AMARAL, 2008, p. 166).

Para melhor compreender essa relação, de acordo com Marx, deve-se partir da investigação da “composição capital e as alterações que ela sofre durante o processo de acumulação” (MARX, 2017, p. 689), sopesada, ela deve ser considerada em dois sentidos: valor do capital e composição técnica de capital, juntos eles constituem a composição orgânica do capital, como se verifica no esquema abaixo.

COMPOSIÇÃO DO CAPITAL¹⁵⁸

1	Valor – valor do capital	1.1 Constante → Meios de produção	
		1.2 Variável → Força de trabalho	Juntos conformam a Composição Orgânica do
2	Composição Técnica de capital	2.1 Massa dos meios de produção	Capital que é uma média de ambos
		2.2 Força viva de trabalho	

É importante salientar que dinheiro¹⁵⁹, máquina e força de trabalho só se tornam parte da composição do capital na relação de subsunção que os subordinam no processo de produção do valor. Neste esquema se constata que o valor do capital se obtêm pela mediação da força de trabalho, no emprego dos meios de produção. A própria composição do capital carrega em si uma demanda crescente por força de trabalho, pois, a “acumulação do capital é, portanto, multiplicação do proletariado” (MARX, 2017, p. 690), conseqüentemente, quanto mais trabalho, mais capital, e quanto mais capital, mais proletariado, logo, mais trabalho, numa lógica contínua, mas, não sem contradições e antagonismos.

¹⁵⁸ Esquema elaborado pela pesquisadora a partir do capítulo 23 de O capital que trata da lei geral de acumulação capitalista.

¹⁵⁹ No caso específico do dinheiro, o “dinheiro precisa se converter em meios de produção (matéria-prima e máquinas) e depois se converter novamente em dinheiro e este em capital” (SANTOS NETO, 2020, p. 119).

No âmbito dos antagonismos, o principal, que dá origem aos demais é o antagonismo entre capital e trabalho, em virtude da lógica interna de valorização do valor, pela necessidade crescente de expansão e acumulação do capital. O grande problema é que, “como o processo de produção de valor nem sempre é seguido pelo processo de realização do valor, o sistema entra em crise” (SANTOS NETO, 2015, p. 271), nos tempos hodiernos, como já referido anteriormente, trata-se agora de uma crise estrutural.

Já no âmbito das contradições, no caso do Brasil, a passagem do capital para a sua fase industrial impôs “profundas modificações na estrutura interna do país, alterando pouco a pouco as bases de trabalho, que paulatinamente vai deixando de ser escrava” (MACENO apud SANTOS NETO, 2015, p. 16), pois, era preciso criar o contingente nacional de superpopulação relativa. Por mais que já existisse força de trabalho assalariada nas capitais, nos grandes centros comerciais, expressa nos trabalhadores ao ganho – livres e/ou escravos – esta não era suficiente para se alcançar as mudanças pretendidas no chamado reino da produção.

Era fundamental ter a população prontamente disponível ao exercício das funções rebaixadas demandadas pelo capital, e para a burguesia brasileira, essa população jamais poderia ser negra, mas, ao mesmo tempo, havia a necessidade de uma população excedente para fazer pressão, sobre a força de trabalho contratada, quando necessário.

A solução encontrada para apaziguar as tensões entre as demandas do capital industrial por população excedente e o racismo estrutural, foi criar a reserva da reserva. O que se está chamando de reserva da reserva aqui, na verdade, é a condição destinada à população negra no pós abolição por força da ideologia do branqueamento: sua expulsão dos *postos* de trabalho e a subsequente composição do quadro de peça sobressalente em comparação com a força de trabalho imigrante. Por sua vez, os imigrantes já eram reserva em seus países de origem, já se constituíam como uma força de trabalho sobrando e obrigada a buscar melhores condições em além-mar. Dessa maneira, respeitando as configurações do conceito de exército industrial de reserva, se pode afirmar aqui, o caráter racista da recusa da classe dominante brasileira em inserir a força de trabalho negra na manufatura.

Nos EUA, de acordo com Baran;Sweezy (1966, p. 252), o pós abolição jogou os negros nos bolsões demográficos, em áreas rurais com pouca participação na “economia global do norte”. Enquanto isso, a economia entrava em um processo acelerado de

industrialização, no século XIX, as funções secundárias foram ocupadas pelos imigrantes: da Ásia, México e Canadá, obrigados, “como forasteiros a tomar seus lugares no fim da escala sócio-econômica”, portanto, também lá, os negros, junto com as mulheres, compuseram o lugar social de reserva da reserva.

Mas a força de trabalho negra foi inserida, de modo sobressalente, mas, ainda assim, o foi, em parte devido a resistência negra em irmandades e associações entre outras formas de organização, mas também, em função da sanha capitalista de acumulação de mais-valor. Quando se trata da exploração da força de trabalho, a cor deixa de ser um limite e o “negro se proletarizou” sendo “forçado a descer, ainda mais do que com a escravidão, sob essa outra escravidão que era o capitalismo” (CARNEIRO, 2021, p. 72).

E na contramão dos protestos, os trabalhadores brancos ou negros deveriam se habituar às novas condições de trabalho postas pelo capital, entender seu processo com tal naturalidade que fosse capaz de as incorporar e as legitimar, submetendo-se a elas sem maiores questionamentos. Nas palavras de Marx:

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente (MARX, 2017, p. 808-809).

Como dito acima, no primeiro momento essa força de trabalho não poderia ser negra, em virtude do caráter racista, de matiz eugenista da burguesia local. Além do mais, revoltados como estavam e sedentos por reparação, os negros não se encaixavam no perfil dócil requerido, não apenas pelas revoltas nas senzalas ou pelo fato de aquilombarem-se, mas também, por terem apresentado um feito novo que deixou as autoridades “desnorteadas. Não era revolta, não era quilombo, as formas clássicas de resistência escrava, não era sequer um protesto contra a escravidão, mas uma suspensão do trabalhador africano, e não apenas o escravizado, contra o Estado” (REIS, 2019, p.11). Eram greves! E a ação paredista, comum na Bahia, no Rio de Janeiro em Minas entre outros polos comerciais da época, claro, foi reprimida para além dos rigores da lei, pois,

diferentemente do que se costuma ocorrer nas greves contemporâneas, não havia diálogo entre as partes¹⁶⁰.

O racismo estrutural de um lado, e a somatória do movimento paredista com o quilombola, empurraram os negros ao estágio de cidadãos de terceira classe, já que os imigrantes, e brancos pobres de um modo geral ocupavam a segunda posição. Mesmo a organização social por dentro das irmandades negras que faziam a resistência por dentro do sistema, por meio da assistência social – colocando em prática o que se conhece hoje por política social – e da formação profissional em vários níveis, mas, ainda assim, não foi suficiente para alterar essa realidade. Os brancos pobres foram os *privilegiados* que compuseram o conjunto da população relativa tão necessária ao exército industrial de reserva, fundamentais à produção de tipo capitalista. O caráter racializado das relações sociais no Brasil, inclusive, tratou de abrandar suas lutas, por muito tempo as greves escravas e as organizações negras pós-abolição foram apagadas do registro historiográfico. É muito comum os livros de história reforçarem o *mito do imigrante radical*¹⁶¹ ao se referirem apenas aos levantes dos anarco-sindicalistas quando se trata da luta de classes no Brasil, é como se, nesse período, os negros deixassem de existir, dito de outra forma, que suas lutas se limitassem à organização em quilombos e depois desaparecessem na história, só voltando à cena com as chamadas bandeiras culturais de caráter étnico-racial. Passando por um amplo período de apagamento historiográfico.

Os negros, ficaram na reserva da reserva. Mas não só eles, as mulheres em todo o mundo e no Brasil, ocuparam este lugar na escala da reprodução social da força de trabalho. A escravidão do salário ou patriarcado do salário, como dito por Federici, acometeu muito mais as mulheres. Neste sentido, segundo a autora, se é “certo que os trabalhadores homens, sob o novo regime de trabalho assalariado, passaram a ser livres apenas num sentido formal, o grupo de trabalhadores que, na transição para o capitalismo, mais se aproximaram da condição de escravos foram as mulheres trabalhadoras” (FEDERICI, 2004, p. 177), portanto, a desigualdade de classe foi aprimorada pela

¹⁶⁰ Nos primeiros movimentos paredista baiano, tudo foi resolvido na alta cúpula, a “discussão do problema nos círculos do poder ficou por conta da Presidência da Província, da Câmara Municipal e da Associação Comercial da Bahia. Não se montou nada como uma mesa de negociações, na qual os africanos tivessem assento e suas vozes fossem registradas por escrito. Além da própria parada, tudo que sabemos vindo do campo africano durante aqueles dias se resume aos comentários da imprensa quanto à ação dos paredistas” (REIS, 2019, p. 262).

¹⁶¹ Disponível em <https://outraspalavras.net/sem-categoria/entre-silencios-e-esquecimentos-as-greves-dos-trabalhadores-negros/>. Acesso em janeiro de 2020.

desigualdade racial e de gênero, entre outras. A grande indústria no Brasil, e no mundo, inicia potencializando os antagonismo e suas contradições constitutivas.

Ao falar da grande indústria e da lei fabril, Marx (2017, p. 541) ilustra “o barateamento da força de trabalho por meio do simples abuso de forças de trabalho femininas e imaturas, do roubo de todas as condições normais de trabalho e de vida da brutalidade nua e crua do excessivo e do trabalho noturno”, a saber:

O mais colossal exemplo desse movimento nos é fornecido pela produção de *wearing apparel* (acessórios e vestuário). Segundo a classificação da Children’s Employment Commission, essa indústria compreende produtores de chapéus de palha e de chapéus femininos, produtores de gorros, alfaiates, *milliners* e *dressmakers*, camiseiros e costureiras, espartilheiros, luveiros, sapateiros, além de muitos ramos menores, como a fabricação de gravatas, colarinhos etc. O pessoal feminino ocupado nessas indústrias na Inglaterra e no País de Gales chegava em 1861, a 586.298 pessoas, das quais pelo menos 115.242 eram menores de 20 anos e 16.560, menores de 15 anos. O número dessas trabalhadoras no Reino Unido (1861) era de 750.334. A quantidade de trabalhadores do sexo masculino à mesma época na confecção de chapéus, calçados, luvas e alfaiataria na Inglaterra e no País de Gales era de 437.960, dos quais 14.964 menores de 15 anos, 89.285 entre 15 a 20 anos e 333.117 maiores de 20 anos de idade. Nesses dados não figuram muitos ramos menores que aí deveriam estar incluídos. Porém se tomamos esses números tal como eles se apresentam, o resultado é, só para a Inglaterra e o País de Gales, segundo o senso de 1861, uma soma de 1.024.267 pessoas, portanto, aproximadamente tantas quantas são absorvidas pela agricultura e pela criação de gado. Começamos a entender por que a maquinaria ajuda a criar, como num passe de mágica, massas tão enormes de produtos e a “liberar” massas tão enormes de trabalhadores (MARX, 2017, p. 541).

O emprego em larga escala de força de trabalho feminina e do trabalho infanto-juvenil¹⁶², se deu por ser mais barata que a masculina, e facilmente descartada e substituída por máquinas que produziram muito mais em menos tempo, necessitando apenas da supervisão de poucas pessoas. No Brasil, as fábricas de diversos setores – mecânica, metalurgia e de tecidos –, também lançaram mão da força de trabalho feminina e infantil, citando Martins, Santos Neto (2015, p. 207), informa que a indústria de São Paulo¹⁶³ se notabilizou no emprego destes segmentos da força de trabalho, aplicando uma jornada exaustiva e salários muito inferiores aos dos homens adultos.

¹⁶² O postos de trabalho pesado e brutalizante eram variados: mineração, produção de tijolos, produção de carvão entre outros, onde a máquina é pouco usada. “Entre maio e setembro, o trabalho dura de 5 horas da manhã até 8 horas da noite e, onde a secagem é feita ao ar livre, ele com frequência se estende de 4 horas da manhã à 9 da noite. A jornada de trabalho de 5 horas da manhã às 7 da noite é considerada ‘reduzida’, ‘moderada’. Crianças de ambos os sexos são empregados a partir do sexto ou até mesmo do quarto ano de idade. Elas trabalham o mesmo número de horas dos adultos, e frequentemente mais do que eles” (MARX, 2017, p. 535).

¹⁶³ Em São Paulo ao “contrário da metalurgia e da mecânica, na indústria têxtil predominava o trabalho feminino, em que os operários do sexo masculino apenas exerciam as funções mais especializadas ou as

O capital lançou mão de todas as artimanhas para explorar a força de trabalho ao máximo, independentemente de gênero, cor ou idade, e quando não fez de forma direta o fez por pressão, pelo uso do exército industrial de reserva tencionando-os pela mediação do desemprego.

De acordo com Mészáros, o desemprego se encontra em um nível crônico, irreversível nos marcos do capital. Segundo o autor, muitos e variados têm sido os argumentos dos apologistas do capital sobre o aumento do desemprego, sem fazer a devida vinculação desse aumento com o quadro sociometabólico, entre os principais argumentos estão: a) despreparo da força de trabalho; b) explosão populacional; c) excesso de auxílio desemprego entre outros, no entanto, o problema é muito mais profundo.

O problema já não é apenas o sofrimento dos trabalhadores sem qualificação, mas também o de um grande número de *trabalhadores qualificados* que, junto com o exército de desempregados, disputam o número desesperadamente pequeno de empregos disponíveis. A tendência da amputação ‘racionalizadora’ já não se limita aos ‘ramos periféricos de uma indústria envelhecida’, mas inclui alguns dos setores mais desenvolvidos e modernos da produção – da construção naval e aeronáutica à eletrônica, e da engenharia à tecnologia espacial. Assim, já não estamos preocupados com os subprodutos ‘normais’ e bem aceitos do ‘crescimento e desenvolvimento’, mas com sua população; nem com problemas periféricos de ‘bolsões de subdesenvolvimento’, mas com uma contradição fundamental do modo capitalista de produção em seu conjunto, que transforma até as maiores conquistas do ‘desenvolvimento’, da ‘racionalização’ e da ‘modernização’ em pesos paralisantes de subdesenvolvimento crônico. E, mais importante que tudo, a ação humana que se encontra no lado dos que sofrem as consequências já não é constituída pela multidão socialmente impotente, apática e fragmentada de pessoas ‘desprivilegiados’, mas por todas as categorias de trabalhadores, qualificados ou sem qualificação: ou seja, objetivamente o total da força de trabalho da sociedade (MÉSZÁROS, 2006, p. 322-323).

Mesmo as ações corretivas do capital, por meio do Estado: políticas públicas de caráter social, auxílios emergenciais, legislação atenuante entre outras, têm sido suficientes para aplainar os efeitos de sua lógica destrutiva. Para manter em níveis elevados a taxa de lucro, o capital precisa se cercar de um contingente populacional excedente para fazer pressão e exercer controle sobre a força de trabalho. A crescente demanda por força de trabalho, no entanto, está condicionada à sua relação com os meios

funções de mestres e contramestres. Escreve Dias (1962, p. 46): ‘Na indústria metalúrgica ou mecânica, o número de menores também era predominante [...]. Os menores [...] eram empregados em serviços pesados, alguns incompatíveis com sua idade e sua constituição física, e mal chegavam a adultos. Quando chegavam era para formar filas nas clínicas gratuitas da Santa Casa de Misericórdia, como indigentes’” (SANTOS NETO, 2015, p. 208).

de produção, que na grande indústria assumem um novo papel, cabendo aqui rapidamente, um parêntese para esclarecer essa questão.

Ao tratar da grande indústria em o capital, Marx inicia com uma citação de Stuart Mill, onde se lê que, na opinião deste economista, todas as invenções mecânicas têm servido para atender as necessidades dos seres humanos¹⁶⁴. Em resposta a esta afirmação Marx contrapõe o fato de que, no modo capitalista a maquinaria tem outros objetivos, a saber:

Como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela deve baratear mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador necessita para si mesmo, a fim de prolongar a outra parte de sua jornada, que ele dá gratuitamente para o capitalista. A maquinaria é meio para produção de mais-valor (MARX, 2017, p. 445).

O meio de trabalho revolucionou o processo de trabalho na grande indústria, diferente do instrumento artesanal a máquina como ferramenta substituiu o trabalhador, expropriando a força de trabalho dos meios de produção. Sendo sua força motriz movida por homem ou por outra máquina, não altera a essência de seus objetivos: produzir mais-valor, de forma cada vez mais ampliada, o “revolucionamento do modo de produção numa esfera da indústria condiciona seu revolucionamento em outra” (Idem, p. 457), impulsionando o desenvolvimento do capital como *causa sui* da produção de tipo capitalista. “A grande indústria teve, pois, de se apoderar de seu meio característico de produção, a própria máquina, e produzir máquinas por meio de máquinas. Somente assim ela criou sua base técnica adequada e se firmou sobre seus próprios pés” (Ibidem, p. 458), mais que isso, na “manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica ele serve à máquina [...] Na fábrica, tem-se um mecanismo morto, independente deles e ao qual (os trabalhadores) são incorporados como apêndices vivos” (MARX, 2017, p. 494, grifo nosso).

E assim, a produção industrial, com vistas a obtenção do mais-valor se baseou na máquina-ferramenta expropriando os trabalhadores de seus meios de trabalho. Na verdade ocorreu um movimento triplo de expropriação: a) das terras; b) dos meios de trabalho; c) dos postos de trabalho no formato artesanal manufatureiro. No caso específico da expropriação dos meios de trabalho:

Como maquinaria, o meio de trabalho adquire um modo de existência material que provoca a substituição da força humana por forças naturais e da rotina

¹⁶⁴ “A necessidade comparece como mãe de todas as virtudes. Foi a necessidade de aprimorar o processo de produção que marcou o advento da Revolução Industrial. A necessidade de atender determinadas demandas impôs os processos de melhoramento das máquinas” (SANTOS NETO, 2020, p. 114).

baseada na experiência pela aplicação consciente da ciência natural. Na manufatura, a articulação do processo social de trabalho é puramente subjetiva, combinação de trabalhadores parciais; no sistema de maquinaria, a grande indústria é dotada de um organismo de produção inteiramente objetivo, que o trabalhador encontra já dado como condição material da produção [...] O caráter cooperativo do processo de trabalho se converte agora, portanto, numa necessidade técnica ditada pela natureza do próprio meio de trabalho” (MARX, 2021, p. 459).

A produção não é mais individualizada e os trabalhadores então, destituídos do controle do processo de trabalho, passam ainda a ser controlados pela *necessidade técnica da natureza do próprio meio de trabalho*. No entanto, por mais que a maquinaria ganhe essa importância cada vez mais ampliada no processo de trabalho, ela não produz valor. Ela participa parcialmente no processo de valorização do capital, mas, ela “jamais adiciona um valor maior do que aquele que perde, em média, devido a seu próprio desgaste” (Idem, p. 460). É o trabalho que produz valor, um valor que é apropriado pelo capital.

Fechando o parêntese aberto, convém destacar que a compra da força de trabalho não obedece à vontade direta dos envolvidos: daqueles que vendem e compram a força de trabalho, mas, à legalidade necessária à composição do capital. A saber:

A força de trabalho é comprada, aqui, não para satisfazer, mediante seu serviço ou produto, às necessidades pessoais do comprador. O objetivo perseguido por este último é a valorização de seu capital, a produção de mercadorias que contenham mais trabalho do que o que ele paga, ou seja, que contenham uma parcela de valor que nada custa ao comprador e que, ainda assim, realiza-se mediante a venda de mercadorias. A produção de mais-valor, ou criação de excedente, é a lei absoluta desse modo de produção. A força de trabalho só é vendável na medida em que conserva os meios de produção como capital, reproduz seu próprio valor como capital e fornece uma fonte de capital adicional em trabalho não pago. Portanto, as condições de sua venda, sejam elas favoráveis ao trabalhador em maior ou menor medida, incluem a necessidade de sua contínua revenda e a constante reprodução ampliada da riqueza como capital. O salário, como vimos, condiciona sempre, por sua natureza, o fornecimento de determinada quantidade de trabalho não pago por parte do trabalhador (MARX, 2017, p. 695).

A própria lei da produção capitalista sintetiza a relação entre capital, acumulação e taxa salarial, nessa perspectiva, trata-se de uma relação simbiótica de sobrevivência, de um lado a sobrevivência e ampliação do mais-valor mediante trabalho não pago, e de outro lado, a sobrevivência da própria força de trabalho enquanto tal. Uma relação que se desenvolve entre “os trabalhos não pago e pago da mesma população trabalhadora” (MARX, 2017, p. 697), sua configuração interna pode variar mediante alteração na composição orgânica do capital.

Se a quantidade de trabalho não pago fornecida pela classe trabalhadora e acumulada pela classe capitalista cresce com rapidez suficiente de modo a permitir sua transformação em capital com apenas um acréscimo extraordinário de trabalho pago, o salário aumenta e, mantendo-se constante as demais circunstâncias, o trabalho não pago diminui proporcionalmente (MARX, 2017, p. 697).

Para manter sob controle essa variação, sua legalidade precisa ser *mistificada* sob a forma de uma *lei da natureza*, e circundada por uma força de trabalho em crescente ampliação. É ampliação do trabalho não pago que demanda, no limite de sua transformação em capital, mais força de trabalho. Essa demanda constante por força de trabalho, na forma de população excedente, é uma condição essencial dessa engrenagem pois “acumular capital significa necessariamente aumentar o proletariado, inclusive porque o trabalho vivo por ele exercido é o único capaz de criar valor adicional” (CARCANHOLO;AMARAL, 2008, p. 167).

Esta população excedente é produto necessário da acumulação e é, simultaneamente, sua própria alavanca, tornando-se condição fundamental de existência do próprio modo de produção capitalista. A dialética da questão – e isto é fundamental – está no fato de que, ao reproduzir este sistema e permitir que haja ampliação da riqueza ou do capital social, a população trabalhadora produz as condições que a tornam relativamente supérflua a este mesmo modo de produção (CARCANHOLO;AMARAL, 2008, p. 168).

Nesse jogo dialético, a população trabalhadora cria as condições que a torna supérflua apenas relativamente, pois, se de um lado existem várias peças de reposição da força de trabalho no mercado, por outro lado, só a força de trabalho é capaz de gerar mais-valor, de modo que ela sempre será essencial. Exatamente por essa dependência, há a necessidade fundamental de manter essa força de trabalho sob controle¹⁶⁵.

O capitalismo jamais poderia vir ao mundo sem a constituição de um exército industrial de reserva, pois sobre ele cresce o poder do capital sobre o trabalho. Por seu intermédio os trabalhadores são impossibilitados de intensificar suas lutas na perspectiva de ampliar sua participação na riqueza da sociedade produzida pelo trabalho. Por isso que o miserável quadro internacional, forjado por bilhões de seres humanos desempregados e sem a mínima possibilidade de encontrarem um emprego (são os desempregados estruturais) é o mundo dos sonhos para os capitalistas. Este foi o mundo projetado e idealizado pelo capital industrial e financeiro como o melhor dos mundos possíveis, afinal o controle do capital sobre o trabalho se manifesta em termos absolutos e não mais

¹⁶⁵ Esse controle real do capital sobre o trabalho, também se dá no plano ideológico, para amortecer a luta de classes gerada no interior do complexo industrial as famílias burguesas paulistanas difundiam a ideologia do negócio de família, difundindo entre os operários a ideologia de que “a classe industrial paulistana brotou do trabalhador que soube administrar bem suas finanças” (SANTOS NETO, 2015, p. 201).

relativos. O trabalho assalariado é um espelho que reflete o mundo distorcido constituído pelo capital (SANTOS NETO, 2015, p. 271).

Na relação capital, sob a lógica da produção e acumulação ampliada do mais-valor, a força de trabalho é impelida a se reproduzir enquanto tal, num processo hegemônico de poder em que nem o Estado nem o Direito, com sua noção formal de justiça podem alterar, aliás, o problema não está na forma como Estado e Direito se apresentam, nem na concepção que expressam, mas sim, na natureza e função social que eles exercem. Quando se observa a dinâmica social à luz dessa lógica, é possível depreender de seu funcionamento os limites estruturais do sistema, sobretudo, materializados naqueles constitutivos da questão social, a exemplo das desigualdades, que por sua vez expressam o grau de exploração da força de trabalho.

4.3 A igualdade do trabalho abstrato: mais-valor absoluto e mais-valor relativo

A promessa auspiciosa de uma liberdade igualitária se revelava um grande ardil para a subsunção de um grande contingente populacional, com propósito revolucionário.

A igualdade social, quando materialmente considerada, deve ser compreendida à luz da forma concreta como os indivíduos produzem a sua existência, no caso específico desta tese, esta categoria está sendo apreendida pela mediação do trabalho, mais especificamente, a partir de uma dada forma de trabalho em diferentes espaços e tempos constituídos onto-historicamente, sobretudo, na formação socioeconômica do Brasil no contexto da acumulação de capital, neste sentido, convém passar em revista, ao menos em alguns aspectos, as expressões do trabalho abstrato no bojo da produção de mais-valor – seja absoluto ou relativo – afim de verificar o quantum/forma de igualdade que se pode, ou não, extrair desse processo.

4.3.1 O trabalho como fundamento do ser social

Antes de traçar qualquer linha de discussão, não é demais lembrar que esta é uma tese guiada pelo materialismo histórico e dialético, segundo o qual, o trabalho é a

categoria ontológica central. Nessa perspectiva, a análise do trabalho ultrapassa a apreensão de suas formas histórico-sociais, e se ancora na busca da compreensão da relação homem-natureza e no processo de transformação dos elementos naturais em seres sociais. Como fruto deste entendimento, o trabalho é, “antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza” (MARX, 2017, p. 255) em sua forma concreta, na mediação com a natureza, atende às carências essenciais para a manutenção da vida, comer, beber, vestir, se abrigar.

Pelo trabalho, ao transformar a natureza os indivíduos transformam a si próprios, pois, agindo sobre a “natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2017, p. 255), eles põem em marcha forças naturais de sua própria corporeidade: forças físicas e intelectuais, o que não se traduzem em trabalho mecânico, guiado pela simples reprodução do instinto. “O que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la” (Idem). Trata-se da prévia ideação, da ação teleológica movimentada no processo de trabalho.

