



a contrapelo

EMANUEL ANGELO DA R. FRAGOSO
JOÃO EMILIANO F. DE AQUINO
organizadores

Mário Maestri
prefácio

ESCRITOS SOBRE
A COLONIZAÇÃO

Coleção
Argentum nostruM

Ed
UECE

A contrapelo

ESCRITOS SOBRE A COLONIZAÇÃO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

KADMA MARQUES RODRIGUES

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL
WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA
ANA CRISTINA DE MORAES
ANDRÉ LIMA SOUSA
ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR
DANIELE ALVES FERREIRA
FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS
GERMANA COSTA PAIXÃO
HERALDO SIMÕES FERREIRA
JAMILI SILVA FIALHO
LIA PINHEIRO BARBOSA
MARIA DO SOCORRO PINHEIRO
PAULA BITTENCOURT VAGO
PAULA FABRICIA BRANDAO AGUIAR MESQUITA
SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO
SARAH MARIA FORTE DIOGO
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum

A contrapelo

ESCRITOS SOBRE A COLONIZAÇÃO

ORGANIZAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

PREFÁCIO

MÁRIO MAESTRI



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA/CE - 2025

A CONTRAPELO: ESCRITOS SOBRE A COLONIZAÇÃO (2025) *copyright by* Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e João Emiliano Fortaleza de Aquino (org.).

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva dos autores e/ou dos organizadores. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao Autor, tradutor e/ou aos organizadores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

EDITORACÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Essa publicação contou com recursos provenientes do Programa de Apoio à Pós-Graduação (PROAP) da CAPES.



IMAGEM DA CAPA

Abstrato 02, 1671 x 1842 pixels, 2021. Autor: Edson Medeiros Rocha. Uso da imagem pelos organizadores da Coleção *Argentum Nostrum* Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e João Emiliano Fortaleza de Aquino autorizado pelo autor.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C764

A contrapelelo: escritos sobre a colonização / Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e João Emiliano Fortaleza de Aquino, organizadores. -Fortaleza: EdUECE, 2025.

E-book: 240 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-986-9

1. Filosofia -Brasil. 2. América Latina. 3. colonização.
I. Título

CDD 199.81

ELABORADA POR LUCÉLIA MARA DE SOUZA SERRA - CRB 3ª REGIÃO-886

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



Sumário

PREFÁCIO	7
MÁRIO MAESTRI	

ANTICOLONIALISMO, ANTI-EUROCENTRISMO E ACUMULAÇÃO ORIGINÁRIA DE CAPITAL EM KARL MARX	25
ANTONIO VIEIRA DA SILVA FILHO	

COLONIALISMO, MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE	95
FRANCISCO URIBAM XAVIER DE HOLANDA	

SEGUNDA ANTROPOLOGIA E GOVERNO DO GENTIO EM MANUEL DA NÓBREGA	123
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO	

JACOB GORENDER E O MODO DE PRODUÇÃO ESCRAVISTA COLONIAL – ELEMENTOS DE UM DEBATE QUASE ESQUECIDO	167
NILO SERGIO ARAGÃO	



Prefácio

Um livro mais do que necessário

Mário Maestri

Os quatro artigos de *A contrapelo: escritos sobre a colonização*, livro coletivo coordenado por Emanuel Fragoso e Emiliano Aquino, singularizam-se por diversas razões, entre elas, o respeito ao tema proposto, de indiscutível pertinência; a qualidade e o uso rigoroso do método marxista de análise, por aqueles que dele se serviram, o que é hoje, convenhamos, raro.

A obra se destaca, igualmente, como leitura necessária, ao retomar, alargar e ampliar temas do passado e presente, no geral, não suficientemente iluminados por nossas ciências sociais. É fato também incomum, o rico e valioso diálogo, em parte contraditório, ainda que não explícito, entre os artigos, que se constituem, em geral, como valiosos instrumentos de pesquisa.

Jesuítas e Tupis

Em “Segunda antropologia e governo do gentio em Manuel da Nóbrega”, Emiliano Aquino analisa com argúcia questão espinhosa do período colonial brasileiro: as relações dos jesuítas com os tupis, nos inícios da ocupação colonial. Ou seja, tema diretamente atinente à ocupação do litoral e à dizimação das populações nativas.

PREFÁCIO

Em “Jacob Gorender e o modo de produção escravista colonial – elementos de um debate quase esquecido”, Nilo Sérgio Aragão debruça-se com precisão e coragem sobre *O escravismo colonial*, a obra seminal do marxista baiano, literalmente cancelada pelas ciências sociais burguesas do Brasil. Explicita a determinação material do despotismo do escravismo colonial e constrói valioso instrumento de trabalho.

Marx sim, Marx não

Em “Colonialismo, modernidade e decolonialidade”, Francisco Uribam Xavier de Holanda apresenta a crítica, de Anibal Quijano e de seus epígonos, do marxismo como eurocentrismo e a proposta da interpretação da opressão racial, em vez da social, como o “motor da história”.

Em “Anticolonialismo, antieurocentrismo e acumulação originária de capital em Karl Marx”, apoiando-se no método marxista, Antonio Vieira da Silva Filho desconstrói as acusações de Karl Marx como um pensador eurocentrista, colonialista, imperialista.

Jesuítas entre o Bem e o Mal

Em “Segunda antropologia e governo do gentio em Manuel da Nóbrega”, João Emiliano Fortaleza de Aquino aborda, cuidadoso, a evolução da ação dos jesuítas na obra catequética, “na primeira década de sua atuação no Brasil (1549-1559)”. Para tal, se apoia, com destaque, nas cartas de Manuel da Nóbrega (1517-1570), português de nobre família, que, com 32 anos, chefiou o *piquete* pioneiro da Companhia de Jesus, que acompanhou a expedição de Tomé de Souza, o primeiro governador-geral do Brasil (1549-1553).

Emiliano de Aquino lembra os objetivos da orientação evangelizadora dos jesuítas nas possessões lusitanas do Novo Mundo. Levar os nativos ao conhecimento da verdadeira fé, no espaço espiritual,

e à obediência à monarquia portuguesa, no mundo material. Operação do interesse da Coroa Lusitana e de Roma, que, não raro, tinham interesses divergentes, sem confrontos essenciais.

Recuperando espaço

Diante do avanço muçulmano, o papado entregara, às coroas ibéricas, ampla autoridade sobre a administração religiosa das *conquistas* e *descobertas*, sem aquilatar a amplitude das terras e populações em jogo. Procurando recuperar parte do terreno perdido, Roma pontificou que os americanos eram “verdadeiros homens”, merecedores do “domínio de seus bens”.

Roma determinou que os americanos não deveriam ser “reduzidos à servidão”, mesmo estando “fora da fé de Cristo”, mas evangelizados e guiados pelo clero. O que contradizia as necessidades dos *colonos*, sequiosos de nativos escravizados, que produziam suas rendas e as embolsadas pelas coroas ibéricas.

Nóbrega e seus jesuítas, desembarcados nas costas brasílicas, em pleno ardor missionário, foram viver entre os *brasis* – sobretudo tupis –, rasgando em suas cartas iniciais, enviadas para a Europa, elogios sobre eles. Emiliano Aquino descreve o abandono, a seguir, por Nóbrega, da conversão dos nativos pelo “amor”, substituída pela ideia da submissão pelo “medo”.

Um mundo sem rei

A cristianização da Europa dera-se, comumente, com a conversão de reis e de senhores pagãos e, conseqüentemente, dos seus súditos reduzidos à obediência. As aldeias tupi-guaranis eram formadas por unidades familiares autônomas. Os *brasis* deviam ser convencidos, um por um, a aderir a um novo mundo que lhes tirava, quase tudo, oferecendo-lhes quase nada. Em 1557, Nóbrega escrevia: “[...] fui entendendo por

experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos [a uma autoridade] [...]”. Gente “servil” que seria submetida pelo “medo” (p. 134).

No sul da América, longe das mãos dos *encomenderos* e escravistas, um punhado de jesuítas aldeou, nos Vinte Povos Missioneiros, milhares de guaranis, ao lhes propiciar avanços sócio-econômicos. Ali, os guaranis corriam atrás dos jesuítas. Na capitania da Bahia, os jesuítas exigiam que os tupinambás, assediados por escravizadores, se tornassem cristãos e súditos portugueses, abandonando usanças enraizadas em suas realidades sócio-econômicas, em troca de nada. Ali, os tupis corriam dos bons padres.

A virada final

Para os estudiosos João Adolfo Hansen e Paulo Roberto Pereira, a “passagem da ‘pedagogia do amor’ para a ‘do medo’ na orientação” catequética ocorrera, respectivamente, em 1556 e 1558. Para Emiliano Aquino (p. 133), “do ponto de vista teórico, desde o começo, Nóbrega pensa não em uma oposição excludente, mas em uma combinação entre amor e medo”. Visão dual provável, em um sacerdote, aleitado nas visões colonialistas e absolutistas e supremacistas portuguesas, que carregara consigo quando abraçara, já adulto, a militarizada *Companhia de Jesus*. Nóbrega jamais teria se afeiçoado aos tupis, sendo incapaz de se comunicar na “língua geral”, até a sua morte.