O mais simples processo de trabalho pressupõe três momentos simples que lhe são constitutivos, “em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (Ibidem, p. 256). Tomados em separado obtêm-se, a partir de Marx (2017, p. 256), a seguinte definição: a) o objeto, grosso modo poderia ser percebido como matéria-prima, porém, toda “matéria-prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto de trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho”; b) o meio de trabalho é “uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador interpõe entre si e o objeto de trabalho e que lhe serve de guia de sua atividade sobre o objeto”; c) a atividade orientada a um fim é o próprio trabalho produtor de valores de uso. Os objetos de trabalho são moldados mediante o emprego dos meios, dos instrumentos adequados à cada tipo específico de atividade, para gerar um produto, um novo objeto social: nenhum dos elementos – vivos ou não – constitutivos desta equação saem da mesma forma após serem transformados pelo processo de trabalho, que em essência, produz valores de uso.

No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com a ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades

humanas por meio da modificação de sua forma. O trabalho se incorporou ao seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser (MARX, 2017, p. 258).

Essa é a lei geral sobre o trabalho, independentemente de todas as formas de sociedade já existentes. E “é através dessa complexa processualidade que trabalho humano-social se converte em elemento central do desenvolvimento da sociabilidade humana” (ANTUNES, 2010, p. 10). Noutras palavras, o trabalho,

é a atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social. Nesse preciso sentido, é a categoria fundante do mundo dos homens. É no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho. A existência social, todavia, é muito mais que trabalho. O próprio trabalho é uma categoria social, ou seja, apenas pode existir como partícipe de um complexo composto, no mínimo, por ele, pela fala e pela sociabilidade (o conjunto das relações sociais). A relação dos homens com a natureza requer, com absoluta necessidade, a relação entre os homens. Por isso, além dos atos de trabalho, a vida social contém uma enorme variedade de atividades voltadas para atender às necessidades que brotam do desenvolvimento das relações dos homens entre si (LESSA, 2012, p. 25).

O trabalho pode ser apreendido em seu sentido ontológico, como fundamento do ser social e, em seu sentido histórico, enquanto forma concreta existente em cada modo de produção que sob o capitalismo assume a forma de trabalho abstrato: produtivo e improdutivo. Indo mais além, o trabalho, possui um duplo caráter¹⁶⁶, que se expressa na produção de mercadorias, estas, por sua vez, são produtos do trabalho, cujo valor atende a necessidades datadas historicamente¹⁶⁷.

A apreensão da dupla dimensão do trabalho: seu sentido ontológico e histórico, bem como sua composição e seu duplo caráter, fornece a chave de entendimento do concreto como “totalidade interativa com as partes”, onde o “abstrato é formado pelas

¹⁶⁶ “A partir da mercadoria, considerada existência molecular do capital, Marx, define sua dupla realidade, a unidade valor de uso e valor de troca, como formas de expressão de uma unidade mais profunda: o trabalho no seu ‘duplo caráter’, ‘trabalho concreto’ (que se manifesta no valor de uso) e ‘trabalho abstrato’ (que se manifesta no valor de troca)”. Verbetes trabalho abstrato e trabalho concreto, escrito por Ramon Peña Castro, presente no Dicionário da Educação Profissional em Saúde, disponível em <http://www.sites.epsiv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/traabstracon.html> acesso em maio de 2021. Nas palavras de Sérgio Lessa, o trabalho abstrato “é uma atividade social assalariada, alienada pelo capital. Corresponde à submissão dos homens ao mercado capitalista, forma social que nos transforma a todos em “coisas” (reificação) e articula nossas vidas pelo fetichismo da mercadoria” (LESSA, 2012, p. 26).

¹⁶⁷ “O produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época historicamente determinada de desenvolvimento: uma época em que o trabalho dispendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor” (MARX, 2017, p. 137).

coisas que são parte dos enunciados que inexistem se cindidos e alienados da totalidade concreta” (SANTOS NETO, 2020, p. 76), e assim abstrair a função social dos produtos do trabalho, a exemplo da mesa.

A mesa enquanto tal é um abstrato, ou seja, quando aparece isolada ela é abstraída da realidade. Para entender a mesa é preciso trazer à luz o mundo social em que ela se insere. A mesa de uma casa burguesa é distinta de uma mesa camponesa. A mesa produzida pela indústria moderna é distinta da mesa produzida na sociedade medieval. Para entender a mesa na sua essencialidade, é preciso abstraí-la da totalidade de que é “parte” e considerá-la em sua essência (DUSSEL, apud SANTOS NETO, 2020, p. 76-77).

A mesa é antes de tudo “produto do trabalho humano” que articula “subjetividade e objetividade, entre teleologia e causalidade” que por sua vez expressa uma processualidade histórica¹⁶⁸, o “operário de uma madeireira capitalista que se dirigiu à floresta e cortou uma árvore para transformá-la em mesa, é diferente do homem das sociedades pré-capitalistas que fizeram mesas para seu próprio consumo” (Idem, p. 77). Assim como a mesa do burguês não será a mesma mesa do operário, há nessa relação a mediação do valor e, neste caso, a regência do valor de troca no interior da legalidade do trabalho abstrato, como se verá a seguir.

4.3.2 A legalidade do trabalho abstrato

O trabalho abstrato é o fundamento da teoria do valor, uma teoria segundo Carcanholo pouco apreendida, mesmo entre os marxistas, para este autor, não se trata de um teoria de precificação das mercadorias, mas, do desvelamento da “natureza da riqueza capitalista”¹⁶⁹. A esse respeito, Santos Neto (2020, p. 194), afirma que Baran e Sweezy

¹⁶⁸ Numa articulação dialética entre totalidade, particularidade singularidade: “Não posso apreender a natureza da mesa se não considero seu movimento imanente de constituição. Ela é produto do trabalho humano, da interação entre subjetividade e objetividade, entre teleologia e causalidade. A árvore que adentra no mundo dos homens como madeira tornou-se um ente na mundanidade social dos homens. As relações causais que perpassavam o mundo natural das árvores sofreram interferências da ação humana, transformando-se em tábua, matéria-prima da madeira. Inexiste no ser da árvore qualquer espécie de preceito teleológico ou finalidade de servir como tábua ou mesa. O operário de uma madeireira capitalista que se dirigiu à floresta e cortou uma árvore para transformá-la em mesa se distingue do homem das sociedades pré-capitalistas que fizeram mesas para seu próprio consumo” (SANTOS NETO, 2020, p. 78).

¹⁶⁹ CARCANHOLO, Reinaldo. A. Elementos básicos da teoria marxista de valor. (s/d). Disponível em https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/934139/mod_resource/content/1/elementos%20b%C3%A1sicos2.pdf, acesso em dezembro de 2021.

em sua obra sobre o capital monopolista, “conferem papel destacado aos preços das mercadorias, que são determinados pelas grandes corporações na produção monopolista”, não fazendo referência à “teoria-trabalho de Marx e ao trabalho abstrato como elemento determinante da relação de troca que perpassa o mercado mundial”.

É a teoria do valor que desmistifica a acumulação capitalista voltada à produção de mais-valor e a exploração do trabalho assalariado, bem como, permite compreender a mística por trás da categoria da igualdade imprescindível ao capital: a) da igualdade consubstanciada na equivalência do tempo de produção que permite trocar mercadorias díspares; b) da igualdade abstrata conferida pelo Estado e suas instituições.

Por outro lado, é categoria da totalidade social que permite empreender a recuperação onto-histórica da igualdade social, e junto com a teoria do valor possibilita a apreensão da expressão histórico fenomênica da igualdade enquanto materialização das relações burguesas, dada pela equivalência das mercadorias; e a expressão ontológica da igualdade determinada pelas condições de materialidade a ela subjacentes.

Na particularidade do capitalismo, prevalece a igualdade do trabalho abstrato, que por sua vez, é uma relação de produção caracterizada pela produção de mercadorias. Por meio de suas propriedades, as mercadorias satisfazem *necessidades humanas de um tipo qualquer*, portanto elas possuem utilidade para o *estômago* ou para a *imaginação*, gerando demandas sociais contínuas. “A utilidade de uma coisa faz dela valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem esse corpo” (MARX, 2017, p. 114) sua condição social de existência, esse corpo é seu valor de uso. Nas mercadorias, os “valores de uso formam o conteúdo material [stofflichen Inhalt] da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (Idem), nas sociedades que se baseiam na troca de mercadorias, que transformam a própria força de trabalho em mercadoria, os valores de uso, “constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [stoffliche Träger] do valor de troca” (Ibidem).

A produção de valores de uso e de troca dão ao trabalho uma “dúplice dimensão, dada pelo trabalho concreto e pelo trabalho abstrato” (ANTUNES, 2010, p. 10), uma vez que “todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso” (MARX, 2017, p. 124). Nessa perspectiva o trabalho concreto ou trabalho vivo, seria a dimensão positiva representada pela produção de valores de uso, ao

passo que o trabalho abstrato ou trabalho morto, se expressa pela dimensão negativa, a da produção de mercadorias com vistas, sobretudo, ao alcance do mais-valor.

A relação capital opera uma cisão sob o trabalho, mudando completamente seu caráter positivo. Pois, sob “a vigência do sistema de metabolismo social do capital, o caráter útil do trabalho, sua dimensão concreta tornam-se subordinados a outra condição, a de ser dispêndio de força humana produtiva, física ou intelectual, socialmente determinada para gerar mais-valor” (ANTUNES, 2010, p. 10). Instaura, portanto, uma outra lógica no processo de trabalho, segundo a qual, o trabalhador se vê reduzido a simples produtor de mercadorias para valorizar o capital. E desta forma, segundo Marx (2017, p. 262) o capitalista consome não apenas as mercadorias produzidas, mas a própria força de trabalho, de duas formas bem características: a) exercendo controle sobre o trabalho, o “capitalista cuida para que o trabalho seja realizado corretamente e que os meios de produção sejam utilizados de modo apropriado”; b) exercendo controle sobre o produto, neste caso, “o produto é propriedade do capitalista”.

Sem os três momentos constitutivos do processo de trabalho – objeto, meios e força de trabalho – o capitalista não consegue consumir mais-valor e junto com isto, consumir o próprio trabalho. Sobre esse assunto, em seu texto sobre *Trabalho uno ou omni: a dialética entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato*, Ricardo Antunes, abre algumas questões com ideólogos liberais que pregam o fim do trabalho e questionam a lei do valor, chegando a determinadas conclusões, a primeira delas é a seguinte:

se podemos considerar o trabalho como um momento fundante da sociabilidade humana, como ponto de partida do processo de seu processo de humanização, também é verdade que na sociedade capitalista, o trabalho torna-se assalariado, assumindo a forma de trabalho alienado, fetichizado e abstrato. Ou seja, ao mesmo tempo em que ele é imprescindível para o capital, ele é um elemento central de sujeição, subordinação, estranhamento e reificação. O trabalho se converte em mero meio de subsistência, tornando-se uma mercadoria especial, a força de trabalho, cuja finalidade precípua é valorizar o capital (ANTUNES, 2010, p. 10).

Essa conclusão é importante para compreender a cisão que o capital exerce sobre o trabalho, bem como, estabelecer a impossibilidade da igualdade social real sob a forma do trabalho abstrato. Como dito anteriormente o capitalismo impôs um novo padrão de sociabilidade, sustentado pelo trabalho humano abstrato, tornando abstratos vários princípios sociais, dentre eles, o princípio da igualdade.

Nesse novo padrão de sociabilidade, o trabalho abstrato basilar à produção de valor de troca, condiciona a forma de igualdade possível no modo de produção capitalista. Isto ocorre porque, o capitalista precisa colocar em marcha, na relação capital, não apenas a produção de mercadorias para simples valor de uso, é necessário, engendrar a constante produção de mais-valor, caracterizado pelo processo de valorização, para gerar capital.

Na produção de mercadorias, o valor de uso não é, de modo algum, a coisa *qu'on aime pour lui-même* [que se ama por ela mesma]. Aqui, os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material, os suportes do valor de troca. E, para nosso capitalista, trata-se de duas coisas. Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso **que tenha um valor de troca**, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para a sua produção, os meios de trabalho e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor e não só valor, mas também mais-valor (MARX, 2017, p. 263, grifo nosso).

O processo de valorização do capital é se baseia em uma relação contratual, em que os indivíduos livres selam um compromisso, mediante assinatura do contrato, onde um vende sua força de trabalho, e o outro a compra. Mas, se para o capitalista, nada mais significa que a compra de mercadorias: seja ela matéria-prima, força de trabalho ou um produto, para o trabalhador representa a venda de suas forças físicas e intelectuais, o consumo de si por outrem e a alienação do produto de seu trabalho. Nessa relação, embora o trabalhador esteja livre para vender sua força de trabalho, essa liberdade, no entanto não o torna igual ao proprietário dos meios de produção. Pois, por mais consumido que seja no processo de trabalho – produzindo mais-valor – menos igual ele se torna, embora produza sempre mais.

O trabalhador, em relação ao patrão, não se encontra de modo nenhum na situação de vendedor livre... o capitalista é sempre livre para empregar o trabalho e o operário vê-se obrigado a vendê-lo. O valor do trabalho fica completamente aniquilado se não for vendido a todo momento. O trabalho não pode ser nem acumulado nem poupado, ao contrário das autênticas mercadorias. **O trabalho é vida**, e se a vida não for todos os dias permutada por alimento, depressa sofre danos e morre (MARX, 2002, p. 78, grifo nosso).

O capital é trabalho acumulado, deste modo, a exploração sobre o trabalho exercida pelo capital, se resume a uma contínua escravidão assalariada, quanto mais se

reproduz, mais necessita se reproduzir de forma ampliada. O trabalho abstrato¹⁷⁰, na sua forma assalariada, equivale ao ganho do capital: lucro e, embora requeira no âmbito do contrato, condições iguais de liberdade, subverte os usos e os sentidos do próprio princípio de igualdade. Por isso, sob o capital é possível afirmar a impossibilidade da igualdade social. Sob o capital se justifica a afirmação de Bobbio, de que jamais existirá igualdade, pois, neste quadro sociometabólico, a igualdade real, substantiva, não se sustenta, nem do ponto de vista amplo – social – quanto do restrito – englobando o gênero, a condição física, sexual, étnico-racial entre outras.

Partindo do pressuposto de que o trabalho é vida, e para não fenecer precisa ser permutado por alimento, o trabalhador tem a necessidade vital de vender sua força de trabalho, trocá-la por dinheiro. Na esteira deste imperativo, todos os dias, força de trabalho – negra, branca, feminina, masculina, não binária, de diversas faixas etárias e condições físicas – é constrangida a se oferecer no mercado em troca de salário. Grande parte desta força de trabalho será cotidianamente rejeitada e, ainda assim, terá que continuar a se sujeitar à condição psicologicamente degradante de sentir-se insuficiente aos testes, entrevistas, concursos – sejam quais forem os meios e as formas constitutivas dos processos seletivos – e manter-se firme no propósito de trocar trabalho por dinheiro. Contudo, a “produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas essencialmente produção de mais-valor” (MARX, 2017, p. 578). Por mais predisposto e preparado física e espiritualmente que esteja o trabalhador, ao capital, só interessa o trabalhador produtivo, “que produz mais-valor para o capitalista ou serve à autovalorização do capital” (Idem). O descarte do trabalhador visto como improdutivo não comove o capitalista, as paixões, tensões, abstrações, requisições do trabalhador não importam, não lançam peso relevante nas relações contratuais. Em oposição, as demandas do capital são imperativas e determinantes.

¹⁷⁰ “O valor de toda mercadoria é o ‘trabalho abstrato’, não só direto, mas também indireto, empregado na sua produção. O ‘trabalho abstrato’ não é simplesmente trabalho de indivíduos genéricos, é o trabalho alienado da sociedade burguesa. A alienação econômica do trabalhador assalariado consiste, substancialmente, em despossuí-lo do controle do trabalho e do produto do trabalho. Assim, não é o trabalhador alienado quem usa os meios de produção, base material do capital; são os meios de produção, são as ‘coisas’, funcionando como capital, que usam o trabalhador, que mandam e exploram o trabalho assalariado”. Verbete trabalho abstrato e trabalho concreto, escrito por Ramon Peña Castro, presente no Dicionário da Educação Profissional em Saúde, disponível em <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/traabstracon.html> acesso em maio de 2021.

O mais-valor requerido pelo capital, pode se apresentar de duas formas: absoluta e relativa. Segundo Marx (2017, p. 578), o mais-valor absoluto consiste na “extensão da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador teria produzido apenas um equivalente do valor de sua força de trabalho, acompanhada da apropriação desse mais-trabalho pelo capital”, portanto, o tempo excedente que ultrapassa o socialmente necessário à produção. Essa extensão do trabalho necessário ou mais-trabalho é a forma absoluta como o capital extrai do trabalho o mais-valor. Essa é a forma genuína de extração do mais-valor instituída pelo capital industrial, é ela que “forma a base geral do sistema capitalista e o ponto de partida da produção do mais-valor relativo” (Idem).

Por outro lado, também é possível arrancar mais-valor sem aumentar o tempo de trabalho e, embora ainda seja admissível ao capitalista diminuir o valor da força de trabalho, pagando salários menores, é no acréscimo da capacidade produtiva do trabalho – sem o correspondente aumento da jornada – que se revela a extração do mais-valor relativo e isto se dá pela valorização do capital constante, com o incremento dos meios de produção, com o emprego de mais e melhor tecnologia. Máquinas novas que fazem diminuir a quantidade de habitual de força de trabalho, e otimizam a produção.

Sendo o mais-valor absoluto a base para autovalorização do capital, ele se impõe. O incremento do processo de trabalho com a introdução de novas e melhores tecnologias abre a possibilidade real de diminuição da jornada de trabalho, mas, isto não se reverte em descanso para os trabalhadores, ao contrário, esse artifício é usado para exercer a subsunção do trabalho ao capital, baratear o valor da força de trabalho e tornar a jornada ainda mais extenuante, ao ponto de consumir os trabalhadores ao ápice, promovendo seu esgotamento, pela usurpação de sua capacidade produtiva até o limiar de seu tempo de existência.

Como dito acima, embora o mais-valor relativo potencialize a autovalorização do capital, no entanto, ele não existe sem o mais-valor absoluto. A depender do ângulo de visão “toda diferença entre mais-valor absoluto e mais-valor relativo parece ilusória. O mais-valor relativo é absoluto, pois condiciona uma extensão absoluta da jornada de trabalho além do tempo de trabalho necessário à existência do próprio trabalhador” (MARX, 2017, p. 579). O mais-valor relativo é totalmente dependente do mais-valor absoluto.

Os efeitos determinantes da extração do mais-valor, seja absoluto ou relativo, sobre a constituição de um quadro social igualitário – mesmo que formal, se verificam de várias formas: a) no paradoxo entre a necessidade, de indivíduos igualmente livres, para firmar um contrato de compra e venda da força de trabalho, ao mesmo tempo em que, essa mesma relação contratual impõe o esgotamento físico e mental de um, para a autovalorização do outro; b) na própria composição do capital que demanda sempre mais força de trabalho na mesma proporção em que esta exerce pressão sobre aquela; c) na composição da força de trabalho. Quando esta constitui o exército industrial de reserva, por um conjunto de elementos estruturais desta sociabilidade – a exemplo do racismo, lgbtqia+fobia¹⁷¹, misoginia entre outros – ela acaba por infringir a si mesma uma miríade de controles internos e subsunções; d) o antagonismo entre as classes sociais. Nas relações de mercado, segundo Marx (2017, p. 607), não é o trabalho que “se contrapõe diretamente ao possuidor de dinheiro [...] mas o trabalhador”, quando vende sua força de trabalho. Portanto, é o sujeito trabalhador que antagoniza com o sujeito que personifica o capital.

Na verdade, todos os elementos elencados acima são mais que simples efeitos, fazem parte de uma engrenagem que exerce pressão sobre as relações sociais e se fortalece com a pressão e o controle que exercem, sendo a principal delas, a escravidão assalariada que segue se impondo “apesar das pseudo-igualitárias pretensões da ‘democracia’ política confinada ao nível mais ou menos esvaziadamente formal/eleitoral” (MÉSZÁROS, 2016, p. 02).

4.3.3 A forma-salário enquanto expressão da escravidão assalariada

A escravidão assalariada se expressa no fetiche da forma-salário, o maior de todos os fetiches sob o capitalismo. O salário se apresenta como fetiche, na medida em que, segundo Marx (2017, p. 610), a “forma-salário extingue, portanto, todo o vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo trabalho aparece como trabalho pago” e assim, o trabalhador, iludido pelos ideólogos da economia política que o levam a pensar exatamente desse

¹⁷¹ LGBTQIA+ significa: L – lésbica; G – Gays, B – bissexuais, T – transexuais, travestis, Q – queer, I – intersexo, A – assexuais. O + significa que não há limites, outras identidades podem ser agregadas, a exemplo do P de pansexuais etc.

modo, acredita estar recebendo, na forma-salário o equivalente a toda a sua jornada de trabalho.

É sob a forma-salário que o burguês torna invisível a exploração direta do trabalho, o fundamento ontológico de todo o sistema, ao contrário, os apologetas do capital encarnados no Estado e no direito, revelam “precisamente o oposto dessa relação, repousam todas as noções jurídicas, tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as tolices apologeticas da economia vulgar” (MARX, 2017, p. 610), apresentando o discurso dos custos de produção e dos custos do trabalhador e tratam por encobrir a lógica central por trás do processo produtivo. No interior desse ideário o capitalista – de qualquer setor da economia – escamoteia o fato de forçar a jornada de trabalho ao limite para “funcionar por mais tempo do que o necessário para a reprodução do valor” (Idem, p. 610) da força de trabalho, durante esse tempo excedente o trabalhador não gera nenhum valor para si próprio, pois, todo o mais-valor criado é apropriado pelo capitalista.

Então, a igualdade do trabalho abstrato se estabelece na legalidade do fetichismo do dinheiro, que segundo Marx (2017, p. 167), “o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria”. A forma-dinheiro apresenta em si, os valores da forma mercadoria, mas isto ocorre apenas como reflexo, aparentemente o dinheiro parece encarnar todos os valores da mercadoria, e nisto consiste o fetiche, pois, pela legalidade das relações de produção, independente do controle ou da ação consciente dos homens, os produtos do trabalho “assumem universalmente a forma mercadoria” (Idem). Contudo, como a própria mercadoria não revela, aos produtores, todo o seu segredo: mais-valor embutido, então, a forma-dinheiro jamais poderia expressar realmente todo o valor do trabalho.

Nisto consiste o fetichismo das relações de caráter capitalista, mas, como já dito anteriormente, não dá para apreender efetivamente a lógica desta engrenagem, sem enxergar materialmente essa lógica no interior do funcionamento das classes sociais, sem conceber o conjunto da classe trabalhadora por dentro, como afirma Sílvia Almeida (2015, p. 748), entender o sentido material das classes, pressupõe olhar a situação real das minorias e suas singularidades. Afinal, “se a pretensão do materialismo histórico é dar conta da realidade concreta, tendo como ponto de partida relações sociais igualmente concretas” (Idem), questões como racismo, patriarcado, entre outras, não podem ser desconsideradas quanto ao estudo das relações sociais, suas divisões, antagonismos e o

peso que jogam sobre os princípios e valores que lhes são constitutivos em cada tempo e lugar. Elas jogam peso decisivo na correlação de forças sobre igualdade.

Desta forma, ao exercer controle sobre o trabalho para a extração do mais-valor, por meio do trabalho abstrato, o capital preenche diversas escalas de pressão – sobre as relações no interior de cada uma de suas esferas –, mediada por suas instituições, sobretudo, pelo direito e o Estado, estabelecendo limites estruturais ao usufruto da riqueza cultural produzida, e ao exercício pleno da vida.

A forma de organização do trabalho, a partir da qual ocorre a exploração do trabalho pelo capital, tem sofrido alterações ao longo do tempo, nas palavras de Ricardo Antunes (2006), seja o modelo fordista, toyotista ou de acumulação flexível, não altera a lógica de exploração e produção do mais-valor, sob o anteparo da igualdade expressa nas leis trabalhistas tão defendidas pelos sindicatos, e, sobre os sindicatos, parece “desnecessário lembrar que essas práticas subordinam os trabalhadores ao universo empresarial, criando as condições para a implantação duradoura do sindicalismo de envolvimento, em essência um sindicalismo manipulado e cooptado” (ANTUNES, 2006, p. 33). Seja no modo de produção em massa e em série do fordismo, seja na produção por demanda, determinada pelo consumo, ou na forma de acumulação flexível de flexibilização dos processos de trabalho em termos de tempo e espaço, o chão de fábrica não mente, a exploração do trabalho se faz presente e de modo cada vez mais intenso, e sempre escamoteada pela forma-salário, nisto, corroborada pelas formas ideológicas de pressão.

No caso específico da igualdade, ao mesmo tempo em que ela se impõe como questão fundamental à manutenção ideológica desta sociabilidade, ela se apresenta como uma impossibilidade estrutural, de tal sorte que só possa ocorrer no âmbito estritamente formal.

De acordo com Mészáros (2007, p. 216), todo sistema de reprodução sociometabólica, tal qual o capital, possui “limites intrínsecos ou absolutos”, e para funcionar, precisa garantir e manter sua *estabilidade*, apesar de seus antagonismos, isto significa manter sob controle o movimento operário, seus sindicatos, partidos e parlamentares, seja pela força do Estado autoritário ou pela lei do Estado democrático, a depender do *horizonte histórico*.

O autor também chama a atenção para o imperativo categórico da necessidade de superação dos “pressupostos estruturais destrutivos do modo estabelecido de controle sociometabólico” (Idem, p. 217) do capital desde que foram ativados seus limites absolutos. Dentre as questões¹⁷² prementes que o autor afirma serem complementares e *irrefreáveis* ao enfrentamento dos limites absolutos capital, é imprescindível acrescentar a questão étnico-racial, a luta deste segmento populacional não pode mais ser encarada meramente como bandeira cultural.

A questão racial está na gênese do capitalismo no Brasil, como expressão do racismo estrutural, mas, paradoxalmente, o ímpeto revolucionário de negros e indígenas tem sido ora invisibilizado, ora confundido com luta cultural, numa forma de minimizar seus efeitos, como dito por Leacock (2019, p. 50), esse tipo de “vão empreendimento sociológico; não condiz com a análise marxista”.

A separação teórica entre exploração de classe e outras formas de opressão contribuiu para o trágico enfrentamento de um movimento socialista nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. Revolucionários negros foram forçados a dividir-se em dois, dicotomizando a opressão de seu povo, formalmente declarando que sua exploração como trabalhadores era mais fundamental do que sua opressão como negros. Desse modo, a fúria peculiar e poderosa do povo negro foi definida como inerentemente contrarrevolucionária (LEACOCK, 2019, p. 49).

Este exemplo dado pela autora, não se limita aos Estados Unidos, no Brasil, as pautas da opressão, durante muito tempo, não conseguiam se fazer presente nas negociações dos sindicatos, eram vistas como perfumaria. Segundo Bento (2002, p.01), a insistente pressão do movimento negro para fazer a sociedade enxergar suas pautas, por muito tempo pareceu um “um diálogo de surdos”, pois, tem prevalecido no imaginário social brasileiro o mito da democracia racial, e isto também se aplica ao movimento indígena cujas reivindicações eram vistas como restritas ao âmbito da FUNAI e, nessa lógica, não diziam respeito ao conjunto da sociedade.

Como dito por Florestan Fernandes (1972, p. 10) no livro *O negro no mundo dos brancos*, há um determinado padrão de equilíbrio racial no Brasil, o qual só permite a ascensão dos negros “dentro de um processo de acumulação de vantagens que privilegia

¹⁷² “As quatro questões escolhidas [...] não representam características isoladas”, são elas 1) o capital transnacional e os Estados nacionais; 2) A eliminação das condições da reprodução sociometabólica; 3) A liberação das mulheres: a questão da igualdade substantiva; 4) O desemprego crônico: o significado real de ‘explosão populacional’. (MÉSZÁROS, 2006, p. 222).

ao branco”, esse padrão atua nos marcos do *preconceito de não ter preconceito*, um imperativo do quadro sociocultural brasileiro que engendrou um caldo cultural estruturalmente racista.

Todo esforço da população negra de quebrar essa lógica numa ação como sujeito coletivo ou sujeito individual tem sido captado pelo conjunto da sociedade, sobretudo, pelos brancos como questão cultural, portanto, secundária, ou ação de negro com alma branca, de negro fora de lugar, ou seja, ocupante de um não lugar, eufemismo de um não pertencimento. “O interessante é que embora esse negro que ascende sempre tenha despertado desconforto, os estereótipos relativos a ele mudaram através do tempo” (BENTO, 2002, p. 58), demonstrando que o racismo estrutural se verga perante os imperativos do capital, a alma social de um tempo/lugar se transforma à medida em que são transmutadas as condições de materialidade que lhe dão sustentação. As mudanças ocorridas, no entanto, não alteraram essencialmente a “persistente exclusão ou subvalorização do trabalhador negro” (Idem, p. 59).

Finalizando esse subtópico, é importante recapitular e reafirmar a impossibilidade da igualdade no contexto do trabalho abstrato, sobretudo no Brasil, por tudo o que já foi dito, mas também, pela relação de dependência do capitalismo brasileiro frente ao capital internacional.

A produção do mais-valor obedece à lógica de desenvolvimento desigual e combinado de expropriação e do padrão de “incorporação ao espaço econômico, sociocultural e político das nações hegemônicas” (FERNANDES, 1975, p. 49), desde o período colonial. De lá para cá, o “controle colonial, de tipo legal e político (embora com fundamentos e fins econômicos), foi substituído por controles puramente econômicos, manipulados de fora, através dos mecanismos de mercado” (Idem, grifo do autor). Instituiu, nas palavras do autor, um novo padrão de dominação externa de natureza imperialista.

Fernandes (1975, p. 51-52) chama a atenção para as forças centrífuga e centrípeta que geram as mutações do capitalismo, essas mutações segundo o autor possui uma explicação própria, nesse conjunto de forças estão presentes o “primitivo capitalismo mercantilista [...] entranhado no espírito dos agentes econômicos externos e internos”, agindo de modo predatório como um único corpo, e ao mesmo tempo em que eclodiu um “mercado capitalista moderno”.

No Brasil isto se evidenciou no aburguesamento do *senhor rural*. Assim, à “medida que o mercado passa a preencher funções sociais classificadoras, a mercantilização do trabalho se reabilita e a acumulação converte-se em um fator de racionalidade das atividades econômicas” (Idem, p. 52).

Disto resulta que, na complexidade do capitalismo brasileiro, o senhor rural sofreu um aburguesamento e o escravo se proletarizou, mas, diferente da escravidão pelo chicote, que acometia apenas negros e indígenas, na escravidão assalariada, todos os cinquenta tons de pele estão subordinados à lógica de produção do mais-valor. A forma-salário, a todos escraviza, subjuga e pauperiza em escalas de pressão bastante diferenciadas. A forma-salário obscurantiza as verdadeiras pretensões do capital, envolve em um manto de igualdade, relações essencialmente desiguais.

4.3.4 O impacto da legalidade do trabalho abstrato no desenvolvimento industrial do Brasil

Antes de tudo é importante resgatar o que já foi discutido acima, a partir de Marx, como a grande indústria subverte o trabalho artesanal, converte trabalho em trabalho abstrato, e iguala a todos segundo a métrica da teoria do valor. Esse é o caráter universal do complexo industrial, já a particularidade da indústria brasileira deve ser apreendida à luz da relação de dependência, desse modo é possível depreender que o processo de extração de mais-valor é muito mais brutal nos países de capitalismo dependente – nos termos da lei de desenvolvimento desigual e combinado – como o Brasil, haja vista, que a força de trabalho, nessas realidades, não podem jamais ter o mesmo nível de equivalência em ganhos sejam salariais ou de condições existência para a sua reprodução social, daquelas inseridas no contexto imperialista.

A expansão do capitalismo mundial e enriquecimento dos países imperialistas se deve ao nível brutal de expropriação e incorporação do mais-valor produzido nos países de capitalismo periférico. Para encobrir essa relação de dependência, a defesa da liberdade e da igualdade é a pedra de toque da ideologia burguesa, a defesa hipócrita da livre concorrência e da igualdade de oportunidades.

A farsa do discurso da igualdade de oportunidades esbarra nos dados estatísticos que mostram a verdadeira face desse sistema e revela que a pobreza¹⁷³ tem gênero, tem raça, tem sexo, condição física, região, entre outras particularidades.

Partindo da premissa da dependência, o desenvolvimento da indústria no Brasil se deu de modo anacrônico, pois, enquanto “o mundo passava por uma segunda espécie de Revolução Industrial, o Brasil não havia ainda alcançado a primeira Revolução Industrial e continuava no mercado internacional como mero produtor especializado” (SANTOS NETO, 2019, p. 60) de matérias primas. “Não passava de um produtor primário com uma série de debilidades e insuficiências, devido ao seu permanente estado de dependência de empréstimos das Companhias Comerciais das Índias Ocidentais e dos Bancos europeus” (Idem), sendo superado neste tipo de atividade pelos Estados Unidos da América. A relação de dependência não se limitava aos empréstimos bancários, cujos juros seguem sendo pagos ainda hoje em dia, mas sim, à própria natureza do capital no bojo da lei de desenvolvimento desigual e combinado, portanto, ao movimento de acumulação de mais-valor pelas nações imperialistas em detrimento do desenvolvimento econômico dos países dependentes. Soma-se a isto a ausência de um “desenvolvimento regular e homogêneo da produção agrícola no território nacional” (Ibidem).

O padrão da acumulação capitalista – seja ela acumulação primitiva de capitais forjada sobre a expropriação de terras e riquezas dos indígenas ou a acumulação ampliada do capital na forma da exploração direta de mais-valia – não havia permitido a plena efetivação do parque industrial brasileiro devido ao processo de colonização lusitana e neocolonização inglesa. A drenagem da riqueza produzida para o exterior impedia que a mais-valia apropriada fosse realizada e capitalizada em território nacional. O único setor que conseguiu alterar o círculo vicioso existente, sem quebrar com o monopólio britânico, fora a burguesia cafeeira paulista (SANTOS NETO, 2019, p. 67).

Ainda assim, de acordo com este autor, a realização do capital industrial no Brasil contou com a mediação do Estado, pois, o setor privado expresso na burguesia nacional não conseguiu conduzir o processo de forma autônoma. Para Santos Neto, muitos foram os entraves: a) máquinas e equipamentos abaixo do padrão internacional, portanto, pouco competitivas; b) reduzida taxa de acumulação das indústrias nacionais, centradas na forma de acumulação absoluta; c) tempo de trabalho necessário para a produção de

¹⁷³ Sobre isso verificar o documento *Síntese dos indicadores sociais* na página *Condições de vida, desigualdade e pobreza* no IBGE, disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza.html>, acesso em novembro de 2021.

mercadorias se encontrava em um patamar acima do adotado pelo capital internacional, entre outros fatores.

Os fatos ocorridos no cenário internacional, catapultaram o complexo industrial brasileiro, para outro patamar. Segundo Santos Neto (2019, p. 68-69), a burguesia industrial brasileira deixou a função secundária no cenário mundial após a Primeira Guerra e a crise de 1929, fatos que desestabilizaram a hegemonia inglesa e a produção cafeeira no Brasil¹⁷⁴, de tal modo, que pela mediação do Estado, a indústria brasileira se desenvolveu, emancipando a burguesia industrial nacional, notadamente os setores automobilístico e energético. No espaço político, a ação bonapartista do governo Vargas e o oportunismo econômico dos EUA, consolidaram tais transformações.

A contração do mercado internacional, orientado pela crise econômica que envolveu as principais potências mundiais (EUA, Inglaterra, França e Alemanha), obrigou as burguesias das economias latino-americanas – sob lideranças nacionalistas e industrialistas como Getúlio Vargas no Brasil, Cárdenas no México, Ibañez no Chile, Perón na Argentina, Paz Estensoro na Bolívia, Alvarado no Peru e Caldera na Venezuela – a procurar uma alternativa interna ao processo de acumulação de capitais que somente se realizava no exterior. Isso impunha a necessidade de desenvolver e aperfeiçoar a produção interna, especialmente aquela que mais dependia do mercado internacional, como os produtos industrializados, haja vista que nenhum país da América Latina possuía sua industrialização em nível sofisticado; todos eram incipientes na produção química, metalurgia, siderurgia, energética, têxtil, transportes etc. Havia necessidade de superar o anacrônico itinerário da produção agroexportadora, mas faltavam as condições objetivas para isso (SANTOS NETO, 2019, p. 72-73).

Como lei geral do novo quadro sociometabólico, o “capital supera a subordinação formal do trabalho pela subordinação real do trabalho aos seus imperativos mediante a Revolução Industrial” (SANTOS NETO, 2020, p. 113). Mas, no Brasil esta legalidade se fez de modo anacrônico. O Brasil entrava em uma nova quadra histórica no cenário econômico e precisava vencer os desafios postos pelo caldo cultural agrário exportador, bem como, capacitar sua força de trabalho. No livro *História da Educação Brasileira: organização escolar*, Maria Luisa Santos Ribeiro (1992, p. 113-115), afirma que o modelo nacional-desenvolvimentista, desencadeado no processo iniciado pelo Estado Novo da era Vargas, não foi um movimento linear, teve idas e vindas e ficou marcado por políticas públicas de caráter urbano-industrial, a partir das quais, o Estado moldou e adequou as

¹⁷⁴ “A solução não poderia ser apresentada pela fração mais dinâmica do capitalismo brasileiro, pois a produção cafeeira estava no centro da tempestade, e ela mesma não tinha como resolver a crise de superprodução sem o anteparo do Estado” (SANTOS NETO, 2019, p. 69).

políticas educacionais para atender às demandas do setor emergente. No âmbito educacional, a pedagogia orientada ao tecnicismo¹⁷⁵ é fruto desta orientação político-econômica. Tudo isto gerou, nas palavras da autora, a “orientação político-educacional capitalista de preparação de um maior contingente de mão-de-obra para as novas funções abertas pelo mercado” (1992, p. 115), ampliando a dicotomia entre trabalho manual e intelectual, uma dicotomia que segue até os dias atuais.

A ação bonapartista do Estado Novo, expressa na forte intervenção estatal na economia, não aliviou as tensões entre campo e cidade, ao contrário, as agravou,

A intervenção poderosa do Estado na economia visava favorecer o complexo industrial na perspectiva de conquistar o mercado interno para o capital. O favorecimento do complexo industrial beneficiava também a burguesia agrária, pois ela permanecia intocável. Em nenhum momento o Estado Novo falou em reforma agrária ou atendeu ao apelo dos camponeses e dos trabalhadores rurais. O campo continuou sendo uma região controlada completamente pelos senhores de terra. Pelo contrário, o Estado Novo aprofundou as desigualdades sociais no campo e intensificou o processo de expropriação dos camponeses, para beneficiar a urbanização e o deslocamento da força de trabalho do campo para a cidade (SANTOS NETO, 2019, p. 83).

Além disto, a ascensão da burguesia nacional pela mão do capital industrial não se fez sem tensões com os fazendeiros do café e repressão aos trabalhadores, em muitos casos, as organizações de trabalhadores foram tratadas, nas palavras de Santos Neto (2019, p. 74), como caso de polícia. Outro nível de tensões, até mais intensas, se deu entre o capital nacional e imperialista. Obviamente, tão logo os países de capitalismo central se estabeleceram, após a crise de 1929, trataram de recuperar a trincheira perdida para as burguesias nacionais periféricas, abrindo veias, no caso da América Latina, de pressão sobre a massa trabalhadora, que respondeu com greves, conselhos operários e comitês de fábrica.

Do lado do capital, a burguesia mobilizou o Estado para liquidar, com a mediação do fascismo e da ação ditatorial, as manifestações e lutas trabalhistas. Um movimento amplo e sincronizado, corroborando a lei de desenvolvimento desigual e combinado em

¹⁷⁵ Em Maceió, a Escola Integrada Professor Rosalvo Lobo, como era denominada na época, oferecia no contraturno escolar diversas aulas técnicas: técnicas agrícolas; técnicas comerciais; técnicas industriais e educação para o lar que era voltada para as meninas. A Escola era muito conhecida por sua criação de coelhos, dos quais se aproveitava tudo, do couro à carne, com todo o processamento realizado pelos alunos. Eu fiz parte do quadro discente durante boa parte da década de 1980.

seu aspecto mais crucial: a articulação econômica para a produção de mais-valor. Na mediação destas tensões e, sobretudo, antagonismos, estava e está o Estado.

Por questões objetivas, a burguesia nacional não podia romper definitivamente com o capital estrangeiro; já a intervenção estatal na economia decorria da incapacidade do capital estrangeiro preservar o volume de exportação existente na década de 1920 e da incapacidade da burguesia nacional para expropriar e intensificar a exploração do trabalho sem o auxílio do Estado. As políticas estatais não representavam uma ruptura com o capital estrangeiro, mas o estabelecimento duma relação em que os interesses do capital deveriam ser assegurados mediante a intensificação da exploração do trabalho agrícola e industrial. A unidade entre burguesia industrial e burguesia agrária demonstrava que as classes dominantes sabiam perfeitamente que classe ela precisava combater. A unidade deveria se estender ao capital estrangeiro. A resolução dos problemas deveria ser coordenada pelo Estado (SANTOS NETO, 2019, p. 79).

Nessa luta de queda de braços, o Estado atua como juiz à serviço da classe dominante, “sem deixar de fora o sistema financeiro, mediante a expansão do sistema bancário nacional privado e estatal” (Idem), o qual, no Brasil, se efetivou de modo tardio, mas, tem se expandido com uma capilaridade assustadora. Dentre as manifestações do capital: a) usuário; b) mercantil; c) industrial; d) financeiro, o “capital industrial e o capital financeiro são entidades sociais que emergem num determinado momento do desenvolvimento das relações de produção, implicando a superação das relações pré-capitalistas” (Ibidem, p. 13), com o agravante de que o capital financeiro aprofunda o quadro de dependência das economias nacionais ao mercado internacional, contando com a subordinação cada vez mais ampliada do Estado e do direito, no estabelecimento de liberações jurídicas¹⁷⁶ ao setor tributário.

O conjunto de leis que envolvem o trabalho abstrato, fundamentam a teoria do valor, dão a ela uma corporeidade substantiva, e “alcança uma complexidade ainda maior à proporção que o capital financeiro é produtivo e improdutivo, podendo ele ser industrial e fictício” (SANTOS NETO, 2019, p. 29). O capital financeiro nas palavras de Santos Neto (2020, p. 127), ajuda a elucidar as armadilhas do imperialismo. O capital financeiro envolve a legalidade do trabalho abstrato em um manto místico, cujas propriedades estão

¹⁷⁶ Um simples exemplo de como o Estado se verga aos ditames do capital financeiro é o escândalo Panamá Papers, em que o diretor do Banco Central brasileiro e o ministro da Economia foram pegos com contas em paraísos fiscais, algo ilegal para as funções que ocupam. A descoberta da ilegalidade, no entanto, não resultou em demissão para ambos, mas sim em mudança no marco regulatório, não para beneficiá-los diretamente, mas, para beneficiar ao mercado financeiro que obtém privilégios a partir das funções que ocupam, da forma como ocupam. Contudo, com ou sem eles, outras personificações fariam este papel, pois, há uma relação visceral entre este setor e a subordinação da legalidade jurídica.

ocultas aos produtores da riqueza material. O capital é “uma totalidade abrangente perpassada por contradições”, e na medida em que “realiza a transformação de valor em mais-valor” se põe em condições de conquistar o mundo, sozinho o capital industrial não conseguiria empreender esta ação, ele precisa do “aporte do capital portador de juros”.

A unidade entre capital produtivo ou industrial e capital-dinheiro depositado nos bancos possibilita a realização das tarefas que o capital industrial sozinho não poderia fazer. A expansão do capital para todos os países e ramos produtivos torna-se possível mediante a união entre capital industrial e capital dos bancos. A produção capitalista finalmente se irradia por todas as partes do mundo e ganha um nível mais elevado de mundialização com o capital financeiro ou com o imperialismo (SANTOS NETO, 2020, p. 128).

Na raiz desse processo de mundialização está a etapa de acumulação primitiva de capital. A selvageria do escravismo deu espaço para a selvageria dos monopólios em disputa, com filiais em todo o globo e a voracidade das grandes corporações devorando as pequenas. Nesse bojo, o “capital financeiro representa a síntese das etapas precedentes do capital”, assumindo a “tarefa de realizar as etapas não cumpridas pelas formas precedentes” (SANTOS NETO, 2020, p. 128), com o objetivo de elevar o nível do mais-valor produzido nos setores produtivos. Ainda que para isso tivesse e tenha que subordinar economias nacionais à sua legalidade, ao pretexto de pagamento de juros de dívidas externas.

O Brasil que havia saído da guerra com sua dívida externa praticamente liquidada, imediatamente restabelece sua dependência, com a prevalência dos interesses das corporações transnacionais gigantescas e dos monopólios industriais, que passaram a comandar de maneira direta a maquinaria estatal. Nos anos subsequentes seriam liberados 36 bilhões de dólares pelos banqueiros americanos, divididos em vários empréstimos, sob a inscrição de milhares de recomendações que demonstravam que a conquista do mercado interno para o capital não seria realizada sem a participação do capital financeiro americano e de outras praças. A reentrada em cena do capital financeiro internacional no mercado interno deveria crescentemente retornar aos seus mercados de origem na forma da reprodução ampliada (SANTOS NETO, 2019, p. 104-105).

A remessa de capital-dinheiro das economias nacionais para as grandes corporações, é facilitada por políticas cambiais bastante flexíveis, valores estes que também não ficam nos países de origem destes monopólios, seguem para paraísos fiscais a fim de escaparem das tributações, de tal modo que, os Estados nacionais pouco se beneficiam, cabendo aos governos de plantão a tarefa de desenvolver os setores produtivos para garantir a reprodução ampliada de capital. Ou, em outra perspectiva, os governos devem sucatear os setores produtivos, que estejam em linha de colisão – em

termos concorrenciais – com as grandes corporações, a exemplo do que tem sido feito com a Petrobrás, e demais estatais no Brasil.

O Brasil entrou de modo tardio no universo das relações econômicas próprias do capital industrial e financeiro, mas, a conta que vem pagando por esse ingresso não tem sido baixa, na década de 1950 o país se notabilizou entre os demais da América Latina, como que mais inseriu “inseriu multinacionais no corpus de sua estrutura produtiva” (SANTOS NETO, 2019, p. 110), o governo de plantão era o Juscelino Kubitschek, desde lá, só o Estado tem conseguido fazer aportes financeiros de investimento à altura das multinacionais, a burguesia nacional não consegue competir na mesma proporção. Destarte, os Estados têm atuado em todas as pontas do processo para assegurar os ganhos do capital, sendo a bola da vez, o capital financeiro.

O Estado tem atuado na flexibilização de leis tributárias e cambiais, nos investimentos em setores estratégicos, na desregulamentação das proteções aos trabalhadores, no sucateamento de empresas públicas competitivas entre outras ações, no sentido de contribuir – dentro das funções que lhe cabem nesta engrenagem – com o lastro social no processo de subordinação real do trabalho ao capital.

Esse Estado que tem sido buscado por setores progressistas, como promotor de justiça, como elo mediador, com função redentora, na correlação de forças no interior da luta de classes. É o mesmo Estado protetor da propriedade, que se utiliza do discurso da igualdade para vender as garantias das relações de produção e troca de mercadorias e aplica a igualdade formal para enquadrar os trabalhadores, junto com seus sindicatos e corporações, na formação de consenso em torno da legalidade do trabalho abstrato.

Ainda sobre o capital industrial, convém ressaltar que o Brasil, tal como os países periféricos e dependentes, não viveu a plenitude do chamado Estado-de-Bem-Estar-Social, até porque, nas palavras de Antunes (2006), o Welfare state foi levado à cabo graças aos financiamentos públicos, portanto, algo difícil nas economias dependentes com dívidas externas recrudescentes. O Brasil também não consolidou um operariado no contexto do pleno emprego como vivenciado pelos trabalhadores europeus, com garantias sociais de monta. E a sua participação no setor industrial, na economia nacional, foi tímida se comparada com outros setores, a exemplo do agroexportador que apresenta até os dias atuais maior vitalidade.

São variadas as formas destrutivas do capital, ocorrendo em vários planos: ambiental, social, trabalhista entre outros. No aspecto do trabalho, no contexto atual, surge, nas palavras de Antunes (2018), a figura do empreendedor que, entre outras coisas, materializa o chamado proletariado de serviços e acelera a precarização estrutural do trabalho. Ela também pode ser caracterizada como escravidão digital, uma nova variante da escravidão assalariada.

A financeirização e mundialização do capital, acabou por introduzir “uma nova divisão internacional do trabalho, que apresenta uma clara tendência, quer intensificando os níveis de precarização e informalidade, quer se direcionando à “intelectualização” do trabalho, especialmente nas TICs” (ANTUNES, 2018, p. 35), de intensificação do trabalho excedente, pela utilização de diversos mecanismos: terceirização, informalidade, empreendedorismo entre outros, ao mesmo tempo em que “expulsa da produção um conjunto significativo de trabalhadores (incluindo jovens qualificados e ultra qualificados, muitos dos quais pós-graduados) que não encontram emprego em seus países” (ANTUNES, 2018, p. 36). No mundo do trabalho, a categoria do desempregado, se diversifica e intensifica cada vez mais, um fenômeno que Mészáros (2006) chamou de desemprego crônico em decorrência da crise estrutural do capital, uma crise de caráter universal, alcance global e continuada permanência, de tal modo que o desemprego está na base da reprodução social do capital, como uma necessidade premente.

O desemprego crônico está intrinsecamente ligado à hegemonia do capital financeiro que, para atender à sanha de lucros altos, transfere às “trabalhadoras e trabalhadores a pressão pela maximização do tempo, pelas altas taxas de produtividade, pela redução dos custos, como os relativos à força de trabalho, além de exigir a ‘flexibilização’ crescente dos contratos de trabalho” (ANTUNES, 2018, p. 37).

Alguns grupos populacionais são mais afetados que outros pelo desemprego crônico, no Brasil, a juventude lidera as estatísticas cujas variáveis categoriais são marcadas pelos indicadores de sexo, cor, faixa etária.

Avalia-se que o aumento do desemprego se relaciona com a ampliação das desigualdades sociais e da piora das condições de vida de grupos populacionais específicos (sexo, raça ou cor, etário), como aponta o documento do IBGE (2017) intitulado Síntese de Indicadores Sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira: 2017. Em 2016, segundo os dados do IBGE (2017, p. 25), o aumento da desocupação juvenil foi expressiva, em média 21,1%, o que significa que entre os homens jovens atingiu 18,9%, e, na categoria mulher de 16 a 29 anos a taxa de desocupação atingiu o nível mais alto dentre todos os grupos populacionais,

com 24,0% (2,2 milhões de jovens mulheres). O mesmo documento registra que há diferença nos percentuais de desempregados entre negros e brancos, e entre os níveis de escolarização, sendo mais atingidas as jovens negras com Ensino Médio incompleto (TITTON;D'AGOSTINI, 2019, p. 62).

Esse fenômeno não é exclusivo do Brasil, na União Europeia¹⁷⁷, a exemplo do que ocorre na Espanha, o chamado desemprego juvenil é altíssimo. As promessas de um mundo possível sob o capitalismo, que cooptaram boa parte da esquerda, têm se mostrado inviáveis para a geração de jovens que por força sanha expropriadora do capital industrial-financeiro, nem estuda e nem trabalha. O chamado sonho americano vendido nos filmes da indústria cinematográfica comercial, tem se revelado um presente de grego.

Não sendo diferente no contexto oriental, asiático, o modelo toyotista que “penetra, mescla-se ou mesmo “substitui o padrão fordista dominante, em várias partes do capitalismo globalizado” (ANTUNES, 2006, p. 24), não diminuiu os níveis de exploração e expropriação da força de trabalho. Ao contrário, dotou “o capital do instrumental necessário para adequar-se à sua nova fase” e nesse bojo direitos e “conquistas históricas dos trabalhadores são substituídos e eliminados do mundo da produção” (Idem). Deste modo, considerando os antagonismos de classe, agudizados pelo capital industrial-financeiro, e na particularidade do Brasil, agro-industrial-financeiro, é possível afirmar a impossibilidade da igualdade sob trabalho abstrato, pois, ela se expressa como fetiche, como se verá na próxima seção.