A carta de 8 de maio de 1558, de Nóbrega, registrou a proposta da violência na submissão plena dos nativos, de desorganização de suas comunidades, da expropriação de suas terras em favor dos colonos, o que permitiria que os lusitanos se esparramassem no litoral e terra adentro, explorando o braço escravizado. Os guaranis, que sobrevivessem às campanhas de

submissão, viveriam em reduções, sob a supervisão-orientação dos jesuítas e constrição das forças armadas lusitanas.

A solução final

A terrível proposta de Manuel da Nóbrega foi aplicada pelo terceiro-governador geral do Brasil, Mem de Sá, que *aportou* na capitania da Bahia, em 1558, onde faleceu, em 1575, como um dos mais ricos latifundiários e escravistas da região. Ele *despejou* as melhores terras do Recôncavo Baiano, como Nóbrega propusera, destruindo mais de cem aldeias e matando e escravizando talvez doze mil tupis.

Em 1553, foi publicado, em Coimbra, *De Gestis Mendi de Saa*, poema épico de autoria de José de Anchieta, escrito sob a inspiração ou determinação de Nóbrega. O texto apresentava o terrível genocídio tupi como realização de desejo divino. Em 3 de abril de 2014, José de Anchieta foi santificado, pelo papa Francisco, em uma ação de certo modo em proveito próprio *indireto*, já que o *santificador* e o *santificado* eram jesuítas. (Cf. Maestri, 2013, p. 205 *et seq*).

Rompendo o silêncio

Em 2011, visitei Jacob Gorender, por última vez, na sua modesta morada, em São Paulo. Com 88 anos, frágil, apresentava problemas de memória. Entristeceu-me ver a mais perfeita máquina de pensar que conheci sendo engolida pelo avanço inexorável da idade. Acompanhou-me na visita Rogério Chaves, da Perseu Abramo, que, com a Expressão Popular, acabavam de publicar uma quinta edição de *O Escravismo Colonial*.

Na ocasião, Gorender verbalizou que a reedição, de certo modo, o trazia de volta à vida. Havia anos que o livro se esgotara. Desta vez, Gorender errou feio. A bela reedição, hoje em livre acesso na internet, não relançou

a discussão sobre a obra magistral. O buraco era mais abaixo.

Em 1988, a celebração do I Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil registrou a indiscutível hegemonia das visões patriarcalistas sobre a escravidão brasileira, no geral, *repeteco* da historiografia conservadora estadunidense. As visões apologéticas de Gilberto Freyre retornavam triunfantes, em múltiplas interpretações.

Em 1990, Jacob Gorender publicou *A escravidão reabilitada*, crítica historiográfica ferina das raízes e dos sentidos político-ideológicos conservadores e social-integracionistas da proposta de uma vida quase feliz dos cativos no Brasil. Em fins daquele ano, sobreveio ataque geral iracundo *acadêmico*, não ao livro, mas *ad hominem*, início de uma esmagadora “conspiração de silêncio” sobre a obra e o pensador notável.

Conspiração de silêncio

Posta no *Index librorum prohibitorum* das múltiplas correntes acadêmicas pró-burguesas, a produção de Gorender foi literalmente *cancelada*, até as raízes. Não foi mais citada em cursos e conferências, em TCCs, nas dissertações, nas teses de doutoramento, na bibliografia de livros gerais e especializados sobre o passado brasileiro. Estudantes de ciências sociais se formaram sem ouvir falar do mestre baiano.

O Escravismo Colonial foi publicado em fins dos anos 1970, quando os trabalhadores emergiram, por alguns anos, como importantes protagonistas político-sociais no Brasil. A partir de crítica categorial-sistemática do passado brasileiro, Gorender propunha a dominância do modo de produção escravista colonial (moderno) e a posição demiúrgica do trabalhador feitorizado no passado, ancestral do trabalhador contemporâneo.

O que não avança, retrocede. Em 1991, a URSS esfacelava-se sob a pressão da contra-revolução mundial triunfante, que golpeou, em forma duríssima, objetiva e subjetivamente, o mundo do trabalho. Interpretações do passado a partir da luta de classes tornaram-se mais do que uma obsolescência, uma indecência. Os protagonistas do ataque geral a Gorender foram sicofantas minúsculos cavalcando em forma oportunista e interessada a maré conservadora.

Um trabalho corajoso e necessário

Com surpresa e alegria, li o artigo “Jacob Gorender e o modo de produção escravista colonial – elementos de um debate quase esquecido”, de Nilo Sérgio Aragão. O longo texto denota um detido, erudito e sensível estudo da obra magna do pensador baiano e cumpre uma tarefa mais do que necessária, salvo engano meu, não realizada até hoje.

Nilo Sérgio Aragão inicia seu artigo destacando a importância de *O Escravismo Colonial*. Relata brevemente a biografia de Gorender, sua militância como dirigente no PCB e, após 1964, como fundador do PCBR. Demora-se na apresentação e explicação circunstanciadas das propostas centrais do pensador marxista.

Aborda o contexto político-intelectual da época, de esforço de superação da degeneração stalinista do marxismo e de retomada da discussão dos múltiplos modos de produção conhecidos pela humanidade. Discute a gênese da proposta do escravismo colonial, como modo de produção historicamente novo e hegemônico no passado do Brasil, até sua extinção, quando da Abolição, em 1888.

Assinala a lembrança de Gorender da determinação dos modos de produção pelas relações de produção e desenvolvimento das forças produtivas materiais. Princípio basilar da epistemologia marxista que o levou

a se dissociar das interpretações anteriores dominantes, de um passado brasileiro feudal, semifeudal, exportador, e por aí vai, apesar da hegemonia de relações escravistas de produção. Leitura que superou o impasse posto pelo debate político-ideológico entre um passado feudal e capitalista, não raro, desde a dita *descoberta* do Brasil.

Apresentação estrutural sintética

Nilo Sérgio Aragão refere-se, em forma sintética, às leis tendenciais do modo de produção escravista colonial. Destaca *O escravismo colonial* como inestimável crítica da historiografia e da história brasileira. Conclui referindo-se ao ataque geral ao autor, propiciado pela obra *A escravidão reabilitada*, como apenas referido.

O escravismo colonial avançou radicalmente a leitura do passado do Brasil, ao se aprofundar nele, em forma categorial e sistemática, desvelando sua estrutura elementar, o modo de produção escravista colonial e as categorias dele decorrentes. Seu *cancelamento* emperrou a crítica do passado escravista do Brasil, ou seja, de nossa formação econômico-social desde o ponto de vista do mundo do trabalho e da luta de classes.

O cancelamento de *O escravismo colonial* impediu ampliar a leitura daquela obra magistral, superando em um sentido *hegeliano* eventuais insuficiências pontuais. Essa última discussão esteve fora dos objetivos de Nilo Sérgio Aragão, ao menos por agora. O autor privilegiou uma apresentação uma apresentação estrutural sintética da obra magna abordada, que merece ser difundida amplamente no Brasil e no exterior.

Nilo Sérgio Aragão esforça-se para fazer renascer *O escravismo colonial* como instrumento epistemológico essencial para o conhecimento de nosso passado e presente. Une-se, assim, ao esforço pela restauração da centralidade política e ideológica do mundo do trabalho,

na perspectiva da superação do terrível impasse em que se encontra hoje, não apenas a sociedade brasileira.

A Revolução Decolonial

Aníbal Quijano (1930-1918), peruano, sociólogo, de precoce orientação de esquerda e marxista, destacou-se, inicialmente, pelo estudo das comunidades camponesas latino-americanas. Ensinau na Universidade Autônoma do México, retornando ao Peru, onde o movimento social regrediu fortemente após a queda do general Juan Velasco Alvarado (1968-1975). Nos anos 1990, com o refluxo internacional do mundo do trabalho, Quijano abandonou o marxismo pelo indianismo, enfatizando a raça em detrimento da classe, ao propor sua “Teoria da colonialidade do poder”.

Em “Colonialismo, modernidade e decolonialidade”, apoiado em Quijano, Edgardo Landier e outros intelectuais solidários com essa leitura de mundo, Francisco Uribe de Holanda apresenta e defende em forma didática a “teoria da colonialidade” e suas categorias centrais – “colonialidade” e “decolonialidade”. Produz um texto valioso, não apenas para os que desconhecem essa proposta analítica, que apresenta a raça, e não a classe, como motor da história e o “racismo” como o principal “articulador do processo de acumulação do capital” (p. 96).

A “teoria da colonialidade” refuta Marx e o marxismo e se propõe como instrumento para interpretar e revolucionar um mundo. Um mundo que, apesar de sua pretensão à universalidade, teria sido fundado, a partir de 12 de outubro de 1492, quando da descoberta-colonização da América, pelo europeu branco do sexo masculino, capitalista, patriarcal, cristão, racista. Colonizador que inculcou nos nativos a ideia de sua inferioridade cultural, linguística, racial, simbólica.

Racismo estrutural

A “colonialidade” – *colonização* – teria universalizado a “classificação e hierarquização dos membros da espécie humana, por meio da ideia de raça”. A tentativa de destruição dessa ordem pelo anti-colonialismo e pela descolonização teria fracassado, já que as comunidades libertadas, sobretudo na esfera política, mantiveram-se sob o domínio da “violência epistêmica exercida pela modernidade sobre as outras formas de produzir conhecimentos, práticas, instituições, organizações, imagens, símbolos e modos de significação” (p. 99).

A *decolonialidade* poria fim à “colonialidade” persistente, siderando o mundo construído, sob o domínio “epistemológico inerente ao homem branco moderno”, através da substituição do “poder, do saber e do ser” ocidental pelos epistemas dos povos submetidos. Ela daria origem a um mundo novo, solidário, que protegeria “todas as formas de vida no planeta” e as diversidades de raça, gênero, sexo viveriam suas pulsões, apoiadas nos “conhecimentos, práticas, instituições, organizações, imagens, símbolos e modos de significação” dos *ex-colonizados*.

Os nativos americanos, no passado e no presente, seriam um farol contra o perigo da destruição de “nossa casa comum”, pois compreenderiam a terra como um bem comum, não alienável, defendendo sua integridade. A revolução *decolonial* já estaria em marcha desde que “os povos indígenas ao redor do mundo” passaram a conclamar por “sua própria cosmologia na organização do econômico e do social, da educação e da subjetividade”. Para que ela se universalizasse, faltaria sobretudo que os “afrodescendentes da América do Sul e do Caribe seguissem um caminho semelhante”, que os “intelectuais islâmicos e árabes” rompessem “com a bolha mágica da religião, da política e da ética do Ocidente”. (Mignolo, 2008, p. 315).

Contradições profundas

Tem-se apontado que a “Teoria da Colonialidade do Poder” se mantém sobretudo no mundo acadêmico estadunidense e europeu, onde proliferam as visões “identitárias” da sociedade, sem conseguir se impor como instrumento de análise da sociedade-mundo, por suas contradições internas profundas. As formas de opressão classistas são milhares anteriores à dita *descoberta* da América e, comumente, não se apoiaram em discriminação étnica, sobretudo onde houve e há identidade étnico-racial, entre opressores e oprimido. A proposta de opressão racista patriarcal ignora a participação da mulher das classes dominantes na opressão, ontem e hoje. Ignora a opressão milenar das classes dominantes africanas e orientais, anterior à dita *descoberta*. Para não falar no deslocamento da riqueza mundial para o Oriente, nas últimas décadas, com classes dominantes não europeias e não cristãs.

Tem-se criticado igualmente a visão ingênua e “iluminista” de Aníbal Quijano e epígonos sobre um “bom selvagem”, síntese das qualidades do ser humano perdidas pela civilização. As comunidades brasílicas abriam clareiras nas matas para suas plantações, despreocupadas com a possibilidade de que o fogo, que utilizavam para tal, causasse, ao se espalhar, como não era incomum, devastação nas matas. Os tupi-guaranis matavam e devoravam seus “inimigos”, de mesma língua e cultura, na luta pelas terras férteis do litoral. *Solidariedade humana* era concepção estranha ao seu modo de existência. As classes dominantes astecas, maias etc. dominavam e exploravam as classes subordinadas e os povos mais frágeis.

A proposta da reorganização universal, pois é isso de que se trata, a partir das cosmologias ancestrais, lança a “Teoria da Colonialidade” em um espaço utópico, beirando ao espiritualismo, o que explica ter

ficado arrinconado ao mundo acadêmico, sobretudo estadunidense e europeu, dominado pelas propostas “identitaristas” de sexo, de gênero, de etnia, fortes sobretudo em classes médias internacionalizadas. Visões que se espraíram, nos últimos tempos, no contexto de um recuo do movimento social e do mundo do trabalho.

Cegueira seletiva

Em “Anticolonialismo, antieurocentrismo e acumulação originária de capital em Karl Marx”, Antônio Vieira da Silva Filho empreende refinada desconstrução das acusações lançadas contra o genial pensador alemão e o marxismo de compactuarem com visões de mundo eurocêntricas, colonialistas, teológicas, evolucionistas, fatalistas e, até mesmo, racistas. Acusações propostas, entre tantos outros, nos últimos anos, por Anibal Quijano e Edgardo Lander, construtores da “Teoria da Colonialidade do poder”.

É tarefa praticamente impossível apresentar, mesmo sinteticamente, a totalidade e a complexidade da *démarche* crítica de Silva Filho na desconstrução dessas impugnações que, apesar de levianas, conhecem ampla circulação nos atuais tempos bicudos, dominados, não apenas nas ciências sociais, pelo irracionalismo, o solipsismo, o conservadorismo etc. Para tal, no desenvolvimento de seu longo e elucidativo ensaio de praticamente setenta páginas, o autor se serve, em forma rigorosa, como instrumento metodológico, do método de interpretação marxista.

Nesse comentário, abordaremos apenas a crítica do autor às propostas do caráter “imperialista” da leitura de Marx e, portanto, do marxismo. Em “Anticolonialismo, antieurocentrismo e acumulação originária de capital em Karl Marx”, Silva Filho, lançando mão, com erudição, da historiografia, da economia, da filosofia etc., e servindo-se, como proposto, do método marxista,

desconstrói as invectivas dos detratores de Marx e do marxismo, contendo-se para não sair do sério ao abordar a superficialidade e o oportunismo dessas impugnações.

Um molengão abusado

Mas, algumas vezes, como dizem os franceses, “*trot c’est trot*”. Silva Filho lembra: “Com muita frequência, os antimarxistas e os detratores da ‘crítica da economia política’ acusam Marx de nunca ter trabalhado, de ter vivido a maior parte da sua vida às custas de seu amigo Engels, insinuando ou expressando diretamente que o autor d’*O capital* teve uma vida de ‘vagabundo’ e ‘parasitária’”.

Silva Filho propõe que esses críticos de boteco chinfrim economizaram-se simplesmente o trabalho, por ignorância ou oportunismo, de se informar sobre o incessante trabalho remunerado de Marx, “na maior parte de sua vida adulta”, como “jornalista”, em “periódicos europeus e estadunidenses”, produzindo, nesse esforço, milhares de páginas com análises sobre múltiplas questões. (Silva Filho, 2025, p. 12).

Não é diletante a lembrança de Silva Filho do longo e valioso trabalho jornalístico remunerado de Marx, que espera um mais amplo estudo. Ele lembra que a denúncia do caráter eurocêntrico, imperialistas e por aí vai da visão de mundo de Marx, ao lançar os fundamentos do marxismo, se centra “principalmente nos artigos sobre a China e a Índia da primeira metade da década de 1850”, e em “uma passagem ou outra” do *Manifesto comunista*. (Cf. p. 29).

Cegueira seletiva

Silva Filho lembra que os críticos de Marx se apoiam quase unicamente nos artigos jornalísticos “*O domínio britânico na Índia; Os resultados futuros do domínio britânico na Índia [...] a Revolução na China*

e na Europa” (p. 29), atinentes à primeira metade da década de 1850, ignorando, como proposto, por preguiça ou por oportunismo, a produção do pensador alemão, ao desenvolver sua reflexão, sobre a Índia e a China, nos anos que se seguiram. Apoiaram, portanto, suas elucubrações em providencial *cegueira seletiva*.

Silva Filho lembra que, em verdade, no “primeiro período”, Marx via a “expansão do comércio britânico” “positivamente, em um sentido, porém, revolucionário. Apesar de sua violência, esperava que o comércio britânico abrisse o caminho para a hegemonia das relações capitalistas de produção, na Índia e na China. Com a dissolução das relações arcaicas pré-capitalistas naquelas regiões e hegemonia das capitalista, criaria-se um jovem proletariado que lutaria pela sua libertação política e social, contribuindo, igualmente, para o avanço da revolução socialista na Europa” (p. 30).

Nos artigos sobre a Índia e a China, publicados a partir de 1857, Marx “mantém a sua crítica e denúncia ao saque, à expropriação e ao roubo colonial”, dos primeiros artigos, mas se afasta, para sempre, “da concepção da ‘missão civilizadora’ britânica no Oriente”, como caminho necessário à introdução da modernidade capitalista, em direção da revolução socialista, empreendida pelo jovem proletariado oriental (Cf. p. 30).