¹⁷⁷ “Dentre os membros da UE, a Espanha apresenta uma das proporções mais altas de jovens que nem estudam no sistema regular de educação, nem trabalham, nem recebem outro tipo de formação. Esta referência se popularizou na Espanha como “Ninis”⁷. A taxa de Ninis entre 15-24 anos na Espanha só é superada na UE pela Bulgária e pela Itália, e fica em mais de cinco pontos da média UE: 12,2% na UE-27 frente a 18,8% na Espanha (ESPAÑA, 2013). Ou seja, 18,8% de jovens nem estuda, nem trabalha, nem recebe formação, mesmo que somente 3,5% destes jovens desejem/optem estar nesta situação”. (TITTON;D'AGOSTINI, 2019, p. 59).

5 A IGUALDADE COMO FETICHE

Antes de Marx, a palavra fetiche¹⁷⁸ tinha uma conotação religiosa ligada a feitiço, e em muitos casos, um caráter racializado, discriminatório, traduzido nas interpretações estereotipadas quando da análise das formas de expressão das crenças e cultos a objetos presentes na cultura dos povos subjugados durante a colonização. Citando De Brosses, Fleck situa o conceito, na ideia de que as crenças em objetos e animais era apenas um fetiche, a palavra então estaria ligada “particularmente à crença dos negros da África” (Idem) à qual se atribuía valoração depreciativa. O autor arremata, afirmando que Marx subverte esse conceito, ao direcioná-lo para outro território, e ainda se referindo ao campo religioso, Marx, na visão de Fleck, “utiliza o conceito de fetichismo não para se referir aos negros da Guiné adoradores de talismãs, mas sim aos brancos europeus trocadores de mercadorias” (Ibidem, p. 144).

Ainda de acordo com Fleck, ao fazer um uso reflexivo do conceito, Marx,

abole, em primeira instância, a distinção rígida entre o civilizado e o primitivo, mostrando, neste caso específico, o quanto de primitivo há no civilizado. Mas esta não é uma crítica que visa mostrar que “todas as vacas são pardas”; tal conclusão, como em Hegel, só aponta para o fato de se estar na “noite do pensamento”. As diferenças não são abolidas em prol de uma igualação na barbárie. Apontar para um elemento fetichista na sociedade pretensamente civilizada visa corrigir uma visão deformada do mundo, conduzir o indivíduo que afirma a superioridade da sua sociedade a uma posição na qual ele mesmo é obrigado a criticá-la radicalmente. O objetivo não é a igualação mas a superação (FLECK, 2012, p. 145).

Dessa forma, na visão de Fleck, Marx estaria efetivando uma crítica imanente à própria modernidade e ao esclarecimento mediado pelas relações de troca. O fetiche então, é a categoria a partir da qual Marx desvela a mistificação do processo de troca de mercadoria, executado *às costas* do produtor, no qual ele não se reconhece e sob o qual ele não tem controle. Um processo em que ele próprio se transforma em mercadoria.

¹⁷⁸ “A palavra “fetichismo” deriva de “fetiche”. “Fetiche”, em português, deriva da palavra francesa “fétiche”, a qual, por sua vez, tem sua origem na portuguesa “feitiço”. Esta última, por fim, remete à latina “facticius”, significando aproximadamente o mesmo que “artificial”. O dicionário Le Petit Robert enumera três significados para “fétiche”: “1. Nome dado pelos brancos aos objetos de culto das civilizações ditas primitivas”, “2. Objeto ao qual se atribui um poder mágico ou benéfico” e “3. Aquilo que é reverenciado sem discernimento” (FLECK, 2012, p. 143).

Partindo desta premissa, convém analisar à luz dessa categoria, a igualdade efetivada no interior da sociedade burguesa.

A sociedade burguesa se impôs sobre a promessa de igualdade, uma igualdade formal assentada no direito. Uma forte expressão dessa promessa é a ideia de liberdade e igualdade instaurada pelas declarações, fosse a americana de 1776 ou a francesa de 1789, que juntas significavam a emancipação política apenas, materializada numa igualdade meramente jurídica¹⁷⁹, abstrata, fundada em práticas injustas e desiguais, principalmente por ser um juramento de igualdade universal, mas, basicamente, voltado para uma pequena parcela da população dos países onde tais declarações foram promulgadas, a parcela dos chamados cidadãos que é uma categoria composta por homens brancos e ricos.

As Declarações Universais de Direitos, desde então, têm seguido esse anacronismo, que em essência está na base dos antagonismos sociais. De acordo com José Trindade, no texto *História social dos direitos humanos*, de um modo geral, a noção de direitos humanos que circunscreve o princípio da igualdade é antiga, no entanto, só vingou no final do século XVIII, não por desinteresse dos oprimidos, mas por resistência e despreparo dos opressores. A história está repleta de grandes líderes e mentes que “sonharam, planejaram ou tentaram colocar em prática utopias impossíveis historicamente prematuras”, mas para fazer história é preciso bem mais que boas ideias. Aliás, desde os contratualistas, tem havido grandes safras de *boas ideias*.

Numa sociedade fundada no trabalho assalariado e na exploração da força de trabalho, mesmo o direito como representação da justiça, se apresenta como parcial e limitador da plena liberdade e da emancipação, pois, forja uma ideia abstrata de igualdade. Haja vista que na sociedade burguesa, a igualdade além de meramente formal ganha um significado antagônico ao da liberdade.

A igualdade, como categoria social, se pôs como questão na medida em que, os meios necessários à produção da riqueza material passaram a ser apropriados por alguns

¹⁷⁹ Em alguns distritos de São Domingos, “as melhores propriedades pertenciam aos mestiços, e mesmo estando em todos os lugares eram os menos dispostos a submeter-se ao trabalho legal regular e aos deveres públicos. As suas fazendas eram o santuário e o asilo dos libertos que não tinham nem trabalho nem profissão e de numerosos escravos fugitivos. Sendo tão ricos, imitavam o estilo dos brancos e buscavam encobrir todos os traços da sua origem [...] Alguns deles enviavam seus filhos para a França para serem educados e lá, mesmo cem anos antes da Revolução havia pouco preconceito de cor. Até 1716, todo escravo negro que tocava o solo francês era considerado livre, e após um intervalo de cinquenta anos outro decreto de 1762, reafirmou isso”. Mas ao retornar da França, chegando a São Domingos, voltava a ser escravo (JAMES 2010, p. 50-51).

poucos em detrimento da maioria, no processo de reprodução da existência e o processo de acumulação de capital só agudizou a dicotomia.

Como reflexo dessa dicotomia – desigualdade privada, igualdade pública – cada pessoa também é idealmente cindida, mediante uma abstração jurídico-política, em “homem” e “cidadão”, cisão que, ao separar perfeitamente cada um desses hemisférios, assegura a sua coexistência, isto é, assegura que desigualdade e igualdade “convivam” – cada uma confinada ao seu mundo próprio. Os direitos desse “homem” abstratamente tomado são receptáculos da desigualdade social, e os “do cidadão” são idealmente equalizadores (TRINDADE, 2010, p. 53).

Não poderia ser diferente, quando o domínio político não se estrutura numa equivalente *substantividade material*¹⁸⁰. Disto resulta que esse sopro de liberdade, na verdade, “é a liberdade de um indivíduo isolado, simples mónada social, sem reconciliação possível entre a esfera privada e o contexto coletivo” (MORÃO, s/d, p. 03), despartado de seu ser genérico, nas palavras de Engels:

justiça e igualdade de direitos são os pilares sobre os quais o burguês dos séculos XVIII e XIX gostaria de construir o edifício da sociedade. Sobre as ruínas das injustiças, das desigualdades e dos privilégios feudais. A determinação do valor das mercadorias pelo trabalho e a livre troca que se faz, de acordo com essa medida de valor entre os possuidores iguais diante do direito, são, como Marx já demonstrou, as bases reais sobre as quais se constituiu toda a ideologia política, jurídica e filosófica da burguesia moderna (ENGELS, apud TRINDADE, 2010, p. 94).

Observa-se a partir do exposto, que o princípio da igualdade proclamado pela sociabilidade burguesa, não é uma simples questão no âmbito do direito social, é o resultado de relações sociais dicotômicas, em cuja essência residem antagonismos insolúveis na esfera política, portanto, não podem ser superadas apenas por intermédio de uma das esferas da totalidade social, como o meio jurídico por exemplo, pela mediação do Estado, muito embora, existam defensores desta perspectiva. Segundo Mészáros (2021, p. 198), Ernest Barker, concebia o Estado como a personificação da lei, cuja “finalidade legal e política” era representar defender os grupos que representava, uma noção vaga de grupos de vários campos: religioso, educacional, profissional entre outros, sem referência às classes sociais. Para Barker, o Estado é,

¹⁸⁰ “Igualdade formal no campo do domínio político sem a estruturalmente equivalente substantividade material na tomada de decisões – mesmo se em termos de comparação histórica ela possa ser considerada significativa em contraste com o passado escravista feudal ou antigo – seria vazio e anulável; como de fato acontece em sua operação real, e mesmo em seus limitados termos de referência” (MÉSZÁROS, 2016, p. 07).

um grupo ou uma associação; e encontra-se em pé de igualdade com outros grupos ou associações. Sua essência ou existência consiste em *sua finalidade*, assim como a essência ou existência de todos os outros grupos consiste na finalidade deles. A finalidade não é só a essência dos grupos contidos no Estado, mas também a essência do próprio Estado [...] A característica da finalidade do Estado é que ela é a *finalidade específica da lei* (BARKER apud MÉSZÁROS, 2021, p. 198).

No entanto, se o Estado é a lei, na verdade, é a lei do mais forte. Nem a lei, nem os grupos a que se refere Barker, ocorrem por fora das classes sociais e dos interesses antagônicos que lhe são inerentes. Os ajustes, na lei e, portanto, na finalidade do Estado, não são suficientes para os problemas sociais, quando necessário, o Estado, ele próprio se põe acima da lei, lei é poder. O poder do Estado, na esfera do direito é utilizado como condição de mando de uma classe sobre outra. Embora, para muitos, o Estado seja esse ente acima dos indivíduos a mediar, por meio do direito, suas relações e antagonismos constitutivos, equalizando suas diferenças. Observando o pensamento de N. Bobbio acerca da relação entre o Estado e o direito, verifica-se:

O Estado moderno foi formado através da eliminação ou absorção dos ordenamentos jurídicos superiores e inferiores pela sociedade nacional, por meio de processo que se poderia chamar de monopolização da produção jurídica. (BOBBIO, 2001, p. 31).

Na sociabilidade burguesa o Estado moderno se tornou o *locus* privilegiado do ordenamento jurídico, tanto pela monopolização da produção jurídica, antes de responsabilidade de outros entes políticos como a família, a igreja e a monarquia, quanto pela reunião em um só espaço da pluralidade jurídica nacional. O contrato firmado por homens livres, passa a ser o instrumento que representa esse monopólio jurídico, um contrato materializado no sufrágio universal. No campo do direito, o princípio da igualdade ganhou status de direito social e na abordagem conceitual ao direito, a igualdade jurídica tem centralizado a discussão a respeito dos problemas no campo dos direitos humanos. Estes, não são problemas inscritos na busca da “superação real da alienação capitalista” (MÉSZÁROS, 2006, p. 86), pois, esta superação real, não diz respeito à *correção* dos efeitos do capital ou da *conciliação* de interesses antagônicos.

Cabe aqui um rápido parêntese para tratar desse campo específico do direito, a concepção moderna de direitos humanos, que surge, de acordo com Trindade (1998, p. 01) no século XVIII, como marco cronológico tem-se as Declarações de Direitos do homem, inicialmente, a Declaração Americana assinada em 1776. A saber:

Nesse contexto, temos as diversas declarações de direitos do homem, como a Declaração Americana (1776), a Declaração Francesa (1789) e a Declaração da ONU (1948), que influenciaram o surgimento das proteções jurídicas dos direitos fundamentais em diversos países. De fato, é o fenômeno da positivização

das declarações de direitos que expõe o caráter inovador e revolucionário da condição humana. Essas declarações despontavam como alternativa para garantir a estabilidade na tutela dos direitos tidos como essenciais à condição humana. Esse processo evolutivo ainda ocorre, pois à medida que a humanidade avança, outros direitos devem ser garantidos e outras tantas violações desses direitos precisam ser coibidas (OLIVEIRA, 2007, p. 363).

É possível afirmar que estas declarações asseguravam os direitos do homem livre, haja vista, que foram assinadas em um período em que estava sendo amplamente praticada a escravidão de tipo comercial nas colônias em todo o mundo. Em termos comparativos, “Em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais de São Domingos representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu” (JAMES, 2010, p. 15)¹⁸¹. A liberdade vivenciada na metrópole, não era uma condição extensiva às colônias. A Inglaterra por sua vez, que ficou conhecida por ser célere no combate ao tráfico negreiro, só aboliu a escravidão em 1834. Portanto, tratava-se sim de celebrações de direitos para o homem branco e livre, em franca contradição com o contingente populacional vivendo na condição de escravizados.

A despeito desse princípio e do avanço político na Inglaterra, sua relação de metrópole com as colônias não tinha caráter igualitário, o conjunto de exigências¹⁸² contido nas *Navigations Laws*, a exemplo da relação de exportação dos produtos coloniais, das tributações e do exclusivo uso dos navios ingleses entre outras, levaram os colonos americanos a decretar “boicote geral às mercadorias inglesas” e junto com isso, proclamar “os direitos dos norte-americanos à vida, à liberdade e à propriedade” (TRINDADE, 2011, p. 96). Com a pressão americana, os ingleses cederam, mas criaram tarifas, e ainda criaram leis chamadas de intoleráveis e coercitivas, o que foi a gota d’água para a Nova Inglaterra proclamar as chamadas declarações de direitos em 1776: “a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia (12 de junho de 1776) e a declaração

¹⁸¹ Segundo este autor, após essa revolução, um haitiano na condição de escravo no Haiti, quando em solo francês, podia ser considerado um homem livre, este mesmo homem retornando ao Haiti, voltaria a ser visto como escravo.

¹⁸² “Duas tentativas do governo inglês de aplicar novos tributos às suas possessões americanas acirraram os ânimos dos fazendeiros, comerciantes e profissionais liberais lá estabelecidos: em 1764, uma taxa alfandegária denominada *Sugar Act* (Lei do Açúcar) ou *Plantation Act* (Lei das Fazendas); em 1765, o *Stamp Act* (Lei do Selo), que seria o primeiro imposto interno das colônias [...] A Lei do Açúcar havia incomodado sobretudo os habitantes da Nova Inglaterra, mas a Lei do Selo, causou aborrecimento em todas as colônias, pelo menos aos cidadãos influentes, como advogados, grandes negociantes, impressores e agricultores, cujas atividades comerciais foram diretamente afetadas pelas novas taxas (...) Organizações secretas, conhecidas como Filhos da Liberdade, disseminaram-se pelas principais cidades para coordenar a resistência e ameaçar os que apoiassem a Lei do Selo”. (TRINDADE, 2011, p. 94-95).

de Independência dos Estados Unidos da América (4 de julho de 1776) foram as mais importantes” (Idem).

A Declaração de Independência inicia afirmando a igualdade natural entre os homens e seus direitos inalienáveis à “vida, liberdade e a busca da felicidade”, em seguida, afirma a intenção de “submeter os factos a um mundo cândido” narrando as ações coercitivas e intolerantes praticadas pela metrópole, fatos esses que põem em risco o direito de propriedade dos declarantes. Por outro lado, a Declaração de Direitos da Virgínia revelou uma exposição de princípios e valores universais, a exemplo de seu Artigo I:

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança (Declaração de 16 de junho de 1776).

Além da defesa da igualdade e da liberdade, o direito à propriedade figura, na referida Declaração como um princípio fundamental. Verifica-se então a sólida defesa de uma intrínseca relação entre igualdade, liberdade e propriedade na concepção de direitos dos declarantes. Ora, estas declarações são assinadas por possuidores de escravos, portanto, o artigo supracitado deve ser lido da seguinte forma: “todos os homens (brancos) são, por natureza, igualmente livres e independentes [...] com os meios de adquirir e de possuir propriedade” (Idem, grifo nosso), já que os demais homens – não brancos – eram suas propriedades.

Em relação à Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão, convém observar sua ênfase na proclamação da liberdade e dos direitos individuais, a saber, “os homens nascem e são livres e iguais em direitos”, esses direitos são quatro: liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. De acordo com Trindade (2011, p.53-54), há sete artigos que tratam da liberdade e apenas um sobre a propriedade, no entanto, apenas o direito à propriedade é tratado como “inviolável e sagrado”. A esse respeito, Trindade faz a seguinte ressalva, nesta declaração, os homens são iguais apenas em direitos, a igualdade apregoada não é concebida como *inviolável e sagrada* e, considerando a realidade escravocrata, à época, percebe-se que,

a igualdade de que cuida a Declaração é a igualdade civil (fim da distinção jurídica baseada no status de nascimento). Nenhum propósito de estendê-la ao terreno social, ou de condenar a desigualdade econômica real que aumentava a olhos vistos no país. O indivíduo era uma abstração. O homem era considerado sem levar em conta a sua inserção em grupos, na família ou na

vida econômica. Surgia, assim, o cidadão como um ente desvinculado da realidade da vida. Estabelecia-se igualdade abstrata entre os homens, visto que deles se despojavam as circunstâncias que marcam suas diferenças no plano social e vital. Por isso, o Estado teria de abster-se. Apenas deveria vigiar, ser simples gendarme (TRINDADE, 2011, p. 54-55).

A individualidade isolada, do indivíduo isolado, estava sendo elevada à condição de cidadão, mas, isto não cabia ao homem real ou, a todo e qualquer homem, apenas o proprietário desapartado do plano social. Pelo menos, o texto desta declaração é mais honesto em relação às declarações americanas, e deixa evidente qual direito é, de fato, um princípio sagrado: o da propriedade. Não foi por acaso que os declarantes franceses optaram por redigir primeiro este conjunto de princípios antes do texto constitucional, numa forma de amarrar juridicamente a verdadeira ordem das coisas. Se por um lado a declaração dava um fim à desigualdade jurídica baseada no nascimento, portanto contra os privilégios dos nobres, onde o direito divino cedia espaço ao direito natural, por outro lado, não se tratava da defesa de uma sociedade igualitária.

As declarações foram assinadas no calor do movimento revolucionário e no interior do anseio coletivo por mudanças estruturais, mas, em suma representaram um pacto social com o claro objetivo de conter a força revolucionária da massa de trabalhadores que verdadeiramente lutava por igualdade e liberdade reais.

Nessa perspectiva, o movimento revolucionário burguês possuía determinados contingenciamentos... E dentre eles, aqueles que se rebelaram, e defenderam a propriedade coletiva, na esteira da ideia de que o “território não é de ninguém, mas de todos”, a exemplo de G. Babeuf, foram presos. Babeuf ainda conseguiu escapar e organizou o movimento que entrou para a história como *Revolta dos Iguais*, entorno das ideias presentes no *Manifesto dos Iguais*¹⁸³, mas não logrou êxito. E não logrou porque a conspiração dos iguais, liquidada no rescaldo da Revolução Francesa, colocava em questão a propriedade.

O único levante popular desse período que conseguiu – ao menos por dois meses até ser sufocada por tropas alemãs – emparedar a burguesia agora no poder, foi a Comuna

¹⁸³ Nas palavras de Mézáros (2021, p. 228), Babeuf, definia a igualdade verdadeira nos seguintes termos: “A igualdade deve ser medida pela *capacidade* do trabalhador e pela *necessidade* do consumidor, não pela intensidade do trabalho e pela quantidade de coisas consumidas. Um homem dotado de certo grau de força, quando levanta um peso de dez libras, trabalha tanto quanto outro homem com cinco vezes a sua força que levanta cinquenta libras. Aquele que, para saciar uma sede abrasadora, bebe um jarro de água, não desfruta mais do que seu camarada que, ligeiramente sedento, bebe apenas um copo. O objetivo do comunismo em questão é a *igualdade de dores e prazeres*, não de *coisas consumíveis e tarefas dos trabalhadores*”.

de Paris a qual tinha um programa bastante radical para a época, a saber: criação de “cooperativas de produção, separação entre Igreja e Estado, reforma educacional laica, congelamento de aluguéis, fim do trabalho noturno dos padeiros, abolição de exército permanente e sua substituição pelo armamento direto do povo, liberdade de imprensa e sindical” (TRINDADE, 2011, p. 147).

Finalizando o parêntese aberto acima, é possível verificar os limites estruturais dos direitos humanos e seu caráter liberal. Trindade (1998) em sua análise, sobre a dimensão social dos direitos humanos, apresentou oito pontos fundamentais da matriz liberal de direitos humanos: a) a concepção liberal parte de uma visão abstrata e a-histórica de homem; b) representam uma concepção fragmentada de homem assentada numa matriz, branca, masculina, rica e eurocêntrica; c) operam uma cisão no indivíduo entre sua esfera pública e sua esfera privada, sua vida real e sua cidadania outorgada pela sociedade civil; d) asseguram as garantias da propriedade privada; e) introduziram uma igualdade civil perante a lei que coexistia com a desigualdade real; f) ao assegurarem a liberdade individual, permitiram a figura jurídica do sujeito de direitos, indispensável a livre contratação sob o capitalismo; g) deixaram de ser privilégio de estamentos para ser privilégios de quem fosse rico; h) surgiram limitados, apenas como direitos civis e políticos, a noção de direitos econômicos, sociais e culturais foi posta depois pela luta da classe operária, nas revoluções socialistas (TRINDADE, 2010, p. 40)¹⁸⁴.

Embora, a compreensão moderna de direitos humanos tenha emergido do processo revolucionário burguês, portanto, tenha apresentado, à época, grande avanço, não se pode perder de vista seu caráter liberal marcado por interesses de classe, fato que se tornou evidente após 1848. B. S. Santos (2014)¹⁸⁵, a esse respeito faz a seguinte afirmação, “depois das revoluções de 1848, os direitos humanos deixaram de ser parte do imaginário revolucionário para passarem a ser hostis a qualquer ideia de transformação revolucionária da sociedade”. Este momento histórico ficou conhecido como “Primavera dos Povos” e foi caracterizado pelo impulso revolucionário que foi duramente massacrado,

em 1848: a "Primavera dos povos", como ficou conhecida, devido a seu internacionalismo e forte presença popular. [...] No primeiro semestre desse ano, a maioria das regiões da Europa central e ocidental — dentre outras, a

¹⁸⁴ Síntese elaborada a partir de Trindade (2010, p. 40) e publicada no artigo Estado, Educação e Direitos Humanos, 2017 de Mônica R. N. dos Santos.

¹⁸⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUÍ, Marilena. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento (Locais do Kindle 489-491). Cortez Editora. Edição do Kindle.

França, Alemanha, Itália, Áustria, Hungria, Polônia e Balcãs — foram tomadas por insurreições de conteúdo nacionalista, anti-monárquico, democrático ou operário (às vezes tudo isso junto). Todas foram vitoriosas a princípio e, logo a seguir, todas foram esmagadas com muito sangue. [...] O medo da revolução social uniu daí por diante os liberais às forças mais retrógradas da Europa num vasto "partido da ordem"(153) e essas revoltas populares foram isoladas e reprimidas com truculência exemplar (TRINDADE, 1998, p. 43-44).

A burguesia até então revolucionária, tratava de assumir sua face reacionária. Com esta normativa dos direitos dois mundos se consolidavam: um mundo sacramentado no direito à igualdade e um mundo escravista, assentado na exploração do homem pelo homem. Em *A questão judaica*, sobre a natureza social dos direitos humanos, K. Marx, afirmava o seguinte:

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, esses direitos, ao contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas (MARX, 1843).¹⁸⁶

Na esteira desse pensamento, a narrativa de direitos humanos não dialoga com o ser genérico do homem, mas sim, com sua dimensão singular, individualista, marcadamente, isolada. O princípio máximo do “todos são iguais perante a lei”, historicamente se impôs como *todos são desiguais perante o poder*, a esse respeito, segundo B. S. Santos, há que se fazer sérias críticas à concepção hegemônica de direitos humanos, há que se começar por “uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas à sua matriz liberal e ocidental”¹⁸⁷. Embora se concorde com a proposta deste autor de suspeitar dos direitos humanos, é preciso pontuar que ele se refere especificamente à matriz liberal e ocidental dos direitos humanos, portanto, considera a possibilidade de, no interior da sociedade burguesa, existir outra matriz ou outra condição de existência para esta categoria. É preciso então, fazer a crítica marxiana à própria noção de direito – sob qual forma se

¹⁸⁶ Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>

¹⁸⁷ Santos, Boaventura de Sousa; Chauí, Marilena. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento (Locais do Kindle 431-432). Cortez Editora. Edição do Kindle.

apresente – nesta sociedade sob o trabalho abstrato, pois, por mais avançada que seja, não ultrapassa os limites do capital.

O principal objetivo da construção de uma sociedade emancipada, como *pretendiam* os declarantes, só tem sentido se estiver assentado na busca da construção do sujeito rico. O homem rico é “ao mesmo tempo o homem que *precisa* de uma soma de manifestações humanas; é aquele cuja realização existe como urgência natural interna, como necessidade” para Marx, a riqueza e a pobreza, sob a égide do socialismo adquirem um “significado *humano*”. (MARX, 2002, p. 146). O capitalismo celebrou a liberdade dos sujeitos, mas, “liberdade não pode existir sem igualdade” (ROUSSEAU, apud MÉSZÁROS, 2006, p. 828). A igualdade é a base e o fundamento político de toda emancipação.

O contexto atual, caracterizado por políticas de caráter neoliberal após o colapso do projeto liberal de sociedade, colocou em xeque a matriz liberal de direitos humanos, levando ao que Trindade chamou de processo de crise dos direitos humanos no momento contemporâneo.