Acumulação originária do capital

Uma mudança que ocorre, segundo o autor, com uma “melhor compreensão dos fenômenos estudados” e, sobretudo, do comportamento estrutural e *necessário* do imperialismo, em relação aos países que saqueava e depauperava, emperrando, e não avançando, a “gênese e o desenvolvimento do capitalismo” naquelas regiões. Marx compreendeu que o imperialismo limitava-se sobretudo a fixar e explorar formas arcaicas de

produzir, barrando, e não impulsionando, o caminho da revolução em direção das relações sociais capitalistas de produção.

Uma realidade que Marx iniciou a compreender e descrever, em forma crescentemente precisa, em fins dos anos 1850, e que apresentou, no capítulo 24, do primeiro tomo de sua obra magna, *O capital*, sob o título “A assim chamada acumulação primitiva”. Nessas páginas, descreve magistralmente a terrível expropriação, na Europa e através do mundo, não apenas das comunidades camponesas, de seus meios de produção, para sustentar, através de exploração desapiedada, o lançamento da produção capitalista (Cf. p. 87).

Silva Filho demonstra que as críticas açodadas, superficiais ou ideológicas a Marx apoiaram-se em leitura estática, de alguns poucos artigos *selecionados* de sua investigação sobre a produção capitalista e o colonialismo, de inícios da década de 1850, ao se debruçar sobretudo sobre a Índia e a China. Impugnadores que se despreocuparam em acompanhar a evolução da investigação de Marx, que resultou, na superação de sua visão original sobre a questão, poucos anos mais tarde, em forma explícita, em escritos amplamente conhecidos.

Críticos que se comportaram e se comportam como se o pensador genial, porque genial, tivesse sido agraciado por conhecimento ingênito, nascendo com visão acabada da ordem capitalista, desde que comia papinha, no colo de sua mãe; não lhe sendo, portanto, necessário, como a todos os seres humanos, procurar, em forma incessante, uma maior apreensão da realidade e uma reflexão radical mais profunda sobre ela, ao pretender avançar o conhecimento tendencial da realidade objetiva, para revolucioná-la. O que Silva Filho faz, em forma transbordante, em seu ensaio.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Atenas, 1957.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sobre [sic] o regime da economia patriarcal*. 47. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nogueira, Massangana, 2010.

MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasílico (Século 16) – 3. ed. rev. e ampl. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.*

MAESTRI, Mário. *Gilberto Freyre: da Casa-Grande ao Sobrado* Gênese e Dissolução do Patriarcalismo Escravista no Brasil. Algumas Considerações. II Ciclo de Estudos sobre o Brasil, Instituto Humanitas Unisinos, 2004, São Leopoldo. Cadernos IHU. São Leopoldo: EdiUnisinos, 2004. v. 2. p. 3-31. <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/006cadernosihu.pdf>

MIGNOLO, Walter. *Desobediência Epistêmica: Ação descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF, n. 34, Rio de Janeiro, 2008.

PEREIRA, Paulo Roberto. Introdução: O quinto centenário de Manuel da Nóbrega. In: NÓBREGA, Manuel. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017, p. 13-41.

Mário José Maestri Filho

Professor da UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO, possui Graduação, Mestrado e Doutorado em Ciências Históricas pela *UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN*. Pesquisador do escravismo e da colônia, é autor de dezenas de artigos científicos e livros, dentre estes, *O escravismo no Brasil* (Atual, 2002), *Os senhores do Litoral: Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasílico - século 16* (UFRGS Editora, 2013) e *Revolução e contra-revolução no Brasil: 1530-2018* (FCM Editora, 2019).



Anticolonialismo, antieurocentrismo e acumulação originária de capital em Karl Marx

Antonio Vieira da Silva Filho

*Dedico este texto à Maria, minha filha,
pelo olhar e pela esperança de um mundo melhor*

Introdução

Karl Marx começa a escrever sobre os países que têm alguma relação colonial com a Grã-Bretanha a partir da década de 1850.¹ Com a derrota da revolução de 1848-49 da classe trabalhadora na Europa, a luta internacionalista do proletariado se volta para a Ásia, continente que passa por grandes mudanças históricas. Os países externos à Europa que mais despertaram o interesse do autor d'O *capital* nesse período foram a

1 O primeiro escrito sobre os países asiáticos com alguma relação colonial com a Grã-Bretanha é uma resenha internacional escrita em janeiro e fevereiro de 1850 por Marx e Engels, publicada com o título de 'Revue' na revista *Neue Rheinische Zeitung* (Marx; Engels, 1960, pp. 213 ss). O primeiro artigo publicado no *New York Daily Tribune* escrito por Marx foi sobre *A revolução na China e na Europa*, publicado em junho de 1853 (Marx; Engels, 1960a, pp. 95 ss). O último artigo de Marx publicado na década de 1850 é sobre *O comércio com a China*, publicado em dezembro de 1859 no jornal *New York Daily Tribune* (Marx; Engels, 1961, pp. 540 ss).

China, a Índia e os Estados Unidos. Todavia, ainda na década de 50, Marx escreve sobre a Birmânia, a Pérsia, o Afeganistão, a Argélia etc. Ele também escreve textos sobre a situação da Irlanda, país geograficamente pertencente à Europa, mas submetido à relação colonial moderna pela Grã-Bretanha desde, pelo menos, o século XVI (Cf. Robinson, 2023, p. 129-30). Em sua maioria esses textos vieram a público em forma de artigos na época em que Marx era correspondente na Inglaterra do periódico estadunidense *New York Daily Tribune*.² Os artigos jornalísticos sobre a Índia e a China se dividem

2 Com muita frequência antimarxistas e os detratores da crítica da economia política acusam Marx de nunca ter trabalhado, de ter vivido a maior parte da sua vida às custas de seu amigo Engels, insinuando ou expressando diretamente que o autor d'*O capital* teve uma vida de “vagabundo” e “parasitária”. Uma olhadela superficial sobre a vasta obra escrita por Marx e sobre a sua biografia já desmontaria tal argumento. As centenas de milhares de páginas escritas pelo autor, publicadas em suas obras completas, podem testemunhar sobre o gigantesco trabalho intelectual realizado ao longo de décadas, que se estendeu até o ano de sua morte em 1883. Marx não pode viver da remuneração dos seus livros publicados, mas ele exerceu, na maior parte de sua vida adulta, o trabalho de jornalista em alguns periódicos europeus e estadunidense, eis alguns exemplos: Marx inicia a sua carreira de publicista e de redator aos 24 anos incompletos no jornal *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana]; expulso da Alemanha em 1843, em Paris, Marx dirige os *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco Alemães]; no ano seguinte colabora com o *Vorwärts!* [Avante!], órgão de imprensa dos operários alemães na emigração; de volta à Alemanha em 1848, ele funda com Engels o jornal *Neue Rheinische Zeitung* [Nova Gazeta Renana]; em 1851 aceita o trabalho como correspondente do jornal estadunidense *New York Daily Tribune*, no qual foi contratado por mais de uma década (até 1862). Concomitante ao seu trabalho de correspondente no *New York Daily Tribune*, Marx colabora com os jornais *People's Paper* (1852-56), com *Neue Oder Zeitung* (1855), em 1857 escreve artigos na *New American Encyclopaedia* [Nova Enciclopédia Americana], colabora com o periódico londrino *Das Volk* (1859), escreve para o periódico *Die Presse*, de Viena (1861). Pode-se afirmar, desse modo, que Marx foi durante grande parte de sua vida um trabalhador da imprensa.

em dois blocos temporais. Aproximadamente vinte artigos sobre a Índia foram publicados num intervalo de cinco anos. No primeiro bloco foram publicados nove artigos entre junho e julho de 1853. Semelhante ao caso indiano, Marx publica dois artigos sobre a China também no início dos anos 50 (em 1850 e 1853). A segunda quadra temporal da publicação dos artigos de Marx sobre a Índia se inicia em 1857, com onze artigos publicados ao longo de um ano. Em relação à China, Marx volta a publicar sobre ela em 1857 (até 1862), num total de dezessete artigos no *New York Daily Tribune* e um artigo no jornal vienense *Die Press*.

Em outro momento da sua vida, Marx vai novamente concentrar seus estudos em sociedades não ocidentais. Após a comuna de Paris (1871), Marx volta a sua atenção, de 1872 a 1883, para sociedades não ocidentais e agrárias de seu tempo, assim como para sociedades pré-capitalistas, principalmente para pensar nas possibilidades de formas de resistências contra o capitalismo colonial em sua relação com a luta de classes na Europa. Nos chamados *Cadernos de Citações*, anotações de estudos feitas no período de 1879-1882 sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas, muitos ainda não publicados, o interesse de Marx abrange uma “ampla gama de sociedades e períodos históricos, incluindo a história da Índia e a cultura aldeã, o colonialismo holandês e a economia aldeã na Indonésia [...], a propriedade comunal na Argélia e na América Latina”. (Anderson, 2019, p. 292). Algumas dessas anotações foram publicadas apenas em 1972 sob o título de *Cadernos Etnológicos de Karl Marx*. Esta publicação abrange centenas de páginas e é apenas cerca da metade da totalidade das anotações de Marx

do período de 1879-1882, a outra parte das anotações permanece inédita.