Referimo-nos ao processo atual de crise tendencial dos direitos humanos em suas várias dimensões. Desde, no mínimo, a década de 1980, os direitos econômicos, sociais e culturais dos trabalhadores, malgrado contra-tendências localizadas e desuniformes, ingressaram num movimento de estagnação e/ou retrocesso em escala internacional. Aliviado da pressão operária, da ameaça de novas revoluções socialistas e da bipolaridade com a União Soviética, o capital busca recuperar o que fora forçado a ceder aos trabalhadores durante a maior parte do século XX. Justapondo-se a essa tendência à regressão social, as potências centrais, além das costumeiras agressões militares a nações frágeis, passaram a perpetrar, desde o início do século XXI, sob o mote da auto-defesa do Estado – e sob a complacência da ONU – persistentes violações às garantias individuais (ressurgência dos campos de concentração, da tortura “legalizada” e/ou clandestina, dos assassinatos de inimigos políticos etc.). Conquistas seculares dos trabalhadores e outras conquistas civilizatórias entram em risco. Por fim, até o elementaríssimo direito humano a um planeta sadio resvala em um plano inclinado rumo a algum apocalipse ambiental e climático, empurrado pela lógica de acumulação obsessiva e destrutiva do capital (TRINDADE, 2010, p.11).

De todo modo, como parte destas contradições sociais, observa-se o seguinte paradoxo: de um lado, críticas ao caráter liberal dos direitos humanos, e crise de sua oferta em escala internacional. De outro lado, há um conjunto de segmentos populacionais – negros, índios, população LGBTQIA+, entre outros – que ainda reivindica o direito a ter direitos. Em essência, esse diverso conjunto populacional reivindica a possibilidade de isonomia, o direito a igualdade de oportunidades, o direito a usufruir de bens e condições de humanidades, que historicamente lhes fora negado, portanto, uma justa reivindicação.

A grande questão é que sob o capitalismo, não existe isonomia. Mesmo os direitos liberais não podem ser universalizados, pois, a produção do mais valor se assenta sobre o engendramento de antagonismos e desigualdades. De tal forma que, para além do julgamento do mérito do carácter limitado da oferta liberal dos direitos humanos, em resumo: como princípio, categoria, conceito ou direito, a igualdade social – no interior das sociedades de classes, sobretudo, na sociedade burguesa – traz em seu bojo, a raiz dos antagonismos.

Isto se verifica no plano científico, ou pseudocientífico, quando algumas teorias foram formuladas para tentar justificar as contradições entre a formalidade do direito à igualdade e a realidade social da diáspora ocorrida entre 1500 e 1900, na qual mais de 5 milhões foram retirados à força de lares africanos, destes, 500 mil morreram nos porões dos navios negreiros. Boa parte dos escravizados eram trazidos ao Brasil e daqui eram redistribuídos para outros países, como demonstra a história do Cais do Valongo no Rio de Janeiro.

Então, aqui de novo se evidencia o que já se afirmava anteriormente: os limites estruturais da aclamação da igualdade – seja qual for sua particularidade – sob a perspectiva do Estado, pois, “dado o carácter antagônico da própria base social” Mézáros (2006, p. 565) assentada na propriedade privada, a “existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, é a escravidão da sociedade civil como “fundamento natural onde se apoia o Estado moderno” (MARX, apud MÉSZÁROS, 2006, p. 565).

A igualdade possível sob o capitalismo, é restrita, formal, abstrata e, sob certo aspecto, fictícia, não se sustenta materialmente, se define por um contrato sob cuja legalidade já nasce cindida e superficial. No capitalismo espelha a forma do trabalho abstrato, serve apenas para estabelecer uma cisão sobre o trabalho, consumir suas forças físicas e intelectuais e condicionar sua reprodução com função social mediada pela produção do mais-valor. E assim, quanto mais trabalho produz o trabalhador, menos igual ele se torna do proprietário dos meios de produção e de sua força de trabalho. Numa relação essencialmente de explorador e explorado, proprietário e propriedade, nunca de indivíduos livres e iguais.

O trabalhador não é verdadeiramente livre para vender sua força de trabalho, ele é compelido a trocá-la por sua sobrevivência, e mesmo quando encontra as melhores condições no mercado de trocas: a menor jornada, o melhor salário, as melhores

condições para o exercício de suas funções, se ele não continuar vendendo sua força de trabalho sob as condições impostas pelo capitalista – que também não é livre para impor tais condições, já que estas fazem parte da lógica que mantém a composição orgânica do capital –, ele não conseguirá se reproduzir física e socialmente e ainda poderá ser trocado por quaisquer outras peças sobrantes no varejão da reserva das forças de trabalho.

Quanto mais branco e heteronormativo for o trabalhador mais chances de ser absorvido pela relação contratual, mas, não importará seu tom de pele, seu gênero, sua orientação sexual, sua condição física, se ao capital ele for visto como improdutivo. Essa é a lei geral que fundamenta o princípio da igualdade sob a relação capital.

A forma política instituída sob o capital é umbilicalmente articulada à forma jurídica que engendra o sujeito de direito, os direitos políticos, sociais ou mais amplamente conhecidos como direitos humanos, são subjacentes às condições de existência do capital, elas estão diretamente atreladas, deste modo, não há como separar os direitos humanos, tais como se apresentam, desta forma de sociabilidade. Dentro deles, o princípio da igualdade, se estabelece enquanto relação no interior de outra relação, a do contrato para a produção de mercadorias. É deste modo a igualdade possível, no interior da relação contratualista entre capital e trabalho mediada pelo Estado e regulada pelo direito e vice-versa.

Como dito por Mascaro (2013, p. 49) há “um nexos íntimo entre forma política e forma jurídica, mas não porque ambas sejam iguais ou equivalentes, e sim porque remanescem da mesma fonte [...] a partir das formas sociais mercantis capitalistas, originam-se a forma jurídica e a forma política estatal”. O elo entre ambas é tão íntimo que as “formas política e jurídica não são dois monumentos que agem separadamente. [...] constituem, ao mesmo tempo, termos conjuntos. O núcleo da forma jurídica reside no complexo que envolve o sujeito de direito” e de forma correlata o “direito subjetivo, do dever e da obrigação – atrelados, necessariamente, à vontade autônoma e à igualdade formal no contrato como seus corolários”.

Por sua vez, o núcleo da forma política capitalista reside num poder separado dos agentes econômicos diretos, que se faz presente por meio da reprodução social a partir de um aparato específico, o Estado, que é o elemento necessário de constituição e garantia da própria dinâmica da mercadoria e da relação entre capital e trabalho (MASCARO, 2013, p. 49).

Nesse processo, não cabe ao Estado instituir a igualdade substantiva, mas sim, assegurar o quantum de igualdade própria da dinâmica da produção de mercadorias, arbitrar a formalidade das relações abstratas. As contradições deste processo reside no fato de que a base da igualdade está na relação de equivalência entre as mercadorias, a teoria do valor somente pode ser elucidada numa sociedade em que o trabalho de todos os trabalhadores são considerados como iguais e quando ocorre um processo de abstração de suas particularidades.

Como a equivalência na produção de mercadorias é dada pelo tempo socialmente necessário à sua produção, logo é uma equivalência mediada pela mercadoria: a) não há equivalência real entre quem compra e quem vende a força de trabalho; b) não há equivalência real no interior da força de trabalho; c) não há equivalência real entre trabalho e trabalho abstrato, logo não há condições de materialidade capazes de assegurar igualdade real – substantiva – na sociedade burguesa.

Nisto consiste a grande ilusão. A forma trabalho abstrato demanda a igualdade, demanda a equivalência de mercadorias distintas: sejam elas produtos do trabalho ou o próprio trabalho, no valor que ele expressa, contudo, jamais haverá a plena igualdade. Principalmente, porque o valor do trabalho jamais será devidamente representado pela mercadoria e seus equivalentes, a exemplo do dinheiro.

5.1 O fetiche do livremente iguais no pós abolição

O trabalho abstrato impôs uma subordinação real do trabalho, também expressa na equivalência real do valor posto no tempo socialmente necessário à produção de mercadorias. Uma equivalência que exige a existência de sujeitos livres e formalmente iguais, portanto, uma equivalência real, porém falsa, porque meramente formal. Um exemplo dessa igualdade como fetiche é o pós abolição, o 13 de maio 1888 foi seguido de vários dias de celebração em diversas partes do país, com direito a romarias na igreja Senhor do Bonfim e festejos de queima em fogueiras dos troncos bacalhãos – instrumentos de torturas – em rodas de batuque.

A notícia da abolição definitiva do cativo no Brasil foi bastante festejada nas cidades brasileiras. No Rio de Janeiro grande multidão se concentrou diante do Paço Imperial para festejar a assinatura da Lei Áurea. Em seguida

houve desfile de entidades abolicionistas e populares pelas ruas da cidade. Em Salvador, desde o dia 13, entidades abolicionistas, estudantes, populares e ex-escravos ocuparam as ruas e desfilaram pelo centro da cidade ao som de filarmônicas. Queimaram-se fogos de artifício e as fachadas das casas particulares e repartições públicas ficaram iluminadas durante várias noites. Na vila de São Francisco do Conde, Recôncavo baiano, os libertos dos engenhos sambaram durante noites seguidas. Acontecimentos como estes se repetiram em várias cidades e pelo interior do país (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 194).

Tão logo cessaram os festejos, os antagonismos de classe se fizeram presentes e a tensões que lhe são constitutivas afloraram, pois, “estavam em disputa as possibilidades e limites da condição de liberdade” (Idem, p. 196). A abolição deveria representar o acesso aos chamados direitos do cidadão, até então acessíveis apenas aos brancos. A primeira disputa se deu entorno da terra e da educação, e como os senhores de engenho não estavam dispostos a negociar, os libertos recorreram ao Estado e parlamentares como Rui Barbosa. Os libertos escreveram uma carta ao referido parlamentar, pedindo a instrução pública, como se verifica no seguinte trecho: “para fugir do perigo em que corremos por falta de instrução, vimos pedila para nossos filhos e para que eles não ergam mão assassina para abater aqueles que querem a república, que é a liberdade, igualdade e fraternidade” (Ibdem, p. 199), no entanto, a primeira constituição promulgada logo após a abolição tratou de ser omissa a esse respeito, negando aos libertos o tão sonhado direito. Este foi, um claro posicionamento em favor de uma classe, tomado pelo Estado brasileiro que se erguia no calor da República em nome da liberdade, igualdade e fraternidade.

Aqueles que viam no fim da escravidão o início de conflitos, violência e guerra civil, e por isso defendiam a permanência desse regime, acertaram em parte, de fato, houve muitas ocorrências policiais, mas, a classe que deu origem aos conflitos foi a dos ex-senhores, eles não aceitavam a perda do poder e alimentaram o ódio racial em todo o país, inflamando as teorias racistas, pois não estavam dispostos a “abrir mão de sua posição sócio-racial” (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 204). A ideologia da pureza racial e do branqueamento penetrou em todas as esferas sociais para forçar a força de trabalho negra a se sujeitar à escravidão do salário, na condição de reserva da força de trabalho imigrante, mas, isso não ocorreu sem resistência.

A reação da população negra e pobre à efetivação desses projetos sociais e políticos que os excluía ganhou expressão já nos primeiros anos da Primeira República. A ação negra movimentou a cena política em todo o país. Promovendo revoltas urbanas e rurais, a população negra reivindicou as mudanças que o novo regime havia prometido e os ganhos sociais que a Abolição deveria ter-lhes assegurado. A guerra de Canudos, entre novembro

de 1896 e outubro de 1897, foi o momento mais crítico dessa saga brasileira (ALBUQUERQUE;FRAGA FILHO, 2006, p. 208).

Era a luta de classes se manifestando em mais uma etapa da história brasileira. Essa luta de classes, desde a colonização até os dias atuais sempre teve caráter racial. Negros e indígenas, homens e mulheres em suas diversas particularidades, engrossaram o caldo das lutas sociais nesse país: canudos, revolta da vacina, revolta da chibata entre outras, protagonizadas por negros e indígenas, a força de trabalho que produziu e produz a riqueza nesse país. A burguesia que não podia prescindir da liberdade e igualdade formais, tratou de negar a liberdade e igualdade reais no pós-abolição, gerando nos brancos o ódio aos negros, sobretudo, naqueles negros que acreditam que todos os homens são iguais como dito por Baran;Sweezy (1966, p. 251).

Desde o fim da escravidão que a promessa de igualdade figura como moeda de troca usada pelo Estado para conformar os trabalhadores ao redor de um consenso social da manutenção da ordem. Os direitos do cidadão têm sido proclamados em leis e normas jurídicas, não bastasse seu caráter estruturalmente limitado, sob o capitalismo esses direitos não podem ser universalizados e, dado o caráter racializado da sociedade brasileira, cujo racismo, embora assumido publicamente pelo Estado, nunca deixou de se materializar, inclusive nas ações do próprio Estado – por meio do racismo institucional – esses direitos não podem ser acessados em sua plenitude pela população negra.

Nessa perspectiva, sob o trabalho abstrato, a igualdade se torna um fetiche, uma mercadoria suprassensível, na medida em que, sob a norma jurídica burguesa, expressa uma falsa equivalência, e ao mesmo tempo, regula em torno dessa falsa premissa as relações constitutivas da dinâmica social cindida e determinada pelos antagonismos sociais, conferindo-lhe um ar de normalidade. Agindo como válvula de uma tampa de panela de pressão à todo vapor, em que, a cada quadra histórica são acrescentados novos problemas, como por exemplo, as demandas da contemporaneidade: pandemia, meio ambiente e sustentabilidade, mazelas da atualidade.

Convém passar em revista algumas destas mazelas, num rápido parêntese sobre as artimanhas da ideologia do capital na atualidade. A igualdade como fetiche se expressa também nos indicadores sociais, o relatório anual da ONU (Organização das Nações Unidas), de 2020, afirma que a desigualdade social no Brasil se agravou com a pandemia, bem como, que o sistema ONU tem empreendido esforços para a recuperação do país

com “mais inclusão, igualdade e sustentabilidade”¹⁸⁸ (ONU, 2020, p. 06). O texto do relatório até reconhece que há problemas constitutivos das desigualdades sociais que são estruturais, a exemplo da “falta de acesso a água tratada e a saneamento básico e as diferenças de acesso a serviços básicos, como saúde e educação” (Idem) e, embora discuta seus efeitos, não aponta suas causas. Ao contrário, põe na pandemia a maior responsabilidade sobre as desigualdades e propõe a redução – não a superação – delas por meio de ações paliativas, a exemplo da revista em quadrinhos *Juntos pela igualdade*.

Os documentos da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), seguem a mesma linha de raciocínio dos da ONU, em texto sobre a igualdade de gênero como prioridade, a organização expõe os índices da desigualdade e defende a equiparação de meninos e meninas, homens e mulheres.

As mulheres representam mais de dois terços dos 750 milhões de adultos do mundo sem habilidades básicas de alfabetização; as mulheres representam menos de 30% dos pesquisadores do mundo; e as jornalistas estão mais expostas a agressões, ameaças ou ataques físicos, verbais ou digitais do que os homens.

A UNESCO acredita que todas as formas de discriminação com base no gênero são violações dos direitos humanos, bem como uma barreira significativa para o cumprimento da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável e seus 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável.

Nossa mensagem é clara: mulheres e homens devem desfrutar de oportunidades, escolhas, capacidades, poder e conhecimento iguais como cidadãos iguais. Equipar meninas e meninos, mulheres e homens com conhecimentos, valores, atitudes e habilidades para enfrentar as disparidades de gênero é uma condição prévia para a construção de um futuro sustentável para todos¹⁸⁹.

As duas organizações, apresentam importantes diagnósticos sobre as desigualdades no Brasil e no mundo, mas, suas análises e propostas não ultrapassam os limites da sociabilidade burguesa assentada sobre uma economia de tipo capitalista, portanto, nos marcos da igualdade formal. O *futuro sustentável para todos* proposto pela UNESCO, está em consonância com a proposta de “construção de um futuro mais justo e sustentável” da ONU, e ambos, na verdade, dizem respeito à noção de desenvolvimento sustentável que diz respeito ao desenvolvimento socioambiental conciliado com o capitalismo, não por acaso, as organizações articulam as pautas da igualdade: racial, de gênero, social entre outras, à pauta da sustentabilidade¹⁹⁰, que se fundamenta em uma

¹⁸⁸ https://brasil.un.org/sites/default/files/2021-10/RelatorioAnual_2020_ONUBrasil_WEB_0.pdf acesso em novembro de 2021.

¹⁸⁹ <https://en.unesco.org/genderequality> acesso em novembro de 2021.

¹⁹⁰ “A crescente preocupação com a questão ambiental mobilizou iniciativas governamentais e não governamentais no intuito de se discutirem e se proporem soluções. Entre elas, em 1972, a Organização

“concepção conciliatória com o capitalismo, que deixa transparecer uma ambígua relação entre as condições históricas de sua emergência como ideia pretensamente reparadora da atual crise socioambiental e de seu real sentido de reforço da lógica do capital” (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012, p. 02), a lógica da exploração da força de trabalho para a produção e acumulação do mais-valor, as custas dos trabalhadores e do meio ambiente.

A junção da pauta da igualdade com a da sustentabilidade expressa a ideologia da conciliação do desenvolvimento social e ambiental aos interesses do capital, como se fosse possível: a) extrair concessões do capital; b) corrigir e controlar os efeitos da reprodução sociometabólica do capital.

No passado, até algumas décadas atrás, foi possível extrair do capital concessões aparentemente significativas – tais como os relativos ganhos para o movimento socialista (tanto sob a forma de medidas legislativas para a ação da classe trabalhadora como sob a de melhoria gradual do padrão de vida, que mais tarde se demonstraram *reversíveis*), obtidos por meio de *organizações de defesa* do trabalho: sindicatos e grupos parlamentares. O capital teve de conceder esses ganhos, que puderam ser *assimilados* pelo conjunto do sistema, e *integrados* a ele, e resultaram em vantagem produtiva para o capital durante o seu processo de auto-expansão. Hoje, ao contrário, enfrentar até mesmo questões parciais com alguma esperança de êxito implica a necessidade de desafiar o *sistema do capital como tal*, pois em nossa própria época histórica, quando a auto-expansão produtiva já não é mais o meio prontamente disponível de fugir das dificuldades e contradições que se acumulam (daí o sonho impossível de se livrar do buraco negro da dívida ‘crescendo para fora dele’), o sistema de capital global *é obrigado a frustrar* todas as tentativas de interferência, até mesmo as mais reduzidas, em seus parâmetros estruturais (MÉSZÁROS, 2006, p. 95).

O capital tem frustrado todas as tentativas de corrigi-lo ou reformá-lo, e por ser um sistema sociometabólico abrangente, isto é válido tanto para o plano social, quanto para o plano ambiental, mesmo o “incontestável imperativo da proteção ambiental se revelou inadmissível” dado a sua natureza incontrolável. Isto também se verifica quando são observados os números da pandemia do novo coronavírus, o SARS-CoV2, vetor da Covid-19, numa ponta, o capital demandou a pronta recuperação da força de trabalho, de

das Nações Unidas realizou a Primeira Conferência Mundial sobre o Homem e o Meio Ambiente, responsável por introduzir as preocupações ambientais na agenda política do desenvolvimento. (...) Foi no relatório Brundtland que a expressão “desenvolvimento sustentável” foi pioneiramente definida como “o desenvolvimento que atende às necessidades presentes sem comprometer a habilidade das gerações futuras em atenderem às suas próprias necessidades”. O relatório sugeria que o “desenvolvimento sustentável” deveria ser reconhecido como o propósito orientador da ação política e econômica internacional. Como observa Boff (2012), desde então, a ideia de desenvolvimento sustentável ganhou espaço e foi rapidamente incorporada ao discurso governamental, ambientalista e empresarial” (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012, p. 06).

tal modo que em tempo recorde foram produzidas diversas vacinas a partir de diferentes métodos científicos, até Cuba, um país de matiz progressista, violentamente atacado pelo imperialismo, produziu 5 tipos de vacinas, numa mostra, da urgência do capital em se reproduzir, em um quadro de aparente normalidade. Mas, em outra direção, o capital, mobilizou a máquina estatal, para socorrer seu complexo industrial-financeiro. Só o Brasil, destinou imediatamente, 1,2 trilhão para socorrer os bancos.

Enquanto os trabalhadores sucumbiam na pandemia, e requisitavam assistência social, o Estado flexibilizava as leis trabalhistas com mecanismos de barateamento e pauperização da força de trabalho: a) redução salarial; b) limitação de seguro-desemprego e FGTS; c) suspensão de direitos como férias e décimo terceiro entre outros; d) flexibilização da regulação do ato demissionário. No Brasil, algumas personificações do capital, marcadamente no setor financeiro e da saúde, se tornavam os mais novos bilionários do país. É importante destacar que, o mundo inteiro, sobretudo, países dependentes como o Brasil, já enfrentavam uma verdadeira pandemia de desigualdades sociais, portanto, a pandemia sanitária apenas tornou mais complexa e profunda, uma realidade já existente.

A pandemia promoveu um tipo bem específico de igualitarismo, um vinculado à classe: trabalhadores se igualaram no contexto do pauperismo e empresários se igualaram no âmbito da acumulação de mais-valor. O abismo que já existia na renda nacional, se agravou ainda mais. A distância entre pobres e ricos, produziu imagens absurdas como a fila dos ossos em Cuiabá, segundo vídeo exibido pela UOL¹⁹¹, justo o Brasil, um dos países que mais produzem alimentos no mundo.

A pandemia tem sido mais cruel nas periferias, para grupos bem determinados¹⁹², sobretudo, mulheres, negros e indígenas, como reafirmado no relatório da Organização Panamericana de Saúde – OPAS, a pandemia agravou os quadros de insegurança alimentar, sanitária, e social como um todo, para negros, mulheres, indígenas e jovens. A violência contra a mulher é um exemplo emblemático desta situação. O Fórum Brasileiro de Segurança Pública, a pedido do Banco Mundial, atestou que a pandemia de violência contra a mulher se agravou durante a pandemia de covid-19.

¹⁹¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=NSmEL8katiU>, acesso em dezembro de 2021.

¹⁹² Sobre isto ler *O impacto da pandemia para o gênero e a raça nas periferias* (2020), de Lígia Ferreira e Mônica Santos e *O impacto da pandemia nas periferias: uma questão de raça e classe* (2020), de Marcos Lima e Mônica Santos.

Fechando o parêntese aberto acima, não é demais reforçar os vários fetiches produzidos pela relação capital no pós-abolição, dos mais remotos aos mais contemporâneos, desde 1888 até os dias atuais, que, no Brasil, os movimentos sociais têm lutado pela tal abolição que ainda não se efetivou. E, dentro da sociabilidade de natureza capitalista, jamais se efetivará.

5.2 Igualdade e o fetichismo da mercadoria

Em *O Capital*, no tópico sobre o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, Marx elucida que o caráter misterioso da mercadoria reside no fato de que seu processo de troca naturaliza relações que são sociais, e o faz à revelia dos próprios produtores ou seja,

ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (MARX, 2017, p. 147).

Esse processo, é “uma relação social determinada entre os próprios homens, que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Idem), suprassensível. No texto marxiano, inicialmente, os objetos em seus valores de uso, são apenas objetos que satisfazem necessidades humanas do corpo ou da fantasia, nisso não há mistério e esses mesmos objetos só podem se tornar mercadorias por serem antes de sua mercadorização, produtos de trabalho privado ou coletivo ¹⁹³, realizados independentemente uns dos outros. Não existe troca sem igualdade, na medida em que, os objetos, na condição de mercadoria, se relacionam uns com os outros, a partir de seu valor de troca – dado pela igualdade do tempo socialmente necessário para a sua produção – essa relação se naturaliza, “como uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõem quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém” (MARX, 2017, p. 150), de tal forma que passa a determinar inclusive o próprio ato de sua produção, como se ganhasse vida própria, independente de seus produtores. Para que isso ocorra, é preciso que a produção de mercadorias esteja plenamente desenvolvida, compondo um

¹⁹³ Uma produção a partir de uma associação de homens livres.

cenário onde as relações de troca determinam e controlam não apenas a produção, mas também os próprios produtores.

Sob o comando do capital, o sujeito que trabalha não mais pode considerar as condições de sua produção e reprodução como sua *própria propriedade*. Elas não mais são os pressupostos auto-evidentes e socialmente salvaguardados do seu *ser*, nem os pressupostos naturais do seu *eu* como constitutivos da ‘extensão externa do seu corpo’. Ao contrário, elas agora pertencem a um ‘ser estranho’ reificado que confronta os produtores com suas próprias demandas e os subjugam aos imperativos materiais de sua própria constituição. Assim, a relação original entre o sujeito e o objeto da atividade produtiva é completamente subvertida, reduzindo o ser humano ao *status* desumanizado de uma mera ‘condição material de produção’. O ‘ter’ domina o ‘ser’ em todas as esferas da vida. Ao mesmo tempo, o eu real dos *sujeitos produtivos* é destruído por meio da fragmentação e da degradação do trabalho à medida que eles são subjugados às exigências brutalizantes do processo de trabalho capitalista. Eles são reconhecidos como ‘sujeitos’ legitimamente existentes apenas como *consumidores manipulados* de mercadorias, na verdade, eles se tornam tanto mais cinicamente manipulados – como fictícios ‘consumidores soberanos’ – quanto maior a pressão da taxa decrescente de utilização (MÉSZÁROS, 2006, p. 611).

Disto resulta que a igualdade presente na equivalência do tempo socialmente necessário à produção de mercadorias se estende às relações entre sujeitos, noutras palavras, é transmutada para o mundo dos homens. A equivalência de tempo, que permite trocar trigo por linho, vira uma lei geral, a lei do valor que passa a determinar o mundo dos homens, os quais são acometidos pelo processo de desumanização, sendo reduzidos ao *status* de mera mercadorias. A lei que realiza a subordinação real do trabalho e controla a tudo e a todos mediante os marcadores no escopo da métrica da racionalidade do capital: o tic-tac do relógio, o apito da fábrica, o canto do galo, a sirene da bolsa de valores entre outros. Disto resulta que no capitalismo, a igualdade assume o patamar de categoria universal, pois, uma vez que

a modalidade dominante de expropriação de mais-trabalho adquire a forma da *comoditização universal* (e alienabilidade/lucratividade universal, que tem de incluir terra e usura/juro), ela deve provocar a igualação universal das mercadorias oferecidas no mercado e, com isso, uma forma completamente espúria de “universalidade” e “igualdade” (MÉSZÁROS, 2021, p. 94).

É exatamente desta reconfiguração da categoria da igualdade sob o capitalismo que advém sua “determinação formal necessariamente fetichizada” (Idem). A igualdade é uma categoria central na lei do valor, portanto, da mais alta relevância para o capital, sem ela, não é possível estabelecer o quantum equivalente de valor entre mercadorias tão díspares e entre distintos trabalhadores particulares.

A teoria do valor revela-se como o fundamento do mercado mundial. É o trabalho abstrato que sustenta o intercâmbio internacional de mercadorias. A

liberdade postulada pela sociedade burguesa tem como fundamento a liberdade de comércio e o livre intercâmbio de mercadorias. Os homens devem ser livres porque as mercadorias são livres, porque todas as barreiras que impedem o livre trânsito de mercadorias devem ser quebradas. A igualdade postulada pela burguesia também emana da relação de produção assentada na igualdade entre os distintos trabalhos particulares (SANTOS NETO, 2020, p. 87).

Ela é uma categoria social, que nas relações de troca assume um caráter de categoria natural, de lei natural intransponível. Portanto, é uma igualdade tão real quanto fictícia, na medida em que está na raiz do trabalho concreto, na produção de mais-valor absoluto, na gênese mesma da produção capitalista, na legitimidade do contrato firmado entre patrão e trabalhador. É tão concreta quanto o suor que escorre dos corpos subalternizados pela relação capital ou ainda, quanto os corpos contorcidos das seguidas horas de trabalho exercido na mesma posição¹⁹⁴. Ao mesmo tempo é fictícia e falsa, pois, iguala o inigualável em métricas tangíveis apenas ao capital. Torna equivalentes proprietários e expropriados, sustenta na mesma balança os interesses e a ganância do proprietário dos meios de produção e as necessidades da força de trabalho. Equipara pesos em proporções incomparáveis.

Nos limites das “determinações de classe econômica sumamente desiguais”, a sociedade se depara com uma igualdade “totalmente falsa”, que precisa ser avaliada “pelas *formas estatais do capital*”, que exercem uma atividade “política relacionada com o poder de controle social efetivo” (MÉSZÁROS, 2021, p. 94), na verdade, instrumento de “subordinação estruturalmente consolidada do trabalho ao poder de mando do capital” (Idem).

Destarte, o processo de troca de mercadorias cria falsas equivalências, falsas relações de igualdade, não apenas no âmbito da produção, mas em todas as esferas sociais, afinal o capital é um processo sociometabólico abrangente¹⁹⁵. Disto resulta que a categoria da igualdade sob o capital, está envolta em um manto de mistificações e de relações fetichizadas¹⁹⁶. É o manto do direito, usado pelo Estado para embutir nos

¹⁹⁴ Referência aos homens-canguru, são trabalhadores das usinas, no corte da cana de açúcar. Disponível em <https://revistatrip.uol.com.br/trip/praga-homem-canguru-trabalhadores-rurais-alagoas>, acesso em novembro de 2021. Homens de diversas idades e composição corporal, igualados na mesma métrica: a quantidade de toneladas de cana de açúcar a serem cortada em um único dia.

¹⁹⁵ “o sistema do capital é, na realidade, o primeiro na história que se constitui como totalizador irrecusável e irresistível, não importa quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar em que encontre resistência” (MÉSZÁROS, 2006, p. 97).

¹⁹⁶ “A determinação de que tudo o que toca deva se transformar em mercadoria, dinheiro, valor, mais-valia, lucro e capital teve sua representação estética anunciada pelo personagem Midas. Antecipando o

trabalhadores a crença da equivalência jurídica, crença esta que nunca será alcançada substantivamente. A falsa ideia de equivalência de que são livres e iguais no processo de produção de mercadorias e no processo de consumo delas.

A igualdade de condições entre os seres sociais: de todas as cores, gêneros, orientações sexuais, gerações, etnias, raças, condição física entre outras particularidades, na sociedade burguesa é um fetiche, uma moeda de troca¹⁹⁷, portanto, ela própria, mais uma mercadoria vendida em peso de ouro, pois custa a própria existência dos trabalhadores.

5.3 A igualdade e o direito como fetiche

Em Hegel, o direito expressa a lei, que quanto mais universal, mais justa se fará. É uma visão abstrata do direito, um direito positivo em geral, que precisa ser conhecido por todos, precisa ter uma existência objetiva no pensamento social, como se verifica a seguir: o “que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que, com justiça, é e vale; é a lei. Tal direito é, segundo esta determinação, o direito positivo em geral” (HEGEL, 1997, p. 186).

O direito que chega à existência na forma de leis positivas também, como conteúdo, se realiza através da aplicação, e estabelece, então, relações com a matéria fornecida pelas situações infinitamente complexas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil e, bem assim, com as situações morais que assentam no sentimento, no amor e na confiança, mas só na medida em que estes contêm um aspecto do direito abstrato (HEGEL, 1997, p. 189).

Embora Hegel enxergue as situações complexas e singulares que circunscrevem a aplicação do direito, como já afirmado, ele parte de uma visão abstrata do direito, uma

capitalista, o rei da Frígia tem a sua felicidade depositada no ouro. O capitalista é movido pelo permanente desejo de transformar tudo no nobre metal. O ouro está em todas as coisas, e em todas as coisas está contido o ouro. Assim, o ouro deixa de ser um ente efêmero e contingente para se constituir como uma necessidade premente da espécie humana. O particular se consubstancia em universal e se converte em medida de todas as relações sociais” (SANTOS NETO, 2019, p. 08) Há muita simetria entre o fetiche da mão de Midas e seus rebatimentos e o fetiche do capital-dinheiro que se constituiu em necessidade permanente da espécie humana.

¹⁹⁷ Uma troca mediada pelo Estado por meio do direito: outorgando a igualdade abstrata, obtém em contrapartida o consenso social.

perspectiva moral, distante das relações de dominação que margeiam desde a elaboração da lei à sua aplicação.

A análise do direito como fetiche remete à discussão sobre o sujeito de direito, uma figura jurídica amplamente defendida por setores progressistas no âmbito da política, sobretudo, partidária, no sentido de legitimar a conquista de direitos, os chamados direitos do cidadão. O sujeito de direito é uma categoria que abrange tanto os seres humanos quanto os não humanos, organizações coletivas, pessoas físicas ou jurídicas entre outras particularidades, portanto, algo muito amplo, uma titularidade jurídica constituída, inclusive, por segmentos de classes antagônicas, envolve inclusive, o direito do burguês de aprimorar a maquinaria¹⁹⁸ para descartar operários e o direito do operário de ir à justiça do trabalho chorar pitangas, sob o manto da equivalência do trabalho abstrato.

A transação comercial somente se estrutura se comprador e vendedor forem considerados sujeitos de direito, isto é, pessoas capazes de se vincularem por meio de um contrato no qual trocam direitos subjetivos e deveres. Essa troca é intermediada pela autonomia da vontade dos sujeitos (MASCARO, 2021, p. 15).

Sujeitos, que nas relações de troca devem comparecer como livres, autônomos e iguais, para expressar no contrato comercial suas vontades. No âmbito da lei, o sujeito de direito é “aquele a quem a lei – em sentido amplo – atribui direitos e obrigações, aquele cujo comportamento se pretende regular” (CANTISANO, 2010, p. 01)¹⁹⁹, uma regulação feita pelo Estado, o Estado surge como o fiador, para assegurar a propriedade das partes. Desta forma a norma jurídica estabelece, no escopo das relações contratuais, a liberdade para comprar e vender, mas, embora o estado faça esta mediação, em última instância, trata-se de relações determinadas pelas leis de mercado.

Alguns dizem que o instituto jurídico do sujeito de direito nasceu dos imperativos morais e religiosos da dignidade humana. Falso. Muito mais determinante que a eventual dignidade do trabalhador é a sua condição de nada possuir e, portanto, ter de se vender autonomamente à exploração capitalista. É daí que surgiu a noção de sujeito de direito: todos são sujeitos livres para se venderem ao mercado. Mais do que uma simples tecnicidade, o conceito de sujeito de direito é uma forma necessária ao tipo de relação social capitalista

¹⁹⁸ “A Revolução Industrial requereu um processo de transformação radical das estruturas produtivas. Várias máquinas foram aperfeiçoadas na perspectiva de substituir os trabalhadores em seus postos de trabalho. Não foi à toa que os trabalhadores tentam inicialmente quebrar máquinas e estabelecer um sistema jurídico que impedisse sua ascendência social” (SANTOS NETO, 2020, p. 114).

¹⁹⁹ CANTISANO, Pedro Jimenez. Quem é o sujeito de direito? A construção científica de um conceito jurídico, disponível em <http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/Artigo6%20Pedro.pdf>, acesso em novembro de 2021. Este autor chama a atenção para a construção científica deste conceito, ancorada na racionalidade cartesiana. O sujeito racional é tão moderno quanto limitado.

que foi se forjando com a contínua reprodução da troca de equivalentes (MASCARO, 2021, p. 16).

O discurso jurídico, propaga a ideia de defesa da dignidade humana, de proteção das garantias do cidadão e da dignidade do trabalhador, quando na verdade, são estas mesmas normas jurídicas que legitimam o sistema de expropriação das relações de troca. A instituição *sujeito de direito* estabelece a equivalência de que o sujeito é livre para ser aquele que vende sua força de trabalho, ou aquele que a compra, tendo portanto, a liberdade formal de habitar classes sociais opostas, de ser “alguém que pode explorar ou ser explorado na grande engrenagem da movimentação do capital” (Idem). A liberdade e a igualdade das relações contratuais se estendem e mediam as relações humanas.

O direito portanto, formalmente, tem a função de balizar a promoção da justiça social sancionada pelo Estado, na instituição do sujeito de direito. Oficialmente o direito é o instrumento de regulação dos princípios constitucionais e declaratórios do cidadão, a ferramenta normativa das relações de caráter capitalistas, um instrumento, portanto, funcional à lógica do capital.

O sujeito de direito é uma categoria que potencializa o individualismo burguês na medida em que se baseia na determinação da individualidade isolada, despartada do gênero. Nas palavras de Mészáros (2006, 1024), a individualidade isolada é constituída por indivíduos que “não podem se ‘impor como indivíduos’, e não simplesmente porque uma classe é dominada pela outra” e “*para que se imponham como indivíduos*, eles devem pôr abaixo o Estado” (MARX, apud MÉSZÁROS, 2006, p. 1024), e o trabalho na forma como tem prevalecido até o momento. O Estado e as relações no interior da sociedade civil põem em oposição a vida genérica do homem e sua vida material, pois,

onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em brinquedo de poderes estranhos (MARX, 1843, p. 07).

Anacronicamente, o direito tem sido buscado como espaço de prática da justiça, sobretudo, no que diz respeito ao fim das desigualdades e emancipação política dos sujeitos. De acordo com Mascaro, é o “Estado, por meio de sua soberania, que institui o direito, valendo-se de um instrumento por excelência, a norma jurídica. Se o direito, para

a ciência juspositivista, se reduz à norma jurídica, então o direito é o Estado” (MASCARO, 2013, p. 50). Portanto, em última instância, é o Estado que personifica o direito na ideia de promoção da justiça. Esse é o espaço da política. A forma política do Estado é a sua forma por excelência, mas, segundo Mascaro, não são os atos do Estado que o constitui enquanto tal.

A forma política estatal surgirá quando o tecido social, necessariamente, institua e seja instituído, reproduza e seja reproduzido, compreenda-se e seja compreendido, a partir dos termos da forma-mercadoria e também da forma jurídica – sujeito de direito –, vinculando-se então, inexoravelmente, ao plexo de relações sociais que se incumba de sua objetivação em termos políticos. É a reprodução de um conjunto específico de relações externas à própria forma estatal que lhe dá tal condição (MASCARO, 2013, p. 29).

Portanto, “há no Estado uma forma política que é constituída e constitui necessariamente o tecido das relações sociais de reprodução do capital” (Idem), onde predomina a forma-valor. Por sua vez, a “forma-valor, que permeia as relações de circulação e produção, está até então derivada em forma jurídica. Mas a forma-valor só pode existir quando também se derivar em forma política estatal” (Ibidem). Ainda segundo Mascaro, é histórica a relação entre a forma-valor capitalista e forma política estatal, um processo em que política e economia estão intrinsecamente articulados, sob o domínio da esfera econômica. Pois, na “totalidade social, o primado do econômico não se faz à custa do político, mas, pelo contrário, é realizado em conjunto, constituindo uma unidade na multiplicidade” (MASCARO, 2013, p. 30). Destarte que as ações do Estado, e do direito que materializa sua forma política são antes de tudo, forjadas na esfera econômica, pela forma-valor capitalista.

Neste sentido, aqueles que apostam no direito e, conseqüentemente, no Estado para a promoção da justiça social e da igualdade, desconsideram a verdade da articulação histórica estrutural entre a forma política e a forma-valor, sob a primazia das relações de produção que por sua vez, são mediadas pela produção de mercadorias. Mas, no entanto, o jurídico e o político não são meros *acessórios do econômico*, sua face interna.

Além da sua internalidade – as características e as configurações próprias de um poder político impessoal e apartado do poder econômico da sociedade –, a forma política necessita, para sua identificação, de uma externalidade: somente em relações sociais de tipo capitalista, permeadas pela forma-mercadoria e pelo antagonismo de classes entre o capital e o trabalho assalariado, tal aparato político adquire a forma social que o constitui (MASCARO, 2013, p. 31).

A aparência de normalidade jurídica, e de justiça social é condição essencial para a reprodução de relações sociais de tipo capitalista, onde se materializa a *forma-sujeito de direito*. São essas relações que dão “causa, identidade e existência” (Idem, p. 32) à forma político-jurídica, muito embora, a burguesia não se furte em lançar mão da violência – inclusive estatal – quando ameaçada pela auto-organização dos trabalhadores. A forma-sujeito de direito²⁰⁰ faz parte do núcleo duro da forma jurídica e encerra em si todas as contradições e antagonismos próprias das relações sociais de tipo capitalista. Um claro exemplo dessas contradições era o impedimento aos sujeitos escravizados de gozarem dos mesmos direitos dos demais sujeitos, mesmo quando “alguns escravos entesouravam dinheiro e bens, pondo-se, sorrateiramente à lei, na cadeia da reprodução econômica capitalista” (Idem, p. 51), o nome deste impedimento é o racismo estrutural.

Daí resulta o fetichismo do direito, na sua existência formal e abstrata, no contexto do direito burguês que, como afirma Naves, expressa o processo de trocas mercantis. Esse processo por sua vez “exige, para a sua efetivação, o surgimento da subjetividade jurídica e dos princípios da liberdade, da igualdade etc. que a acompanham” (NAVES, 2012, p. 12). Por meio da emergência da categoria sujeito de direito, o indivíduo circula “no mercado como mercadoria, ou melhor, como proprietário que oferece a si mesmo no mercado: ‘O sujeito existe apenas a título de representante da mercadoria que ele possui, isto é, a título de representante de si próprio enquanto mercadoria’” (Idem). O sujeito de direito é a expressão jurídica da comercialização do homem, destarte, não pode prescindir das categorias da liberdade e da igualdade, pois o sujeito “não poderia dispor de si se não fosse livre – a liberdade é essa disposição de si como mercadoria – nem poderia celebrar um contrato – esse acordo de vontades – com outro homem se ambos não estivessem em uma condição de equivalência formal” (Ibidem, p. 12-13).

No interior das relações sociais de tipo capitalista os sujeitos se relacionam entre si mediados por contradições e antagonismos, de tal modo que nas esferas sociais de poder não estão presentes todos os segmentos da população. Isto demanda bandeiras de

²⁰⁰ “O núcleo da forma jurídica reside no complexo que envolve o sujeito de direito, com seus correlatos do direito subjetivo, do dever e da obrigação – atrelados, necessariamente, à vontade autônoma e à igualdade formal no contrato como seus corolários. Por sua vez, o núcleo da forma política capitalista reside num poder separado dos agentes econômicos diretos, que se faz presente por meio da reprodução social a partir de um aparato específico, o Estado, que é o elemento necessário de constituição e garantia da própria dinâmica da mercadoria e da relação entre capital e trabalho” (MASCARO, 2013, p. 49).

reparação e representação social, a exemplo da bandeira do identitarismo. Mas, a forma-sujeito de direito não alcança a todos na mesma medida.

Sob o manto do discurso da igualdade a bandeira do identitarismo tem uma dupla natureza, a da representação social aos grupos oprimidos e minoritários e a do identitarismo burguês. No tocante à representação social, a escassa presença de negros, mulheres, indígenas, pessoas com deficiência e membros da comunidade LGBTQIA+, nos postos de comando neste país revelam que os princípios descritos no Art. 5º do texto constitucional só se aplicam a um grupo muito seletivo da sociedade. Revelam também que apenas os impostos são universais, e apenas o braço armado do Estado alcança efetivamente aqueles relegados ao segundo plano na sociedade burguesa.

De acordo com Virgínia Fontes no canal da editora Boitempo²⁰¹ a luta identitária tem similaridades com o corporativismo, que por sua vez, têm origem nos corpos de ofícios, nas lutas de interesses particulares. A luta por representação social faz parte deste processo de defesa. Há muitas críticas a essas bandeiras por seus interesses particulares, embora haja legitimidade em algumas dessas críticas, a exemplo daquelas geradas pelas bandeiras universalistas anticapitalistas. Mas, em sua maioria, as críticas às lutas dos trabalhadores em seus interesses particulares são de caráter burguês, que rotulam as lutas particulares de corporativas e – de forma depreciativa – identitárias. Ainda de acordo com a referida autora, a burguesia é a classe que mais se organiza corporativamente²⁰², em associações cujo interesse é privado e restrito sem nenhuma preocupação com o gênero humano.

As críticas burguesas lançadas às lutas feministas, lutas contra o racismo, lutas em defesa dos povos indígenas, entre outras, são na verdade uma forma de desqualificar cada um desses segmentos, um processo de falsificação do real a fim de hierarquizar os setores produtivos de modo a reprimi-los e segregá-los, tornando mais fácil seu direcionamento.

Qualquer luta popular de setores da população contra o totalitarismo do capital, segundo Fontes, inicia com caráter corporativo, e isso é natural, a autodeterminação dos povos, a construção de sua identidade e a identificação de interesses comuns é uma condição natural da luta. A burguesia, contrária a qualquer auto-organização dos

²⁰¹ O que é o identitarismo burguês? Virgínia Fontes, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=5YwBBRN_mL8 canal da Boitempo. Acesso em novembro de 2021.

²⁰² As associações burguesas em todas as áreas e setores, economia, política, cultura entre outras.

trabalhadores, logo trata de reprimir qualquer luta, por mais setorial que seja, e ainda, por meio de seus ideólogos desqualifica suas ações. Mas, mesmo nessas lutas setoriais, segundo Fontes, há uma raiz essencial que põe em xeque as investidas do capital e seu universalismo homogeneizante, o que, nas palavras de Fontes, é diametralmente diferente do universalismo pelo qual lutam os trabalhadores, um universalismo que permite o florescimento das diferenças, e construção de identidades, como foi postulado por Rosa Luxemburgo “por um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”²⁰³. Portanto, é preciso distinguir o identitarismo burguês presente nas associações corporativas da burguesia, daquelas lutas provindas da auto-organização dos povos em torno de interesses comuns, que possui um horizonte universal e denuncia a opressão do capital e a segregação da classe que produz a riqueza. Ao mesmo tempo em que a classe dominante defende a igualdade formal, ela reprime toda e qualquer forma de igualdade social real, usando o direito como legitimador dessa repressão.

O identitarismo burguês está bastante evidenciado na foto da posse do novo governo dos EUA, inclusive sob a bandeira do identitarismo, houve um número recorde de negros votantes, naquela eleição, pois, a foto estampa a vice-presidente Kamala Harris, uma mulher negra que agregou valor à chapa do democrata Joe Biden carregando a bandeira do identitarismo, mas, ao mesmo tempo em que se destacou na vida pública, entre outras coisas, como uma das operadoras do direito que mais enviou jovens negros para o cárcere, contribuindo no processo de reedição do Jim Crow, a chamada Lei e Ordem, bandeira utilizada por bastante tempo por democratas e republicanos, para promover a limpeza étnico-racial e ao mesmo tempo fornecer força de trabalho às empresas que exploram o trabalho de carcereiros sob a alegação da diminuição do tempo da pena, um eufemismo para o trabalho escravo de novo tipo.

Destarte, o identitarismo burguês, como afirmado por Fontes, nada mais é do que a face liberal ou mesmo ultraliberal do capital no intuito de cooptar lideranças, capturar movimentos sociais, esvaziar o debate em torno das reais demandas de negros e negras, e individualizar ainda mais a discussão sobre representação social, trazendo para o campo do sujeito de direito discussões que deveriam se universalizar. Por fim, o capital se utiliza de diversas armadilhas de cooptação ideológica da força de trabalho, o Estado – por meio

²⁰³ Frase de domínio público atribuída a Rosa Luxemburgo.

de suas instituições – e o Direito, são as principais, quando, inclusive vendem a ilusão da liberdade e da igualdade político-jurídicas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, se perseguiu, como questão problema, a indagação, pelo viés do trabalho, sobre as condições de materialidade necessárias para tornar viável a igualdade social como possibilidade histórica, materialmente sustentável, considerando esta categoria como parte constitutiva da questão social e avaliando suas expressões onto-históricas.

A intenção por analisar a questão da igualdade social pelo viés do trabalho foi uma escolha deliberada, para abrir um debate com às concepções ancoradas na perspectiva do Estado e, conseqüentemente, do direito, a partir das quais, sob o manto do capital, o Estado, pelo uso da norma jurídica, é capaz de outorgar aos sujeitos de direito, uma condição de existência livre e igual. Bem como, refutar as análises que se apoiam nas históricas condições materiais de existência desigual para afirmar a impossibilidade histórica da igualdade social, mesmo em projetos societários de caráter socialista.

Nesse bojo, a pesquisa empreendeu a recuperação onto-histórica da categoria em análise, desde a sua gênese, no interior das formações sociais pré-capitalistas, até as suas expressões contemporâneas.

Neste sentido, inicialmente discutiu a questão da igualdade no interior das formações sociais pré-capitalistas mais remotas, dialogando com referentes históricos-sociais para além do contexto greco-romano e germânico. Indagando, a partir de autores africanos, entre outros, como as primeiras formações sociais, no decurso da produção de suas existências, por meio de suas formas de organização do trabalho, produziram sentido para as categorias: igualdade, liberdade, democracia, justiça entre outras que compõem o escopo dos anseios do sonho genuinamente humano. Deste modo, foi possível verificar que muitas das reflexões que são creditadas à Grécia e à Roma, já eram amplamente referenciadas nos diversos países do continente africano. Bem como, que as primeiras noções sobre igualdade social que a humanidade produziu remontam aos períodos mais remotos da história da África, portanto, muito tempo antes do berço nórdico, conhecido como mundo greco-romano se constituir.

Aliás, quando o Estado grego atinge sua plenitude, na chamada antiguidade clássica, o estatuto de cidadão certifica a cidadania a uma parcela muito ínfima da população, só por esta contradição essencial, esse momento não deveria servir de referência histórica para a igualdade.

As formações sociais pré-capitalistas, foram antes de tudo, comunidades autoprodutoras, que não podem ser cotejadas sob uma métrica única, pois, elas foram dialeticamente marcadas pela descontinuidade existente dentro da continuidade dos elementos essenciais que lhe garantiam coesão, como dito por Marx (1881) em carta a Zasulich, as primeiras formas sociais de comunidade não se estabeleceram, tendo por base, um modelo único.

A depender de sua relação com a terra e a forma de organização do trabalho, o indivíduo, no interior destas formações, relacionava-se consigo mesmo como senhor de sua realidade e experimentava, na coletividade, condições objetivas de igualdade. Em determinados casos, a própria comunidade era a proprietária e funcionava como unidade produtora, ainda nestes casos, os indivíduos gozavam de certa liberdade igualdade condicionadas a estas determinações estruturais.

As formações sociais comunais coexistiram com aquelas baseadas em relações desiguais mediadas pelo Estado, a exemplo da forma asiática, composta tanto pelo modo de produção comunal, quanto do modo de produção “tributário” ou despótico, portanto, desigual, mas, mesmo nestas, o nível de exploração e subordinação do trabalho, não são comparáveis às formações sociais de tipo capitalistas, pois, no modo de produção asiático, despótico e/ou tributário, onde a produção de excedentes era remetido ao Estado, ele, não subverteu a essência da existência comunitária, na organização da propriedade privada.

As formações de existência comunal, foram rotuladas, pela percepção enraizada no viés eurocentrista, de arcaicas e a-históricas, por possuírem um tipo de organização direta, sem a mediação do Estado, contudo, no berço meridional, muitas formações sociais, anteciparam aquilo que no contexto europeu só ocorreu muito tempo depois, a exemplo do Estado de Axum, considerado por alguns, como Estado protofeudal. Sobre isso, ao longo da segunda seção da tese, foi amplamente evidenciado o caráter racista e xenofóbico destas compreensões que vislumbraram a história com um olhar determinista.

O olhar dos observadores etnográficos europeus, enxergou selvageria nos grupos étnicos estudados, mas, paradoxalmente não perceberam a selvageria nos atos colonialistas que eles ajudaram a manter com suas anotações etnográficas.

Outro exemplo é o dos povos das florestas tropicais, também taxados de selvagem, eles apresentavam um tipo de organização sem Estado, bastante complexo e uma racionalidade própria muito profícua, com leis e preceitos éticos e morais ancorados na reciprocidade e ausência de chefia e, uma epistemologia que fora completamente ignorada pelos etnógrafos. Eles produziam excedentes para a satisfação das necessidades e mantinham relações baseadas no coletivismo, e troca de produtos sem a pressão dos marcadores do capitalismo: produção de mercadorias, acumulação, expropriação, entre outros. Além disto, apresentavam uma divisão sexual do trabalho que conferia autonomia às mulheres, as quais, podiam se organizar em conselhos próprios.