Destaco os artigos da década de 50, assim como os estudos realizados a partir de 1872 até 1883 sobre as sociedades não ocidentais, para acentuar que a colonização, os povos e os países da periferia do capitalismo global estão bastante presentes nos estudos de Marx, diferentemente do que se está muito em voga hoje argumentar, a saber, que Marx seria um pensador eurocêntrico, preso às questões “economicistas” da sociedade europeia. Diferentes autores, de diferentes correntes teórico-políticas, de diferentes maneiras e por diferentes motivos, sublinham na teoria de Marx uma teoria eurocêntrica. Robinson salienta que a teoria do materialismo histórico de Marx tinha a pretensão de explicar a história, mas que, ao fim e ao cabo, ficou circunscrita apenas a Europa, isto é, a “uma fração da economia mundial”. Afirma Robinson que “o eurocentrismo e o messianismo secular, contudo, não foram os únicos elementos ideológicos que contribuíram para restringir o imaginário de Marx” (Robinson, 2023, p. 68). Lander vai mais além e baliza o pensamento marxista em geral, incluindo Marx, a partir da categoria do eurocentrismo. O autor venezuelano argumenta que “o marxismo, a crítica mais radical à sociedade capitalista não escapa do eurocentrismo e do colonialismo característico dos saberes modernos hegemônicos” (Lander, 2018, p. 229). Anderson aponta o eurocentrismo de Marx restrito a duas questões presentes nos artigos sobre a Índia de 1853; eurocêntrico porque aventa que as sociedades “estão destinadas a seguir o mesmo caminho que o Ocidente, o do desenvolvimento capitalista” e, igualmente eurocêntrico, porque “exalta com frequência os efeitos benéficos da civilização” britânica sobre a colônia indiana (Anderson, 2019, p. 61).

O *Manifesto Comunista* (2005), o ‘prefácio’ à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (2008) e, sobretudo, alguns artigos de 1853 sobre a Índia e a China servirão de base para a crítica ao suposto eurocentrismo colonial de Marx, crítica que aborda os seguintes pontos: uma concepção progressiva/evolutiva da história, considerando como necessária, unilinear e universal a sucessão histórica entre os diferentes modos de produção; essa sucessão seria um modelo evolutivo/progressivo pelo qual todas as sociedades necessariamente teriam que percorrer. Essa crítica defende, desse modo, que em Marx há uma ideia de progresso unilinear e unilateral que vai de uma relação social inferior para uma forma social superior, isto é, uma espécie de filosofia da história marcada por uma teleologia. Ainda segundo esta concepção, devido a leitura progressiva/evolutiva de Marx, ele apresentaria uma superioridade do desenvolvimento humano europeu em relação aos países não ocidentais. Dito em outros termos, nesses textos estariam presentes as bases de um pensamento eurocêntrico colonial de Marx. Os dois artigos sobre a China e os dois sobre a Índia, do início da década de 50, são os principais alvos de uma crítica ao suposto eurocentrismo colonial de Marx. Os artigos quase que exclusivamente mencionados por tais críticos são *O domínio britânico na Índia*; *Os resultados futuros do domínio britânico na Índia*; a primeira resenha internacional, publicada com o título de *Revue*, e a *Revolução na China e na Europa*. Outras vezes o alvo é uma passagem ou outra do *Manifesto*, principalmente quando Engels e Marx mostram, a partir de uma leitura dialética e considerando às contradições inerentes à forma social capitalista, aspectos positivos da sociedade burguesa em relação à sociedade feudal. Ao comentar

sobre a adesão do marxismo do séc. XX à ideia de progresso para “justificar” o socialismo “ao mesmo tempo que justifica o capitalismo”, isto é, a ideia da implementação das condições sociais capitalistas como meio de atingir o socialismo, Wallerstein menciona que os “escritos de Marx sobre a Índia, e também o *Manifesto Comunista*, oferecem amplas evidências disso [da ideia de progresso]”. (2001, p. 84).

Este artigo sustenta que parece ser demasiado unilateral a imputação a Marx de uma teoria eurocêntrica da história, considerando que os textos escolhidos pelos críticos para essa afirmação são temporalmente restritos à primeira metade da década de 1850, impedindo-os de uma análise do conjunto dos artigos escritos sobre a Índia e a China no mesmo periódico, a partir da segunda metade da década de 50, em consonância com o seu estudo dos *Grundrisse* realizados já em 1857-1858. Em ambos os períodos nos quais os artigos são escritos e publicados, a concepção de Marx é de denúncia das atrocidades, das violências e das expropriações coloniais pela Grã-Bretanha em sua relação colonial com a Índia e a China. No primeiro período, não obstante, Marx insiste positivamente na expansão do comércio britânico como forma de criação das condições capitalistas de produção nos dois países colonizados. No segundo período de elaboração dos artigos sobre a Índia e a China, a partir de 1857, ele mantém a sua crítica e denúncia ao saque, à expropriação e ao roubo colonial, mas se afasta definitivamente da concepção da “missão civilizadora” britânica no Oriente. A análise circunscrita apenas ao primeiro período da escrita dos artigos (1850-1853) não permitiu que os críticos “notassem uma importante inflexão no pensamento de Marx em meados dos anos 50” (Machado, 2018, p. 386), a saber:

a teoria da acumulação originária de capital (Cf. Wood, 2022, p. 496). Anderson também salienta a mudança de posição de Marx a partir da segunda metade dos anos de 1850 e se questiona sobre o que a poderia ter causado. Diferentemente de Wood e Machado que apontam para uma mudança de concepção a partir de uma melhor compreensão objetiva das relações sociais capitalistas, Anderson responde ao seu questionamento atribuindo a Marx uma mudança de “ânimo” subjetivo, a de que ele estaria, já em 1856, “desiludido” com o capitalismo, “no sentido de que não acreditava mais nos seus efeitos progressistas” (Anderson, 2019, p. 80). A questão a ser entendida aqui é o porquê de ele não mais acreditar nos seus efeitos progressistas. Trata-se de uma posição moral subjetiva ou de uma mudança de posição por que as questões sociais, políticas e econômicas da China e da Índia foram mais profundamente estudadas? A mudança de posição tem relação com a mudança objetiva da compreensão de Marx sobre a estrutura da forma social capitalista, principalmente ao que se refere a sua gênese e ao seu desenvolvimento? Parece-nos que, por não compreender o motivo objetivo da mudança de posição do autor d’*O Capital*, Anderson ora imputa a Marx um eurocentrismo colonial e ora parece o redimir moralmente desse mesmo eurocentrismo.

Há nos artigos sobre a Índia e a China análises de conjuntura social e política de sociedades não ocidentais em sua relação com a dinâmica interna da forma social capitalista e do mercado mundial. Quando acontece de Marx mudar a compreensão da dinâmica interna do capital, o autor muda de posição em relação ao país analisado. O autor também pode mudar de posição, mesmo mantendo a mesma compreensão da dinâmica interna do capital, quando a conjuntura política e social

dos países analisados também se modifica. Exemplo dessa mudança de conjuntura política ele pontua no artigo de 1857, chamado *A questão indiana*, quando o governo britânico nas Índias adota um novo princípio político de governança. Nos dez anos anteriores – aqui Marx apenas replica a afirmação do político conservador Disraeli – havia se adotado o princípio político do “*divide et impera*”, contudo, havia um respeito do governo britânico às distintas nacionalidades indianas, na medida em que se evitava interferir na religiosidade do povo e havia uma proteção da propriedade. A partir da segunda metade da década de 1850, porém, a Grã-Bretanha adotou o “princípio da destruição do caráter nacional”. O [novo] princípio foi concretizado através da eliminação violenta dos príncipes nativos, da ruptura dos direitos de herança e da interferência na religião do povo.” (Marx; Engels, 1984, p. 244).³ As posições de Marx sobre um determinado país, na sua relação com o mercado mundial capitalista, podem ser reelaboradas, como de fato acontecem com a China, a Índia e a Irlanda, por exemplo. A mudança de concepção se dá na medida em que há uma melhor compreensão dos fenômenos estudados, ao mesmo tempo em que o autor de *O capital* muda a sua compreensão estrutural em relação aos aspectos necessários para a gênese e o desenvolvimento do capitalismo. Exemplo dessa mudança é exposto pelo próprio Marx em carta de 10 de dezembro de 1869 a Engels, quando o autor de *O capital* concebe que “[...] seria possível derrubar o regime irlandês através da ascendência da classe trabalhadora inglesa. Sempre expressei essa opinião no *New York Tribune*. Mas um estudo mais aprofundado me convenceu do contrário. A

3 As citações dos artigos sobre a China e a Índia são traduzidas do original em alemão. Disponível em Marx-Engels funciona em PDF para download |.

classe trabalhadora inglesa nunca fará nada até se livrar da Irlanda. A alavanca deve ser aplicada na Irlanda. É por isso que o problema irlandês é tão importante para o movimento social em geral”. (Marx; Engels, 1973, p. 309).