Algumas destas formações sociais foram matriarcais e coexistiram com formações patriarcais, marcadamente no berço nórdico predominaram formações patriarcais, ao passo que no berço meridional predominaram formações matriarcais, já no berço asiático coexistiram os dois formatos. Destarte, nessa investigação foi possível levantar algumas reflexões e derrubar alguns mitos, a saber: o mito de um matriarcado universal superado por completo pelo patriarcado, ignorando a existência de formações sociais, em determinados espaços geográficos, que já surgiram patriarcais; formação comunal como sinônimo de arcaísmo de conotação pejorativa com acento negativo; rebaixamento da filosofia e saberes ancestrais africanos a algo místico e demoníaco, evidenciando o racismo epistemológico; desvalorização do lugar social da mulher na comunidade e na divisão social do trabalho, entre outros.

O próprio arranjo material dessas formações sociais ajuda a estabelecer a tese aqui defendida de que é a forma de organização do trabalho, inclusive do ponto de vista do gênero, o grande balizador do quantum de igualdade possível. Quanto mais matriarcal foi a sociedade, mais igualdade de gênero existiu na vida social, a exemplo das mulheres faraós do Egito. As funções de gênero existentes entre os povos das florestas tropicais, por exemplo, atendiam a um propósito que não tinha relação com opressão por gênero, nestas funções: a cesta para as mulheres e o arco e flecha para os homens fazia parte de um contexto ritualístico que não anulava a complementariedade dos papéis de gênero, os quais se equilibravam pelas regras de distribuição do alimento.

Perseguindo a questão da igualdade nestas formações, observou-se que, mesmo antes da emergência do capitalismo o gênero humano foi capaz de desenvolver vários tipos particulares de Estado: divino, despótico, dinástico, monárquico, democrático, sem contudo, consubstanciar relações em que os sujeitos gozassem de condições de existência plenamente livres e iguais, bem diferente do experimentado nas formações sociais comunais, onde se materializou certo quantum real de igualdade dentro dos limites e parâmetros postos pelo baixo desenvolvimento dos meios de produção e contingenciamentos naturais. Isto sinalizou que o problema em se buscar a igualdade pelo viés do Estado não é de forma e sim de conteúdo.

Não se trata de mudar a forma de Estado, para alcançar o nível mais democrático possível, pois, o Estado – nem sempre surgido no interior da gens ou comunidade aldeã de base – é um produto da sociedade, das contradições e antagonismos desta sociedade, e serve aos interesses de uma classe, aquela que personifica o poder político-econômico. O Estado personifica o direito, para regular as relações no interior da sociedade de classes, no cômputo dessa regulação, suas instituições adquirem forma política e gerenciam antagonismos irreconciliáveis, sempre em favor da classe que personifica o poder. Os parâmetros jurídicos do Estado e suas instituições, por serem cortados pela métrica dos antagonismos das classes, eram e são meramente formais.

A igualdade é uma construção social, alimentada pelo sonho humano por justiça social, se efetiva numa relação, não sendo portanto, um conceito absoluto e imanente, ela se estabelece na comparação entre seres e coisas. Por muito tempo durou a discussão e, em certo ponto, a confusão entre o que se chamou de igualdade natural e a igualdade social. Os sujeitos não nascem iguais, essa diferença natural, por muito tempo foi utilizada para justificar a hierarquização dos corpos, sobretudo de negros, indígenas, de mulheres e dos LGBTQIA+, numa forma de sujeição destas condições naturais às leis gerais que serviram para aumentar o escopo da dominação social, marcadamente a de tipo capitalista.

Na transição para o capitalismo, os contratualistas avalizaram, concepções bastante limitadas sobre a igualdade social, em cada uma delas, a noção de individualidade isolada e de proprietário se sobrepôs, inclusive à ideia de igualdade que se firmou nas Declarações de Direitos, e nos textos constitucionais. Mesmo quando se afirmava a igualdade e a liberdade como algo essencial, se tratava da igualdade e da liberdade do proprietário, portanto, estritamente vinculada às relações de produção de mercadorias. De todo modo,

a noção de justiça social, aplicada à categoria da igualdade sob o direito burguês, é vazia de sentido quando se põe na balança a vida material dos sujeitos.

É, exatamente, na crítica do projeto societário burguês que Bobbio (1997), estrutura sua tese de que nunca existirá uma sociedade de homens livremente iguais e igualmente livres. A grande questão é que, a tese deste pensador esbarra em dois problemas aos quais ele não consegue sanar: a) o fracasso dos projetos societários de caráter socialista; b) o fenômeno da igualdade sob o capitalismo. Sobre o primeiro, Bobbio, iguala a natureza social dos projetos societários burguês e proletário ao tratar de suas falhas e sobre o segundo, ele não consegue ultrapassar a barreira do fenômeno, portanto, do aparente, ao discutir a impossibilidade histórica da igualdade. E assim, ao ancorar sua análise na perspectiva do direito, a exemplo do direito ao voto no sufrágio universal, este autor, não supera as barreiras da sociabilidade burguesa e da lógica do capital. Ao apostar suas fichas na ideia do direito e nas relações no interior do Estado Democrático de Direito, Bobbio reforça exatamente o Estado burguês ao qual ele buscava criticar.

No tocante aos limites estruturais da sociabilidade burguesa, o cidadão é exatamente aquele indivíduo cindido, desapartado do seu ser genérico. Uma categoria limitada e além de tudo, não extensiva a todos. Há indivíduos na sociabilidade burguesa que nem ao menos alcançaram esse estatuto, por mais limitado que ele seja, precisando, portanto, do amparo jurídico para tanto, a exemplo do Estatuto da Igualdade Racial, transformado em lei, na tentativa de conferir a equidade nos termos circunscritos ao exercício da cidadania burguesa a negros e indígenas.

As desigualdades sociais, são parte constitutivas da questão social, e as desigualdades de caráter étnico-racial, são particularidades das desigualdades sociais, portanto, participam diretamente dos antagonismos irreconciliáveis desta sociabilidade, de tal sorte que, se impõe um obstáculo: como equacionar um problema sem resolver a causa que o institui? A norma jurídica que institui leis como a que regula o Estatuto da Igualdade Racial, entre outras, tem funcionado como a aspirina contra o câncer, mero paliativo, ou pior, com efeito placebo. Lei e ordem, apregoadas como direito universal, para evitar expressões como o racismo, por exemplo, na verdade, alimentam os interesses particulares. Como agravantes, há o contexto de crise estrutural do capital e seus efeitos, tais como o desemprego crônico, por conseguinte, é ilusão alimentar a esperança de controlar o capital pela mediação da legalidade político-jurídica. Até porque, essa crise do capital se diferencia das anteriores por sua magnitude, duração, alcance e,

principalmente, porque o processo de produção de valor nem sempre é seguido pelo processo de realização do valor, de tal modo que nem mesmo as alternativas corretivas criadas por seus arautos conseguem minimizar os efeitos nocivos desta crise estrutural, por seu quadro sociometabólico, por mais que os discursos políticos vendam essa ilusão, o capital é incontrolável.

Sempre que o Estado é acionado para conter os efeitos da questão social, para evitar o colapso social, ele, na verdade, formaliza e tutela práticas de exploração e expropriação. Disto resultando que, por mais substancial que possa ser a igualdade conferida pela norma jurídica chancelada pelo Estado, ela jamais será substantiva, pois, a igualdade substantiva demanda necessariamente uma *substantividade material*, que jamais será assegurada pela legalidade do trabalho abstrato no interior da sociabilidade capitalista.

A impossibilidade da igualdade social sob o capital, ocorre em razão de sua própria natureza. Segundo Mészáros (2006), capital é uma relação que opera uma cisão, tanto do lado do trabalho, quanto do lado do capital, parasitária da cisão do trabalho, ambas marcadas por um antagonismo inconciliável, ao mesmo tempo em que, um não sobrevive sem o outro, sem que ocorra a reprodução contínua de ambos de modo ampliado, enquanto esta relação for historicamente sustentável. A relação capital pressupõe, na esteira de Marx (2017), a separação entre trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho, exatamente por isto, esta relação encerra uma contradição orgânica, de natureza antagônica, na essência de sua existência desde a sua gênese no momento da acumulação primitiva de capital.

A etapa da acumulação primitiva de capital foi um processo marcado pela espoliação, violência e expropriação da força de trabalho. Para a acumulação de riqueza necessária ao impulsionamento do capital, a burguesia lançou mão de alguns mecanismos que funcionaram como alavancas ao seu impulsionamento: a) expropriação da terra pertencente à população rural; b) reforma e roubo dos bens da Igreja; c) legislação sanguinária; d) roubo dos domínios do Estado; e) colonialismo, dentre elas a principal foi o escravismo. A partir da leitura de Federici, se verificou que a opressão e exploração do corpo das mulheres, no escopo da nova divisão sexual do trabalho, caracterizada como patriarcado do salário, compareceu como funcional ao capital, jogando peso relevante, como mais uma das alavancas para a gênese do capitalismo.

A nova ordem patriarcal, lança luzes ao entendimento da desigualdade de gênero sob o capital, na forma como o corpo feminino foi disciplinado para fazer expandir o proletariado desde as colônias, junto com a acumulação primitiva de capital se deu a apropriação primitiva dos homens sobre o trabalho feminino, onde os maridos passaram a representar o Estado no controle das mulheres, não apenas sobre seu papel na reprodução biológica da força de trabalho, como também, sobre o seu trabalho e seu salário, sob as bênçãos auspiciosas da Igreja. A expropriação predatória nas colônias, de homens e mulheres, permitiu ao capital, a riqueza primária necessária para exercer controle sobre o trabalho em todas as suas etapas.

No caso específico do colonialismo, Quijano (2005), chama a atenção para o novo padrão de poder instituído com base no escravismo. Na forma como capitalismo e racismo compuseram um quadro social de exploração e opressão, subjulgando negros, indígenas e mulheres. Nesse contexto, a modernidade burguesa, pintada como processo civilizatório, não passou de um procedimento para instituir a barbárie. Nas palavras de Césaire (1978), uma aventura de piratas e comerciantes que não criou nenhum valor humano. A escravidão de tipo mercantil, ao contrário da escravidão de tipo tribal, destituía a condição de humanidade dos escravizados.

Na particularidade do Brasil, o contexto coletivista das formações comunais das Américas, foi suplantado por relações mercantis pautadas na tríade: mercado mundial, colonialismo e manufatura. E, às contradições já inerentes ao capital somaram-se outras, no contexto da lógica do desenvolvimento desigual e combinado.

As relações mercantis trazidas ao Brasil pelo colonialismo, inauguraram a fase de acumulação primitiva de capital, que em tese pressupunham uma legalidade assentada na igualdade e na liberdade, mas, em território brasileiro, em particular, e nas colônias em geral, se desenrolaram por meio do resgate da escravidão. Esse momento da história do país, não se confunde com o feudalismo europeu, nem com um específico modo de produção colonial da América, como defendido por Ciro Flamarion, segundo Figueiredo (2004). O fator fundamental desta distinção é o mercado mundial, o tipo de produção voltada ao abastecimento do mercado mundial, marcadamente, a produção escravista.

O capital mercantil revelou a natureza social perversa do capital, pois, diferentes das formas comerciais pré-existentes, as relações mercantis instituíram um novo *ethos* social: a) sobrepôs o valor de troca ao valor de uso; b) subverteu a lógica da produção, o

comerciante, na função de intermediário, passou a determinar ao pequeno produtor o que deveria ser produzido; c) acumulou capital, pelo uso da força de trabalho escravizada; d) impôs barreiras jurídicas entre os produtores e seus produtos. Impondo relações completamente novas na história, onde as mercadorias produzidas, na forma comercial usurária, não mais atendiam às necessidades de seus produtores, implantando a troca pela troca, com o objetivo de acumular capital.

A troca de mercadorias implicou, inicialmente, em alguns obstáculos que prontamente foram resolvidos mediante a categoria do valor. Quando a métrica para a troca era a simples comparação entre quantidades, inviabilizava a troca entre mercadorias muito diferentes, a partir do momento em que entra em cena o valor enquanto equivalência de tempo socialmente necessário à produção, a legalidade essencial da troca passa a ser outra.

Toda mercadoria guarda em comum, o fato de serem todas produtos do trabalho, para suprir necessidade humanas, do corpo ou do espírito, mas o tempo de trabalho gasto por cada trabalhador não é uma métrica suficiente para comparar sua grandeza de valor, pois, um é mais ágil que outro, ou possui, uma técnica mais apurada, entre outras variáveis. A grandeza do valor é obtida mediante a média do tempo socialmente necessário à produção das mercadorias, isto exige, que o processo de produção de mercadorias seja um evento que deva ocorrer entre iguais. Eis aí o grande mistério que envolve a questão da igualdade sob o capitalismo. O capitalismo impôs a métrica da equivalência de tempo socialmente necessário à produção de mercadorias, ao conjunto da relações humanas. A igualdade entre formas distintas no mundo das mercadorias se traduz como igualdade entre antagônicos no mundo dos homens. Nas palavras de Marx (2017), na relação de troca, os homens não equiparam entre si, como valor, apenas os produtos de seu trabalho, mas sim, diferentes trabalhos como trabalho humano, portanto, trocam a si próprios como mercadorias.

Dinheiro e mercadorias precisam ser transformados em capital, para se realizar, a relação capital precisa dispor de indivíduos livres, iguais e proprietários, que celebram um contrato de compra e venda, neste comparecem de um lado o possuidor da força de trabalho e de outro, o possuidor de dinheiro, dos meios de produção e de subsistência, embora que para isso, o vendedor da força de trabalho tenha de vender sua própria pele. A relação contratual de tipo capitalista impõe o esgotamento físico e mental de um, para a autovalorização ampliada do outro e desde que o contrato não seja quebrado, nos termos

da lei, nisto não há injustiça alguma. A mecanização do corpo imposta pelo trabalho abstrato foi justa por ser consensuada, se deu mediante uma troca de salário por trabalho, portanto, uma troca entre possuidores. A igualdade e a liberdade necessárias à realização do capital se expressam como igualdade e liberdade de proprietários, logo, na propriedade se encerra o máximo de possibilidades que as condições de materialidade do capitalismo, fornecem aos indivíduos.

A exigência de igualdade e liberdade na celebração do contrato, não impediu a realização de relações escravagistas nas colônias, pelo uso massivo da força de trabalho negra, que de acordo com Eric Williams (1975), em termos comerciais, provou ser bem mais competitiva que a força de trabalho branca. Justamente nas colônias, onde as teorias eugenistas difundiram ideias de caráter racista, segundo as quais, não haveria quaisquer possibilidades de desenvolvimento civilizatório sem a mediação do elemento branco e o uso da força, exatamente nestes locais, foram engendrados projetos societários diametralmente opostos ao hegemônico, a experiência haitiana e palmarina são ótimos exemplos de organizações sociais, a partir do trabalho, por fora do mercado mundial, com forte apelo comunal.

Estas experiências revelaram que a igualdade social não é uma impossibilidade histórica. Pela mediação do trabalho, ou seja, a partir da forma de organização do trabalho, é possível estabelecer relações sociais menos ou mais igualitárias. O trabalho se evidencia como a chave de entendimento para elucidar a questão da igualdade na processualidade humana. Diversos contratualistas e arautos do capital, demonstraram com suas teses, como transformar as relações sociais e instituir a igualdade, nenhum deles, todavia, foram capazes de transpor os limites da propriedade, ao contrário, reafirmaram a propriedade como imperativo categórico no construto social.

Os de baixo, aqueles rejeitados sociais, os jacobinos negros e os palmarinos mostraram ao gênero humano, o caminho para a verdadeira transformação social, a revolução na Ilha de São Domingos e as diversas sublevações que culminaram no quilombo dos Palmares, evidenciaram o fio de Ariadne, a saída do labirinto do fauno: o trabalho. Mas, infelizmente, estas experiências exitosas tiveram vida curta, foram sufocadas pela força das armas e do mercado, deixando a interrogação, não seria então, o trabalho, a chave para a transformação social? Antes de tudo é preciso esclarecer, de qual trabalho se está falando?

No aspecto ontológico, o trabalho é, nas palavras de Marx (2017), um processo entre o homem e a natureza, na sua forma concreta satisfaz as necessidades essenciais à manutenção da vida: comer, beber, vestir, se abrigar. Modificando a natureza, por meio do trabalho – pondo em marcha forças físicas e intelectuais –, os homens modificam a si próprios. O processo de trabalho pressupõe: a prévia ideação, o trabalho propriamente dito e os meios, na objetivação de um produto. Ao cabo, o processo se extingue, o objeto está trabalhado, se transformou em valor de uso adaptado às necessidades humanas. Essa processualidade do trabalho, segundo Antunes (2010), o converte em elemento central do desenvolvimento da sociabilidade humana.

No âmbito da historicidade do trabalho, ele adquire uma forma concreta presente em cada tipo de sociedade, na sociabilidade capitalista, assume a forma de trabalho abstrato, com uma legalidade própria, sob cuja, possui um duplo caráter: concreto expresso na produção de valores de uso, e abstrato, manifesto no valor de troca. Na esteira de Santos Neto (2019), é pela apreensão do trabalho em sua essência ontológica e sua expressão histórica em seu duplo caráter que se pode capturar a totalidade concreta e abstrair a função social dos produtos do trabalho em cada momento histórico.

Do ponto de vista do trabalho abstrato e sua configuração máxima, o capital industrial, na particularidade do Brasil, verifica-se o imbricamento entre o escravismo e o surgimento da indústria no país. As primeiras fábricas brasileiras utilizaram uma força de trabalho mista: livre e escrava. E as primeiras greves realizadas nestas fábricas foram protagonizadas por escravos, numa forte demonstração do anacronismo do capitalismo no Brasil. Duas grandes teses ajudam a compreender esse movimento: a tese do desenvolvimento desigual e combinado e a do capitalismo de dependência. Elas não foram o foco desta pesquisa, mas, contribuíram sobremaneira para a percepção das contradições internas, bem como as determinações do desenvolvimento exógeno sobre o endógeno. A fase de transição e início da grande indústria evidenciam muito bem esse movimento do real, a relação de determinado e determinante, nas diversas etapas de ser do capital.

Na etapa do capital industrial, a legalidade do trabalho abstrato fez reverberar a urgência do trabalho livre, demandando o fim da escravidão nas colônias, era necessária a formação de uma massa de trabalhadores desprendida da relação com a terra e com os meios de produção para estarem ávidos à formalização do contrato. Para fazer pressão e controlar a força de trabalho, o capital precisou e ainda precisa constituir um exército

industrial de reserva expresso na população excedente que é, nas palavras de Carcanholo (2008), ao mesmo tempo, produto necessário da acumulação e, simultaneamente, sua própria alavanca. No entanto, dentro dos parâmetros do racismo estrutural brasileiro, os escravizados não estavam à altura para assumir esta função que foi destinada aos imigrantes europeus. Como os imigrantes já eram reserva em seus países de origem, negros e mulheres no Brasil ocuparam a posição de reserva da reserva da força de trabalho. Nas palavras de Quijano (2005), o novo padrão de colonialidade, posto em marcha pelo capital, pós abolição, resultou numa conjunção de elementos que associou branquitude a salário e administração, estabelecendo o controle de um grupo sobre o outro e relegando aos negros o exercício das funções rebaixadas demandadas pelo capital. Também devem ser incluídas nesta balança as relações de gênero e o patriarcado do salário.

A composição orgânica do capital evidencia a crescente demanda por força de trabalho, pois, na esteira de Marx (2017), acumular capital significa a multiplicação do proletariado, sob o risco do rebaixamento da taxa de lucro, pois só o trabalho produz valor. É a lei da produção capitalista que sintetiza a relação simbiótica de sobrevivência entre capital, acumulação e taxa salarial. Disto resulta, que não há condições de materialidade reais para o estabelecimento da igualdade, quando se tem de um lado a sobrevivência e ampliação do mais-valor mediante trabalho não pago, e de outro lado a sobrevivência da própria força de trabalho enquanto tal.

No Brasil, a legalidade do trabalho abstrato expresso no complexo do capital industrial-financeiro, se instaurou de modo lento e não linear, operou por muito tempo, nos bastidores, de modo secundário à produção cafeeira voltada à exportação. Ele só se expandiu durante o Estado Novo, com o apoio fundamental do Estado que fez o aporte financeiro necessário, para estabelecer o parque industrial, com equipamentos competitivos e atrativos ao mercado, mas também, capacitando a força de trabalho. O Estado tem sido essencial para a reprodução social do capital, em todas as suas etapas e complexos, no caso do anacronismo brasileiro, se aplica também ao setor agrário.

A legalidade do trabalho abstrato mistifica a categoria da igualdade. Quando o capitalista contrata a força de trabalho, ele coloca em marcha, na relação capital, não apenas a produção de mercadorias para simples valor de uso, mais que isso, ele engendra a constante produção de mais-valor, caracterizado pelo processo de valorização, para gerar mais capital. O fetiche então se estabelece em vários momentos do processo de

trabalho: a) no âmbito da liberdade, embora o trabalhador esteja livre para vender sua força de trabalho, essa é uma liberdade constrangida pela necessidade de sobrevivência; b) na esfera da igualdade, se dá de duas formas, a recompensa em salário não faz do trabalhador mais igual. Pois, por mais consumido que seja no processo de trabalho – produzindo mais-valor – menos igual ele se torna, embora produza sempre mais. E na questão fundamental, a equivalência do tempo necessário à produção das mercadorias, iguala não apenas mercadorias distintas, mas também e fundamentalmente, aos próprios trabalhadores, distintos entre si, e os compra como mercadorias equivalentes por meio da forma-salário, numa ação executada *às costas* do produtor, na qual ele não se reconhece e sob a qual ele não tem controle, não consegue se impor.

Deste modo, a igualdade do trabalho abstrato obedece à legalidade do fetichismo do dinheiro. O dinheiro parece encarnar todos os valores da mercadoria, mas, ele oculta exatamente o trabalho não pago, o mais-valor. Para manter o fetiche da igualdade sob o manto ideológico do consenso, o capital, pela mediação da norma jurídica, portanto, do Estado, lança mão do sujeito de direito. O grande problema é que, para a norma jurídica, a categoria sujeito direito se aplica tanto ao operário, quanto ao capitalista e aos meios de produção, portanto, pode encarnar coisas distintas e classes antagônicas. Com a emergência do capital financeiro, estes nexos desta relação fetichizada ficam ainda mais distanciados, passando a ideia de que dinheiro gera dinheiro, que no processo de produção do valor e do mais-valor, não ocorreu o momento de exploração da força de trabalho.

O sujeito de direito encarna o cidadão burguês, difunde a ideia de dignidade humana, de proteção às garantias do cidadão despartado de seu ser genérico, portanto, da individualidade isolada. Nesse bojo, cabe ao direito e ao Estado a promoção da justiça com acento positivo, garantia de liberdade e igualdade dentro da legalidade do trabalho abstrato, logo, significando, a garantia da funcionalidade do capital.

Por fim, respondendo à questão problema, por todo o exposto até aqui, é possível afirmar que a impossibilidade da igualdade sob o capital diz respeito a ausência das condições de materialidade necessárias à sua realização substantiva. O trabalho abstrato, como já foi amplamente demonstrado acima, inviabiliza qualquer materialidade concreta que não seja a da falsa equivalência, da igualdade fetichizada. As análises que apostam na possibilidade de o Estado por meio do direito – e vice-versa – efetivarem para grupos oprimidos e/ou minoritários da população, uma condição de igualdade social equivalente aos demais segmentos populacionais, esbarram na objetividade da vida social, nos dados

estatísticos que demonstram a pouca eficiência – e até a ineficiência em diversos casos – das leis e das políticas públicas. Por outro lado, as análises que afirmam a impossibilidade histórica da igualdade social, desconsideram a própria história do gênero humano, sua mecânica interna e, se ela já ocorreu no passado dentro dos limites de seu tempo, o que a impede de acontecer de novo é a lógica de produção e acumulação do mais-valor, do capital.

Sob o capital, os indivíduos se relacionam entre si como mercadorias, suas lutas setoriais por autodeterminação, são reduzidas às bandeiras do identitarismo burguês, à mero culturalismo esvaziado de conteúdo sócio-histórico. Ao passo em que a burguesia é a classe que mais se organiza corporativamente em associações, federações entre outras formas de organização corporativa de defesa dos interesses de setores do capital, interesses, portanto, privados. No entanto, a burguesia, lança críticas às lutas de setores dos trabalhadores, como forma de hierarquizar, reprimir e segregar suas bandeiras. Segregação esta, muitas vezes, aplaudida de pé, por organizações de esquerda.

A métrica da equivalência usada na produção de mercadorias, nas relações de troca, determina a forma como devem funcionar todas as demais relações. E funciona de tal modo que não deixa espaço para a plena liberdade. Por conseguinte, o fundamento da liberdade real é a liberação das forças produtivas e dos meios de trabalho, das garras do proprietário individual e nesse contexto, o fundamento da igualdade real está na forma como o gênero e, no interior deste, cada indivíduo realiza seu trabalho e usufrui dos produtos deste.

Agora, a partir do exposto, a grande pergunta que precisa ser feita é, para que a igualdade? Não tem sentido, lutar por equidade se não for para a realização da humanidade nos termos do homem rico. O homem rico é “ao mesmo tempo o homem que *precisa* de uma soma de manifestações humanas; é aquele cuja realização existe como urgência natural interna, como necessidade” (MARX, 2002, p. 146). Relações baseadas na riqueza genuinamente humana, são relações que radicalmente não comportam expressões estruturais ou mesmo episódicas do patriarcado, misoginia, racismo, lgbtqia+fobia entre outras. Regatam o sujeito social como síntese de múltiplos complexos e expressão de uma individualidade concreta, em comunhão com o seu ser genérico, portanto, não são referenciadas numa humanidade abstrata, generalista ou focalista.

Das experiências de igualitarismo nas formações sociais comunais, limitadas pelos constrangimentos impostos pelas escassas condições materiais, às experiências igualitárias do trabalho abstrato, a forma de organização do trabalho, portanto, na base das relações econômicas, foi o nexo central, o fio condutor do quantum de igualdade possível em cada momento da vida social. Se é possível afirmar que a igualdade é a base e o fundamento de toda emancipação política. A premissa é verdadeira no que tange ao trabalho, ele é a base e o fundamento social da emancipação humana. O gênero humano passou da igualdade entre indivíduos autoprodutores, à igualdade entre individualidades isoladas, mas, para a emergência do homem rico, nas palavras de Marx (2012), do homem multifacetado, ele precisa alcançar a igualdade substantiva, entre os indivíduos livremente associados.