Assim, como até meados da década de 50, Marx achava que o comércio mundial imposto pela Grã-Bretanha, por si só, poderia destruir as formas sociais de produção tradicionais desses países, ao mesmo tempo que instalaria as condições materiais burguesas, transformando-os, através do mercado mundial, em países capitalistas. Mesmo fazendo a crítica aos métodos coloniais ingleses mais violentos de exploração de toda história, concebia que a burguesia, ao fim e ao cabo, traria benefícios para esses países a partir do desenvolvimento do comércio, da imprensa, dos transportes, da instalação dos meios de produção capitalista. A burguesia teria a missão de “criar a base material de um mundo novo” na Ásia (Marx; Engels, 1960a p. 226), isto é, desenvolver as forças produtivas para a criação de condições materiais para a sua própria superação, para a própria superação dos antagonismos da forma social capitalista. A leitura que se faz da afirmação marxiana dessa missão britânica junto aos países colonizados é a de uma posição colonial eurocentrada justamente porque confirmaria a concepção progressista unilinear da história, na qual todas as formas sociais não capitalistas teriam que passar necessariamente pela missão civilizadora do capitalismo para garantir a possibilidade de um mundo novo.

Para uma melhor visualização do leitor do que será abordado e desenvolvido nesta exposição, elencamos em tópicos os temas e assuntos a serem tratados. Neste texto iremos abordar, discutir e refutar os pontos principais de um suposto eurocentrismo colonial em

Marx. No primeiro momento, no tópico ‘Eurocentrismo’, definimos este conceito para em seguida desenvolver as principais ideias que as constitui e que estariam presentes, segundo alguns críticos, em alguns textos de Marx, principalmente nos artigos sobre a China e a Índia da primeira metade da década de 1850, no *Manifesto comunista* e na *Contribuição para a crítica da economia política*. No tópico 2 ‘Lander como modelo da crítica a Marx’, iremos pontuar os elementos eurocêntricos imputados à teoria de Marx. Em 2.1 ‘Filosofia da história não há’, desenvolvemos o significado da ideia de uma suposta filosofia da história teleológica e fatalista na teoria de Marx. No 2.2 ‘História, vontade individual e relações socialmente determinadas’, tratamos de explicar a concepção histórica de Marx e qual o papel atribuído aos seres humanos na constituição do tecido social. Abordamos em seguida, em 2.3 ‘História: antagonismo de classes e progresso da sociedade humana’, o significado dialético da ideia de progresso. No tópico 2.4 ‘Europa: assim caminha a humanidade?’, refutaremos a concepção histórica de uma marcha unilinear, universal e progressiva da sociedade humana na teoria de Marx, na qual todos os povos e sociedades estariam fadados a percorrer o mesmo caminho civilizatório, cuja culminância é representada pela Europa Ocidental. Discutimos também, no ponto 3 ‘China e Índia: povos sem história?’, a ideia de sociedades sem história e o significado de seu uso pelo autor d’*O capital*. Assim como abordamos, no ponto 3.1 ‘Os bárbaros britânicos e os civilizados asiáticos’, o tratamento dialético e não eurocêntrico do uso por Marx dos léxicos bárbaros e civilizados. Ainda antes do último tópico deste texto, temos o ponto 3.2 ‘O verdadeiro resultado da colonização’, no qual analisamos as consequências

da colonização britânica na Índia e na China à luz dos artigos de Marx da segunda metade da década de 1850. Por fim, no tópico 4 ‘Uma descoberta original: a acumulação originária’, explicamos o motivo de Marx se afastar definitivamente da concepção pontualmente positiva da colonização britânica expostas nos artigos da primeira metade da década de 1850: a descoberta teórica original do verdadeiro significado da acumulação originária, descoberta esta iniciada na segunda metade da década de 1850 e desenvolvida sistematicamente na principal obra de Marx, *O capital*.

1 Eurocentrismo

Para dialogar com a crítica que imputa o eurocentrismo à concepção de Marx sobre a história, faz-se necessário compreender o seu significado. Para delinear esse conceito recorro aos textos de Aníbal Quijano e de Edgardo Lander, *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005); *Marxismo, eurocentrismo e colonialismo* (2007), respectivamente. O eurocentrismo é caracterizado, em grandes traços, pela concepção progressiva/evolutiva da história cuja culminância do desenvolvimento humano tem como palco a Europa Ocidental. As várias teorias eurocêntricas compartilham da concepção de um desenvolvimento histórico que reivindica a Grécia como começo civilizatório e a Europa como o momento mais avançado do desenvolvimento humano em geral. Essa visão discrimina em graus de hierarquia as diferentes formas de sociedades espalhadas pelo globo, tendo como modelo de superioridade humana a experiência da Europa Ocidental moderna capitalista colonial. Com a consolidação das grandes navegações, projeto de expropriação sistemática de riquezas materiais (e

imateriais) e de exploração dos povos colonizados, consolida-se, igualmente, uma identidade europeia entre os países que participam diretamente da expropriação colonial.

Para o autor peruano, o eurocentrismo é visto como o padrão hegemônico de conhecimento que abrange dois fundamentos míticos: uma concepção humana evolutiva cuja trajetória “parte de um estado de natureza e culmina na Europa” (Quijano, 2005, p.122). E uma segunda concepção que confere “sentido às diferenças entre a Europa e a não Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder” (Quijano, 2005, p. 122). Tais mitos se manifestam no evolucionismo, cujo ápice da trajetória humana acontece na Europa, e no dualismo, no qual a maior expressão aparece na oposição entre o moderno-civilizado europeu, considerado como “o mais avançado da espécie”, e o antigo-primitivo (Quijano, 2005, p. 122), tendo como *locus* referencial a América.

A identidade europeia é constituída à medida em que se consolida de forma sistemática o saque e a distribuição dos espólios entre os principais países da Europa envolvidos na grande empresa colonial. Com o sistema colonial de expropriação, o mercado se torna mundial pela primeira vez na história, fazendo com que a grande parte da riqueza produzida mundialmente fosse canalizada para a acumulação de capital na Europa Ocidental. O sistema mundo colonial engendra, ao mesmo tempo, um discurso legitimador da expropriação e da superioridade dos europeus em relação aos povos colonizados, um tipo de conhecimento chamado de eurocêntrico porque, além do discurso sobre a superioridade moral, econômica, científica, política, cultural etc., estabelece-se, em contraposição à

identidade europeia, outras identidades a partir da ideia de raça: o índio, o negro e o mestiço, na América ou o amarelo, o oliváceo, etc., na Ásia. A ideia de superioridade social está alicerçada na ideia natural de raça. Justifica-se, portanto, naturalmente a subalternização dos povos coloniais. Esta justificação surge nas mais diferentes teorias europeias,⁴ alicerçadas no discurso da igreja, no qual os povos colonizados eram considerados corpos sem almas e, sincronicamente, na ideia de raça que “[...] foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia” (Quijano, 2005, p. 117). A raça se tornou, desse modo, o critério principal para a distribuição da população mundial nos diferentes lugares, papéis e níveis na estrutura do novo poder mundial capitalista/colonial (cf. Quijano, 2005, p. 118).

Na concepção eurocêntrica, o branco europeu/ocidental ocupa o topo da pirâmide social, enquanto o negro, o indígena e o mestiço são historicamente alocados nos níveis, papéis e profissões mais inferiores e subalternos, tendo, desse modo, a menor (ou quase nenhuma) participação na distribuição da riqueza produzida no sistema mundo capitalista. Com a colonização se inaugura um sistema mundo no qual a divisão social do trabalho, os controles da produção, da circulação e da distribuição da riqueza tem como base,

4 *N'As veias abertas da América Latina*, Galeano destaca que “o conde de Buffon afirmava que nos índios, animais débeis e frígidos, não se registrava “nenhuma atividade da alma”. O abade De Paw inventava uma América onde os índios degenerados eram como cães que não sabiam latir, vacas incomestíveis e camelos impotentes. A América de Voltaire, habitada por índios preguiçosos e estúpidos, tinha porcos com o umbigo às costas e leões calvos e covardes. Bacon, De Maistre, Montesquieu, Hume e Bodin negaram-se a reconhecer “homens degradados” do Novo Mundo como seus semelhantes”. (Galeano, p. 40).

além da diferença de classe, a classificação racial. O conhecimento eurocêntrico está, desse modo, baseado na classificação racial da população mundial, isto é, na identidade racial da superioridade branca sobre as demais raças. A superioridade racial se desdobra necessariamente na elaboração teórica da superioridade moral, social, cultural, política, econômica, científica etc. Os produtores de conhecimento eurocêntrico consideram os europeus modernos e superiores em contraposição ao antigo e o arcaico, apanágio dos povos colonizados não brancos.

O autor d'*O capital* está inserido no contexto europeu e cuja formação acadêmica é alicerçada basicamente em autores e obras ditos Ocidentais, quase que exclusivamente europeus: os clássicos greco-romanos, os padres da igreja, os autores da modernidade renascentista, do iluminismo, do idealismo alemão etc. Marx é um filho de sua época e, nesse sentido, enquanto homem branco europeu, ele enxerga o mundo como um europeu e a partir da Europa. Apesar de Said (1990) analisar apenas os artigos sobre a Índia da primeira metade da década de 1850 e citar apenas um artigo de 1853, chamado *A Dominação Britânica na Índia*, em parte, ele parece acertar quando aponta para uma visão “orientalista romântica” de Marx, quando este assume uma leitura elaborada e desenvolvida na Europa sobre o que se convencionou chamar de Oriente para explicar alguns aspectos da sociedade indiana. Said aponta a referência de Marx em Goethe para sublinhar que, mesmo para falar sobre uma sociedade totalmente diferente da europeia, a sua visão de mundo é constituída a partir do que se pensa na Europa sobre o Oriente (1990, p. 162 ss). Muitas vezes o autor

d'O *capital* se apropria do léxico orientalista para explicar aspectos das sociedades orientais, repertório de conceitos consolidados pelos estudos orientalistas na Europa e que se difunde para outros campos de estudos. Todavia, sustenta-se aqui que, como nenhuma outra teoria produzida na Europa de sua época, a teoria de Marx passa longe de poder ser reduzida ao eurocentrismo, dentre outras coisas, porque não há definitivamente em Marx uma teoria que advogue por uma superioridade social alicerçada na ideia natural de raça, isto é, uma justificativa natural para a subalternização social dos povos colonizados.

O que parece haver em Marx é fundamentalmente uma teoria cujo ponto de partida é a compreensão da forma histórica capitalista e dos fatores internos a ela que possibilitam a sua superação: a revolução socialista. A Europa como centro do capitalismo é uma unidade geopolítica constituída a partir de fatores histórico sociais. O capitalismo é fruto de relações históricas específicas, com gênese, desenvolvimento, consolidação e, desse modo, por ser historicamente constituído, também está suscetível de ser superado. O capitalismo, ao contrário do que pensa a economia política clássica, não é o desenvolvimento de práticas e ações humanas naturais que cresceram, desenvolveram e amadureceram. A explicação paradigmática da economia política sobre o capitalismo é a de que ele é uma “sociedade comercial” (Smith, 1996, p. 81) fruto do desenvolvimento do comércio e das cidades ou, ainda, que essa forma social é resultante da acumulação de riqueza (Cf. Wood, 2022, p. 492). O capitalismo aparece como um processo natural das relações humanas, na medida em que as suas práticas e ações são concebidas como um curso natural. Conforme a clássica economia política, nos lugares onde

as barreiras e os empecilhos ao desenvolvimento natural das práticas humanas foram removidos, as relações sociais capitalistas puderam, assim, se desenvolver de forma plena e com demasiada opulência, como é o caso da Europa Ocidental. Ainda conforme essa concepção, para que os países não ocidentais alcancem o desenvolvimento natural capitalista seria necessário, portanto, a eliminação dos obstáculos e das barreiras. Ao destacar a especificidade histórica do capitalismo, ao contrário da concepção padrão de seu tempo, Marx dá “um golpe fatal no princípio mais eurocêntrico de todos: que o caminho europeu de desenvolvimento culminando no capitalismo industrial é a ordem natural das coisas e que civilizações não-europeias que não seguiram este caminho, ou vacilaram em algum lugar do trajeto, falharam porque elas eram de alguma forma fatalmente imperfeitas.” (Wood, 2022, p. 496).

2 Lander como modelo da crítica a Marx

Edgardo Lander aponta para uma filosofia da história em Marx. A crítica do autor venezuelano servirá de modelo para se refutar aqui o eurocentrismo da teoria de Marx, pois ela abrange todos os fatores eurocêntricos imputados ao autor alemão também por outros autores que defendem um eurocentrismo na sua teoria: os temas eurocêntricos em Marx seriam a sua filosofia da história, a concepção de superioridade da modernidade capitalista em relação a outras formas de sociabilidade, a história concebida como progresso unilinear e universal da humanidade, cuja culminância seria a modernidade capitalista, a superação necessária e linear de uma forma social por outra e, por fim, o caminho percorrido pela Europa Ocidental como modelo a ser seguido por todos os povos.

Em *Marxismo*, *eurocentrismo* e *colonialismo*, Lander assim enumera o que caracteriza o mito da modernidade eurocêntrica, qual seja “a superioridade [europeia] obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral. O caminho deste processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência se fosse necessário, para destruir os obstáculos a tal modernização (a guerra justa colonial). Esta dominação produz vítimas (de variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc.) [...] Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por débil, etc.” (Lander, 2007, p. 226).

Eis a caracterização de Lander do que seria o pensamento eurocêntrico. Parece, contudo, que não é possível transpor essas características ao pensamento de Marx sem maiores problemas, pois, muitas delas apenas é possível imputá-lo se se faz uma leitura unilateral do significado, por exemplo, de progresso e, consequentemente, da superioridade da modernidade capitalista em relação a outras formas sociais. Em seu texto, Lander pretende balizar o pensamento marxista em geral, incluindo Marx, a partir da categoria de eurocentrismo. Reconhecendo a importância das “ferramentas teóricas” contidas em Marx e no marxismo

para entender a atual dinâmica do capitalismo, de forma indistinta, sem separar o que de fato está na obra de Marx e o que está nas obras do marxismo do séc. XX, o autor afirma que “o marxismo, a crítica mais radical à sociedade capitalista não escapa do eurocentrismo e do colonialismo característico dos saberes modernos hegemônicos” (Lander, 2007, p. 229).

2.1 Filosofia da história não há

Argumenta Edgardo Lander que a teoria de Marx tem influência direta do conhecimento e das ideologias europeias, tais como do cristianismo, de Hegel, dos socialistas utópicos, do idealismo alemão, do conhecimento científico, dentre outras influências. Desse modo, consequentemente, a sua teoria estaria perpassada pelo eurocentrismo próprio dessas correntes de pensamentos e ideologias. Ele destaca, por exemplo, a influência da filosofia da história hegeliana para a constituição do pensamento histórico em Marx, afirmando que ele “busca o significado e o sentido do curso da história, a direção para a qual marcha a sociedade humana. [...] um desentranhamento de um sentido da história que aparece como independente da vontade e do saber humano. Trata-se de um sentido transcendente que pertence à essência mesma do devir histórico.” (Lander, 2007, pp. 231-32).

O autor não cita nenhuma passagem de qualquer obra de Marx que corrobore com a sua hipótese da busca de um sentido transcendente à história. Na filosofia da história de Hegel se pode aventar “um sentido transcendente que sentido transcendente” que enforma a história, quando ele afirma, por exemplo, “[...] como verdade, que nos acontecimentos dos povos domina um fim último, que na história universal existe uma razão

– não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina e absoluta” (Hegel, 1989, p. 44). Na filosofia da história de Hegel, a história é pensada como progresso da humanidade em direção a uma maior liberdade e racionalidade, encontrando na época moderna a efetivação da liberdade e da racionalidade nas leis do Estado, no Deus cristão e na filosofia do século XIX, cujo ápice seria representada pela sua própria elaboração filosófica. Os seres humanos são potencialmente livres e racionais desde os primórdios da história. Tendo a história universal como palco, os seres humanos vão se tornando paulatinamente conscientes da liberdade e a realizando nas formas sociais históricas. Desse modo, para Hegel, a história estaria fadada a cumprir a sua missão ou o seu *telos*, realizados na racionalidade e liberdade modernas. A época moderna, para Hegel, “[...] pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da ideia” (Hegel, 2022, p. 439). A racionalidade filosófica olha para a racionalidade histórica do mundo e demonstra a sua realização nos diferentes povos. A razão parece ser em Hegel aquela essência que enforma e organiza o curso da história universal, por que não dizer, como afirma Lander, que se “trata de um sentido transcendente que pertence à essência mesma do devir histórico” (Lander, 2007, pp. 231-32).

Marx se afasta desde muito cedo da influência da filosofia da história de Hegel, primeiro porque não entende que a modernidade europeia seja o ápice da liberdade humana, mas, ao contrário, na época moderna, a liberdade, para a classe trabalhadora, é traduzida em alienação, o desenvolvimento material dessa época é transformado em pobreza generalizada. Acontece que já na concepção do jovem Marx “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz [...] se

torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria” (Marx, 2008, p. 80). Assim, continua o autor dos *Manuscritos econômicos filosóficos*, “quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos [ele] pertence a si próprio” (Marx, 2008, p. 81). Segundo, Marx nunca fez e nem pretendeu fundamentar uma filosofia da história, pois o seu interesse primordial – por que não dizer, aquilo que foi o principal e o único interesse dos seus estudos e escritos – foi a compreensão da sociedade capitalista e da possibilidade imanente de sua superação.