A igualdade substantiva é um termo trabalhado por Mészáros (2016), quando de sua crítica radical aos pilares ideológicos da modernidade: liberdade e igualdade. Ela inaugura o novo metabolismo social, uma determinação qualitativa materializada em uma *universalidade real* (MÉSZÁROS, 2021), Essa proposição do filósofo, se ancora na materialidade do trabalho associado, portanto, em um projeto societário radicalmente oposto ao atual e diferente do projeto comunal das formações sociais comunais pré-capitalistas contingenciadas pela natureza. Um quadro sociometabólico historicamente sustentável, fundado no trabalho livre e associado, em condições materiais de abundância, como a propriedade comunal da terra. Não é possível materializar plenamente o trabalho livre e associado sob a propriedade privada da terra.

Por sua natureza, o trabalho associado inaugura um novo tipo de sociedade, e por essa razão, não pode habitar o mesmo tempo e espaço que o trabalho assalariado com base na compra e venda da força de trabalho, ele não surge no interior da sociedade vigente, não pode coexistir lado a lado com o modelo atual, como dito por Maestri, só será possível com a destruição do poder burguês.

Isto só é historicamente viável com a superação radical do trabalho abstrato e de todas as formas fetichizadas de igualdade, isto só se alcança pela ação autoconsciente dos sujeitos sociais, que é só é possível numa sociedade comunista.

Deste modo, na proposição de um projeto societário que fundamente o reino da abundância, capaz de transformar a *potencialidade* de uma igualdade substantiva materialmente fundada em uma *realidade* historicamente viável, aqui se defende o

comunismo, nas palavras de Marx, como movimento que funda relações de produção com caráter radicalmente oposto ao movimento do capital, pois, se baseia na união dos indivíduos, uma união dada pelas condições de existência da própria coletividade.

O comunismo não é meramente uma ideia, algo que a consciência planeja minimamente a-priori, depende da “produção material das condições” necessárias ao seu desenvolvimento. “O *comunismo* é a eliminação *positiva* da *propriedade privada* como *auto-alienação humana* e, desta forma, a real *apropriação da essência humana* pelo e para o homem” (MARX, 2002, p.138).

Até lá, para alcançar esse estágio de sociabilidade, cabe aos indivíduos a luta e a resistência por dentro de organizações genuinamente construídas por suas forças próprias, por fora das organizações políticas tais como sindicatos e partidos que expressam a legalidade do capital e as relações tipicamente burguesas e seus respectivos corolários o machismo, o racismo, a lgbtqia+fobia, entre outros.

A construção do comunismo é uma processualidade que tem início na tomada do poder pela classe explorada pelo capital. Sobre essa premissa não tem havido consenso entre os seus defensores, posto que o momento inicial da tomada de poder por meio de uma revolução socialista; de acordo com Claudín (2013, p. 64), geralmente é confundido em virtude da similaridade entre os sentidos deste conceito, a saber: a) revolução *social* “como transformação *socialista* das estruturas econômico-sociais, das superestruturas políticas e da cultura”; b) revolução socialista como revolução *política*, cujo traço pertinente é a “tomada do poder pela classe operária”. Nesse aspecto é importante destacar que o conteúdo do primeiro conceito contempla integralmente o segundo, haja vista que a passagem do poder de uma classe é um elemento presente em todo processo revolucionário, seja ele socialista ou burguês. A recíproca, no entanto, não é verdadeira, uma vez que a tomada do poder político é apenas o primeiro passo da revolução política com alma social.

O reconhecimento da centralidade política do operariado, não menospreza a luta política, mas, significa afirmar o lugar do trabalho e da política no processo social concreto. Significa, pois, apreender e distinguir a função social e a natureza ontológica do trabalho em cada momento histórico, bem como, os limites e impossibilidades essenciais da política no processo revolucionário.

É importante destacar que as condições ontológicas não significam um dogmatismo teórico ou a certeza de realização, elas dependem das condições histórico-materiais e dos sujeitos que as apreendem e põem em marcha suas determinações, numa estreita relação entre subjetividade e objetividade. Nisto, a grande bandeira da classe trabalhadora, a luta pelo fim das estruturas de exploração, portanto, a luta pelo comunismo, onde a totalidade dos indivíduos sociais, autodeterminados agem de forma autônoma, dedicados à realização de objetivos fundamentalmente humanos.

“O passarinho, que cantava triste, por pura causalidade, descobriu uma fragilidade na tranca da porta da gaiola.

Será que conseguirá sair?

Será que conseguirá viver livre?

Irá conseguir conviver com aqueles que já nasceram
livres?

São questões que ele não saberá responder plenamente
enquanto estiver preso [...]

(Mônica Regina Nascimento dos Santos)

REFERÊNCIAS

Leis

Brasil, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, disponível http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm, acesso em 10 de março de 2020.

Brasil, **Lei Nacional nº 10.639** de 2003, dispõe sobre o ensino a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm, acesso em 10 de março de 2020.

Brasil, **Lei Nacional nº 11.645** de 2008, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena", disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm, acesso em 10 de março de 2020.

Brasil, **Lei Nacional nº 12.288** de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm, acesso 10 de março de 2020.

Documentos

BRASÍLIA, **Dossiê de candidatura da Serra da Barriga a patrimônio cultural do Mercusul**. Brasília, Fundação Palmares, 2017.

SENADO FEDERAL, **Manifesto da sociedade abolicionista bahiana**. Brasília: Biblioteca do Senado Federal, 1974.

Sites

<https://www.folha.uol.com.br>

<https://www.ibge.gov.br>

<https://www.youtube.com>

<https://www12.senado.leg.br>

<https://www.geledes.org.br>

<https://br.yahoo.com>

<https://www.globo.com>

<https://pt.unesco.org>

<https://brasil.un.org>

<https://www.revistas.usp.br>

<https://www.paho.org>

<https://blogdaboitempo.com.br/>

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Wlamyra R de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALGUSTO, André Guimarães; MIRANDA, Flávio Ferreira de; CORRÊA, Hugo Figueira de Souza. **O modo de produção asiático e os povos não-históricos em Marx**. XI Congresso de História Econômica, Vitória, AL: UFS, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é o racismo estrutural?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

_____, **Estado, direito e a análise materialista do racismo**. In: Celso Naoto Kashiura Junior; Oswaldo Akamine Junior, Tarso de Melo. (Org.). Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões; Dobra universitário, 2015.

_____, **Capitalismo e crise: o que o racismo tem a ver com isso?** Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/06/23/capitalismo-e-crise-o-que-o-racismo-tem-a-ver-com-isso/>, acesso em 28 de maio de 2021.

ANDRADE, Mário de. Prefácio, 1976. (In) CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 11ª ed. Campinas, São Paulo, Cortez, 2006.

_____, **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. 1ª ed., São Paulo, Boitempo, 2018.

_____, **Trabalho uno ou omni: a dialética entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato**. ARGUMENTUM, Vitória, v. 2, n. 2, p. 09-15, jul./dez. 2010, disponível em <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/941>, acesso em maio de 2021.

BARAN, Paul A – SWEEZY, Paul M. **Capitalismo monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

BEHRING, Elaine Rossetti. **Fundamentos da política social**. PDF disponível em http://www.fnepas.org.br/pdf/servico_social_saude/texto1-1.pdf, acesso em maio de 2020.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese. São Paulo: Universidade de São PULO, Instituto de Psicologia, 2002.

BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Educação e a revolução soviética**. Maceió: Coletivo Veredas, 2020.

Bíblia, **Gálatas** 3:28, disponível em <https://bibliaportugues.com/galatians/3-28.htm>, acesso em janeiro de 2020.

_____, **Romanos** 3:22, disponível em <https://bibliaportugues.com/galatians/3-28.htm>, acesso em janeiro de 2020.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. Carlos Nelson Coutinho, tradutor, 2ª ed. - Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____, **Teoria da norma jurídica**. Trad. Fernando Pavan Batista; Ariani Bueno Sudatti. São Pulo, Edipro, 2001.

BOGDANOFF, A. **Curso popular de economia política**. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/bogdanov/1897/curso/06.htm>, acesso em maio de 2020.

CANTISANO, Pedro Jimenez. **Quem é o sujeito de direito? A construção científica de um conceito jurídico**. Direito, Estado e Sociedade v n.37 p. 132 a 151 jul/dez 2010. Disponível em <http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/Artigo6%20Pedro.pdf>, acesso em novembro de 2021.

CARCANHOLO, Marcelo Dias; AMARAL, Marisa Silva. **Acumulação capitalista e exército industrial de reserva: conteúdo da superexploração do trabalho nas economias dependentes**. Revista de Economia, v. 34, n. especial, p. 163-181, 2008. Editora UFPR.

CARCANHOLO, Reinaldo A. **Elementos básicos da teoria marxista de valor**. (s/d). Disponível em https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/934139/mod_resource/content/1/elementos%20b%C3%A1sicos2.pdf, acesso em dezembro de 2021.

CARNEIRO, Edison. **Situação do negro no Brasil**. (In) Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista [livro eletrônico], Coleção Marxismo 21, Danilo Enrico Martuscelli; Jair Batista da Silva (Orgs.) Chapecó, SC: Ed. dos Autores, 2021.

CAVALCANTI, João Helder Dantas. **Do direito à igualdade na aplicação da lei e do precedente judicial**. Dissertação de mestrado, Mackensie, São Paulo, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Vida e obra de Rousseau** (In) Jean Jacques Rousseau. Do contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes. Lourdes Santos Machado (Trad.), São Paulo: Victor Civita, 1983.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política**, Bernardo Frey (Trad.). Porto, Edições Afrontamento, 1979.

CLAUDÍN, Fernando. **A crise do movimento comunista**. José Paulo Netto (trad.), 2ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CUHNA JR, Henrique. **Nós, afro-descendentes: história africana e afrodescendente na cultura brasileira** (In) História da educação dos negros e outras histórias. Brasília, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD)/MEC, 2005.

DEMIER, Felipe. A lei do desenvolvimento desigual e combinado de León Trotsky e a intelectualidade brasileira: breves comentários sobre uma relação pouco conhecida. Disponível em https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao3/Felipe_Demier.pdf, acesso em novembro de 2021.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Angola: Edições Mulemba, Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

_____, Origem dos antigos egípcios. (In) História geral da África, II: **África antiga** / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

DOURADO, Jônatas Monteiro. **A igualdade sob a ótica filosófica política**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 2015.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. KONDER, Leandro (trad.), 3 ed., São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves (Trad.), 2 ed. rev., São Paulo: Boitempo, 2012.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução Coletivo Sycorax, 2004. Disponível em <http://coletivosycorax.org/indice/>, acesso em dezembro de 2020.

FERRER, Ada. **A sociedade escravista cubana e a Revolução Haitiana**, Almanack. Guarulhos, n.03, p.37-53, 1º semestre de 2012.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente: e classes sociais na América Latina**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____, **O negro no mundo dos brancos**. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: difusão Europeia do Livro. 1972.

FIGUEIREDO, José Ricardo. **Modos de ver a produção do Brasil**. São Paulo: Educ; Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2004.

FLECK, AMARO. **O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação**. ethic@ - Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n1p141>, acesso em setembro de 2021.

FONTES, Virgínia. **A transformação dos meios de existência em capital – expropriações, mercado e propriedade** (In) Boschetti, Ivanete (Org). Expropriação e direitos no capitalismo. São Paulo, Cortez Editora, 2018, pp. 17-61.

FREITAS, Décio. **República de Palmares: pesquisas e comentários em documentos históricos do século XVII**. Maceió: Edufal, 2004.

GOMES, Nilma Lino. **Trabalho docente, formação de professores e diversidade étnicocultural**. In: OLIVEIRA, Dalila Andrade. Reformas Educacionais na América Latina e os trabalhadores docentes. Autêntica, Belo Horizonte, 2003.

_____, **Educação cidadã, etnia e raça: O trato pedagógico da diversidade**. In: CAVALLERO, Eliane dos Santos (org.): Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola. São Paulo: Selo negro, 2001.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 4ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1985.

_____, **O épico e o trágico na história do Haiti**. Revista da USP, Estudos Avançados, v. 18, nº 50, 2004. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9988>, acesso em março de 2020.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci.** Dario Canali (Trad.), 14ª ed., Porto Alegre, L&PM, 1996.

HAKEM, A. M. Ali; VERCOUTTER, I. Hrbek e J. **A civilização de Napata e Méroe.** (In) História geral da África, II: África antiga / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** Orlando Vitorino (Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1997.

História geral da África, I: **Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, II: **África antiga** / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, III: **África do século VII ao XI** / editado por EL FASI, Mohammed – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, IV: **África do século XII ao XVI** / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

História geral da África, V: **África do século XVI ao XVIII** / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília: UNESCO, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva (Trad.), São Paulo, Nova Cultural, 2004.

HOBBS, Eric. Introdução (In) **Formações econômicas pré-capitalistas.** João Maia (Trad.), 4ª ed., São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

IAMAMOTO, Marilda Villela. **O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional.** 3. Ed. São Paulo, Cortez, 2000.

IANNI, Octávio. **Raças e classes sociais no Brasil.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **A revolução e o negro.** Publicado em New Internacional, Volume V, Dezembro de 1939. Originalmente assinado como JR Johnson. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584850/mod_resource/content/1/12%20JAMES%20CLR%20-%20ARevolucaoeoNegro.pdf, acesso em 20 de janeiro de 2019.

_____, **Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos.** Afonso Teixeira Filho (trad.) 1ª ed., rev., São Paulo: Boitempo, 2010.

KAPHAGAWANI, Didier N.; MALHERBE, Jeanette G. **Epistemologia Africana**. (In) COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 219-229. Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/didier_n._kaphagawani_jeanette_g._malherbe_-_epistemologia_africana.pdf, acesso em dezembro de 2019.

KAUTSKY, Karl. **A questão agrária**. C. Iperoig (trad.) 3ª ed., 1980. Disponível em <https://docplayer.com.br/41001106-A-questao-agraria-karl-kautsky-colecao-proposta-universitaria-karl-kautsky-a-questao-agraria-traducao-de-c-iperioig-apresentacao-de-moniz-bandeira.html>, acesso em outubro de 2019.

LASKI, Harold J. **O liberalismo europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

LEACOCK, Eleanor Burke. **Introdução à edição estadunidense**. (In) FRIEDRICH, Engels. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. KONDER, Leandro (trad.), 3 ed., São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____, **Mitos da dominação masculina: uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural**. São Paulo: Instituto Lukács, 2019.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LESSA, Sérgio. **MUNDO DOS HOMENS: Trabalho e ser social**. 3 ed. ver. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

_____, **"Centralidade ontológica" do trabalho e "centralidade política" proletária**, 2005. Disponível em https://b8798a67-b1f1-4006-95f0-2a0e0a3411dd.filesusr.com/ugd/4c396a_969a0a7077464a3eb5bbafae150efa16.pdf, acesso em janeiro de 2020.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; segundo tratado sobre o governo; ensaio acerca do entendimento humano**. Anwar Alex e E. Jacy Monteiro (Trad.) 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, Estado**. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli (Trad.) São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as igrejas**. *Revista Espaço Acadêmico*, Ano II, nº 17, out. 2002.

LUZ, Itacir Marques da. **Sobre arranjos coletivos e práticas educativas negras no século XIX: o caso da Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais de Pernambuco** (In) FONSECA, Marcus Vinícius. História da educação dos negros no Brasil. Niterói, EDUFF, 2016.

MAESTRI F., Mário J. **O escravismo colonial: A revolução copernicana de Jacob Gorender. A gênese, o reconhecimento, a deslegitimação.** São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.

_____, **O escravo gaúcho: resistência e trabalho.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado.** Miguel Alfredo Maluf Neto (atualizador) – 34. ed. – São Paulo: Saraiva, 2018.

MARCUSE, Herbert. **Prólogo.** IN: Marx, Karl. O 18 de brumário de Luís Bonaparte. Nélio Schneider tradutor. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARQUES, José Oscar de Almeida. **Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens.** Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: FFLCH-USP, n. 14, 2009, p. 73-101.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** BRUNI, José Carlos; NOGUEIRA, Marco Aurélio (Trads.), 5ªed., São Paulo: HUCITEC, 1986.

_____, **Contribuição à crítica da economia política.** Florestan Fernandes (Trad.), 2ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____, **Crítica do Programa de Gotha,** seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____, **Crítica à filosofia do direito de Hegel,** 1843. Rubens Enderle e Leonardo de Deus (Trads.), 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____, **Formações econômicas pré-capitalistas.** João Maia (Trad.), 4ª ed., São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

_____, **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** Nélio Schneider (Trad.), São Paulo: Boitempo, 2011

_____, **O capital: crítica da economia política,** livro 1: o processo de produção do capital. Rubens Enderle (Trad.), 2ª ed., São Paulo: Boitempo, 2017.

_____, **Trabalho assalariado e capital.** Escrito por Marx em Abril de 1849 Publicado na Neue Rheinische Zeitung. Disponível em

http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/portuguese_marx_trbalho_assalariado_e_capital_1849.pdf, acesso em 04 de março de 2020.

_____, **A questão judaica.** (1843), disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>, acesso em junho de 2020.

_____, **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo, Martin Claret, 2002.

_____, **Posfácio à segunda edição.** 1873. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/livro1/prefacios/03.htm>, acesso em novembro de 2021.

MARTINS, Carlos Estevam; MONTEIRO, João Paulo. **Vida e obra de John Locke** (In) Carta acerca da tolerância; segundo tratado sobre o governo; ensaio acerca do entendimento humano. Anoar Alex e E. Jacy Monteiro (Trads.) 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.

_____, **Introdução ao estudo do direito.** São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2021.

MELO ROSA, Renata de; PONGNON, Vogly Nahum. **A República do Haiti e o processo de construção do Estado-nação**, Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, núm. 26, enero-junio, Goiânia, 2013. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/1591/159128818007.pdf>, acesso em maio de 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDES, Claudinei Magno Magre. **A questão do feudalismo no Brasil: um debate político.** São Paulo, UNESP, 2013.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital.** Isa Tavares (Trad.), 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____, **Da igualdade primitiva à igualdade substantiva** – via escravidão. Publicado em 2016. Disponível em <https://marxismo21.org/istvan-meszaros-1930-2017>, acesso em 10 de fevereiro de 2020.

_____, **Para além do capital.** Trad. CASTANHEIRA, Paulo Cezar; LESSA, Sérgio. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____, **Para além do leviatã**. Nélío Schneider (trad.) 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2021.

MONTEIRO, João Paulo. **Hobbes, vida e obra** (In) HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva (Trads.), São Paulo, Nova Cultural, 2004.

MORAES, José Derzi. **Filosofia, ética e política de origem africana egípcia**. Dossiê Interfaces da Filosofia Africana. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, UFSM, v. 10, Ed. Especial, 2019. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39948/html>, acesso em novembro de 2019.

MORÃO, A. **Apresentação**. In: MARX, K. A questão judaica. Covilhã: LusoSofia, [ca. 1989]. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf. Acesso em: 10 ago. 2017.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Prefácio** (In) FRIEDRICH, Engels; KAUTSKY, Karl. O socialismo jurídico. Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves (Trads.), 2 ed. rev., São Paulo: Boitempo, 2012.

NETTO, José Paulo. **Uma face contemporânea da barbárie**. Artigo apresentado no III Encontro Internacional Civilização ou Barbárie (30 de outubro a 1º de novembro de 2010), promovido em Serpa (Portugal). Disponível em <https://doi.org/10.36311/0102-5864.2013.v50n1.3436>, acesso em março de 2020.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2006.

OLIVEIRA, S. A. M. de. **NORBERTO BOBBIO: teoria política e direitos humanos**. Revista de Filosofia Aurora v. 19, n. 25, p. 361- 372, jul./dez. 2007.

PANIAGO, Cristina Soares Paniago. Texto de apresentação (In) **Uma “nova questão social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje**. 2ª ed. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

PARKINGTON, J. E. **A África meridional: caçadores e coletores**. (In) História geral da África, II: África antiga / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

PAUL, Lafargue. **O direito à preguiça**. 1999. Disponível em ebooksBrasil.com, acesso em março de 2020.

PETRONZELLI, Daniel Lúcio. **O conceito de formações sociais pré-capitalistas na obra de Karl Marx e Friedrich Engels, entre 1845 e 1858**, monografias, Universidade do Tuiuti do Paraná, 2010.

PHILLIPSON, D. W. **Início da idade do ferro na África meridional**. (In) História geral da África, II: África antiga / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

PIMENTEL, Edlene. **As bases ontológicas da questão social**. Boletim do Tempo Presente, nº 11, de 01 de 2016, p. 1 - 12, | <http://www.seer.ufs.br/index.php/tempopresente>.

_____, **Uma “nova questão social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje**. 2ª ed. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

PINHEIRO, Farias; DIAS, Oliveira. **Questão Social: um conceito revisitado, em Contribuciones a las Ciencias Sociales**, febrero 2009, www.eumed.net/rev/cccss/03/fpod.htm.

PINTO, Antônio. **Discurso proferido em 29 de junho de 1884**. Rio de Janeiro: Confederação abolicionista, 1984.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. José Severo de Camargo Pereira (Trad.), 11 ed., São Paulo: Cortez, 1991.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf, acesso em março de 2020.

REIS, João José. **Ganhadores: a greve Negra de 1857 na Bahia**. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 7ª reimpressão, São Paulo: companhia das Letra, 2006.

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da educação brasileira: a organização escolar**. 12ª ed. São Paulo, Cortez, Autores Associados, 1992.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural**. 2001 disponível em file:///C:/site/livros_gratis/origem_desigualdades.htm, acesso em março de 2020.

_____, **Do contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes.** Lourdes Santos Machado (Trad.), São Paulo: Victor Civita, 1983.

SANTOS, B. de S. **Direitos humanos: ilusões e desafios.** In: SANTOS, B. de S.; CHAUI, M. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2014. E-book.

SAID, Edward E. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.** Tomás Rosa Bueno (Trad.), 1ª reimpressão. Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Gislene. **O estado de natureza em Rousseau.** Espaço Plural . Ano XII . Nº 25 . 2º Semestre 2011. Disponível em <https://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/article/view/7262> , acesso em maio de 2019.

SANTOS, Josiane Soares. **Particularidades da “questão social” no capitalismo brasileiro.** Tese de doutorado, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.

SANTOS, Milton. **Sociedade e Espaço: Formação Espacial como Teoria e como Método.** Antípode, nº 1, vol. 9, jan./fev. de 1977. (In) In SANTOS, Milton. Espaço e sociedade: Ensaio. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

SANTOS, Mônica Regina Nascimento dos Santos. **Estado, educação e direitos humanos.** Espaço temático: direito à educação pública, democracia e lutas sociais. Rev. Katálysis vol.22 no.3 Florianópolis set./dez. 2019. Epub 14-Nov-2019.

SANTOS NETO, Artur Bispo dos. **A presença do capital industrial-financeiro no Brasil.** 1ª ed., Maceió, Edufal, 2019.

_____, **Capital e trabalho na formação econômica do Brasil.** – São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____, **Mundialização do capital: imperialismo e subimperialismo.** Goiânia, Phillos, 2020.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial.** Laura Teixeira Motta (Trad.), São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

SHANIN, Teodor. **El Marx tardío e la vía rusa.** 1ª ed. Madrid: Editorial Revolución, 1990.

SOMET, Yoporeka. **A África e a filosofia.** Revista Sísifo, v. 1, nº 4, nov., 2016. Disponível em www.ervistasisifo.com, acesso em janeiro de 2020.

TABORDA, Maren Guimarães T. **O princípio da igualdade em perspectiva histórica: conteúdo, alcance e direções.** R. Dir. Adm., Rio de Janeiro, 211: 241-269, jan/mar, 1998. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/47142>, acesso em janeiro de 2019.

Titton, M. e D'Agostini, A. 2019. **Juventude e educação no contexto do desemprego crônico na Espanha e no Brasil.** *Germinal: marxismo e educação em debate.* 11, 1 (set. 2019), 54–73. DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v11i1.31474>. Acesso em dezembro de 2021.

TONET, Ivo. **Trabalho Associado e extinção do Estado.** (In): Rebela, v. 3, n. 2, 2014.

_____, **Cidadão ou Homem Livre?** (Nova versão) (In): Democracia ou Liberdade? Maceió: EDUFAL, 2007.

_____, **Do conceito de sociedade civil** (In) Democracia ou Liberdade? Maceió: EDUFAL, 2007.

_____, **Trabalho associado e revolução proletária.** (In): Novos Temas, n. 5/6, 2011/2012.

TRINDADE, José Damião de Lima. **Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels,** Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

_____, **História Social dos Direitos Humanos.** São Paulo, Peirópolis, 2011.

_____, **Anotações sobre a história social dos direitos humanos.** São Paulo, 1998. Disponível em www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado1.htm, acesso em janeiro de 2020.

TROTSKY, Leon. **História da revolução russa.** E. Huggins (Trad.), Brasília: Edições do Senado Federal, vol. 240 A, 2017.

VIZEU, Fábio; MENEGHETTI, Francis Kanashiro; SEIFERT, Rene Eugenio. **Por uma crítica ao desenvolvimento sustentável.** Cad. EBAPE.BR 10 (3) • Set 2012. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1679-39512012000300007>, acesso em setembro de 2021.

WALDMAN, Maurício. **Espaço e modo de produção asiático.** Boletim paulista de Geografia, nº 72, publicado em 24/05/2017, disponível em <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletim-paulista/article/view/900>, acesso em agosto de 2019.

WAMALA, Edward. **Governo por consenso: uma análise de uma forma tradicional de democracia.** (In) WIREDU, Kwasi (ed.). *A Companion to African Philosophy.* Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 435-442. Tradução para uso didático por Luan William Strieder. Disponível em filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/edward_wamala_-_governo_por_consenso._uma_analise_de_uma_forma_tradicional_de_democracia.pdf, acesso em fevereiro de 2020.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** Carlos Nayfeld (Trad.), Rio de Janeiro: Americana, 1975.

YOYOTTE, J. **O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura.** (In) *História geral da África, II: África antiga* / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.