É certo que Marx estudou e escreveu sobre sociedades pré-capitalistas, sobre a colonização europeia em outros continentes, sobre a Rússia, a Crimeia, porém, a esmagadora maioria desses estudos e escritos está diretamente relacionado com a sua tentativa de melhor compreender a forma social capitalista em sua especificidade histórica. Marx parece não buscar compreender de forma transcendente “o significado e o sentido do curso da história, a direção para a qual marcha a sociedade humana [...]”, como supõe Lander. Apesar de não desenvolver esta crítica feita a Marx, ele fornece pistas em seu texto do que significa a concepção marxiana da “direção para a qual marcha a sociedade humana”: diz respeito justamente à teoria de Marx da superação, supostamente necessária, do capitalismo pelo socialismo.

Ao analisar o modo de produção capitalista, Marx de fato aponta para a possibilidade de superação do capital – e da expropriação dos capitalistas – por uma nova forma social baseada na propriedade coletiva

dos meios de produção e dos produtos do trabalho. Ele procura mostrar que a própria dinâmica interna do capital tende a produzir meios materiais objetivos para a sua superação. Esse processo, contudo, não é uma marcha, não caracteriza uma teodiceia ou um *télos* histórico necessário e inevitável, mas apenas uma ‘tendência histórica da acumulação capitalista’, como anuncia o próprio título do item 7, do capítulo 24, do livro I d’O *capital*. Neste tópico Marx expõe o movimento da negação caracterizado pela expropriação dos meios e das condições de produção dos produtores diretos pela ação política do Estado em consonância com a burguesia ascendente. A “liberdade” que se inaugura na nascente sociedade burguesa tem dupla face: a liberação dos produtores dos seus meios e das condições de produção (terra, ferramentas, terras públicas nas quais se poderia pegar lenha, caçar, colher frutas etc.) e a liberdade para alienar a força de trabalho para quem lhe aprouver. Aqui se trata, a rigor, de duas expropriações. Arranca-se do produtor os instrumentos, as condições de subsistência e a terra e obriga-o a se tornar vendedor da sua força de trabalho. Assim, a “propriedade privada constituída por meio do trabalho próprio, fundada, por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, independente, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre”. (Marx, 2013, pp. 1011-12).

Quando esse processo prévio de expropriação se consolida e as relações sociais hegemônicas se baseiam na venda da força de trabalho e na transformação dos meios de produção em capital, as leis iminentes ao capital *tendem* a fazer com que os grandes liquidem os médios e pequenos, centralizando cada vez mais os capitais em

poucas mãos. A expropriação de muitos capitalistas por poucos conglomerados capitalistas. É imanente à própria dinâmica do capital, segundo Marx, a cooperação em escala cada vez maior de trabalhadores, as possibilidades da utilização planejada da terra, da aplicação consciente das descobertas científicas, a interligação mundial entre todos os povos etc. A centralização da riqueza social nas mãos de poucos capitalistas, ao mesmo tempo, aumenta cada vez a miséria da classe trabalhadora, aumentando igualmente o exército de reserva, excluindo cada vez mais trabalhadores da participação da produção e distribuição da riqueza.

Todo esse processo é uma *abertura possível* para a superação do capital ou, como Marx afirma, para a realização da “negação da negação” (Marx, 2013, p. 1013), na qual os expropriadores capitalistas serão expropriados pela classe trabalhadora. Pode parecer que haja um *télos* e uma marcha necessária e inevitável da história, como se a história fosse independente da vontade dos seres humanos, como afirma Lander em sua crítica. Todavia, ao olharmos mais de perto, Marx contradiz totalmente essa crítica, na medida em que, apesar das leis imanentes ao capitalismo produzirem meios objetivos para a sua superação, são necessárias a vontade e a consciência subjetiva da classe trabalhadora para a realização prática da superação do capitalismo. Dito de outro modo, é necessário “[...] a revolta da classe trabalhadora, que, cada vez mais numerosa, é instruída, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista” (Marx, 2013, p. 1013). A superação aparece, portanto, como uma possibilidade e não como uma necessidade, uma teleologia, pois, além das condições objetivas materiais, é preciso que as condições subjetivas estejam também desenvolvidas

sob o pronto de vista da organização, da instrução e da consciência da exploração da classe trabalhadora.

2.2 História, vontade individual e relações socialmente determinadas

A história não possui uma autonomia, isto é, ela não é a razão ou a história com letra maiúscula que já tem preestabelecida um fim e, utiliza-se, astuciosamente dos indivíduos para a realização desse fim. Desde a juventude os autores da *Sagrada Família* já sabem que “a História não faz nada, ‘não possui nenhuma riqueza imensa’, ‘não luta nenhum tipo de luta!’ Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes, o homem, o homem real, que vive; não é, por certo, a ‘História’ que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos.” (Marx; Engels, 2011, p. 111).

Embora a obra de Hegel tenha influenciado na formação de Marx, este último definitivamente se afasta da filosofia da história do primeiro no sentido de que nesta os indivíduos estão submetidos a uma racionalidade histórica cujo fim de suas ações é a realização necessária da vontade do espírito, da razão na história. Lander afirma, ainda, na citação já referida acima, que Marx pensa “[...] um sentido da história que aparece como independente da vontade e do saber humano [...]”, justamente para corroborar com a sua crítica ao que seria em Marx a busca de um sentido da história transcendente, externo à história e à revelia da vontade dos seres humanos.

Vejamos mais de perto o que isso pode significar em Marx. No Prefácio à Contribuição para a crítica da economia política, Marx afirma que “na produção social

da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”. (Marx, 2008, p. 47). Isso significa que os seres humanos se organizam sob determinada forma social, independente da sua vontade, o que vai determinar essa forma é como o coletivo se relaciona para produzir, fazer circular, distribuir e consumir a riqueza. É independente da vontade porque os indivíduos já nascem em determinada forma social e, desse modo, produz e reproduz a forma social existente, seja a capitalista, seja a forma social escravista ou feudal. Quando, por exemplo, a forma social feudal não consegue mais reproduzir a estrutura que permite necessariamente que essa forma social possa existir, ela começa a colapsar e as relações sociais anteriores vão sendo substituídas por novas relações sociais de produção. Ao se deteriorarem as condições de produção e reprodução da sociedade feudal – tais como a reprodução do servo concebido como parte das condições objetivas do trabalho, com uma espécie de ligação vitalícia à terra, a posse das ferramentas, a produção e a circulação de produtos voltadas à satisfação das carências e necessidades etc. – uma nova relação social emerge baseada na venda da força de trabalho, na produção de mercadoria, na transformação dos meios de produção em capital. Quando as relações sociais deixam de reproduzir a forma social existente surgem novas relações sociais. No caso da substituição da sociedade feudal pelo capitalismo é certo que este somente pôde florescer quando “a supressão da servidão já está há muito consumada, e o aspecto mais brilhante da Idade Média, a existência das cidades soberanas, há muito já empalideceu” (Marx, 2013, p. 787).

Não se trata em Marx de uma compreensão transcendente da história, independente da vontade

dos seres humanos, tal como parece pensar Lander, mas, essa afirmação no ‘prefácio’ da *Contribuição* quer dizer apenas que não depende, por exemplo, da minha ou da sua vontade que “na produção social da própria existência” estejamos imersos em relações determinadas de produção e reprodução da forma social existente. Que relações determinadas são essas na forma social capitalista? A necessidade da venda da força de trabalho, da forma salário, da produção de mercadorias, da produção de mais-valia, da circulação voltada à realização do valor, dos meios de trabalho serem transformados em capital etc. É nesse sentido que independe da vontade individual dos seres humanos a reprodução de sua existência no interior de uma forma social. O trabalhador assalariado pode escolher trabalhar para aquele ou esse empregador, inclusive pode ele se negar a trabalhar em certas profissões e/ou trabalhar para certos empregadores individuais, todavia ele não pode escolher não vender a sua força de trabalho para a classe dos capitalistas. A marcha da história, todavia, não independe da vontade dos indivíduos, pois estes são propriamente os agentes da história e isso nos mostra Marx justamente na sua concepção de possibilidade de superação do capitalismo pela classe trabalhadora, pelos proletários conscientes, instruídos e organizados, tal como ele aponta no último tópico do Livro I d’*O capital*: ‘tendência histórica da acumulação do capital’.

2.3 História: antagonismo de classes e progresso da sociedade humana

A história para Marx é a história da luta de classes, isto significa que o autor d’*O capital* sabe muito bem que o conceito de “sociedade humana” (Lander, 2007, p. 231) é apenas uma categoria abstrata. As

classes também podem ser apenas um conceito vazio caso não leve em consideração em qual base social elas se sustentam, como por exemplo, na forma social capitalista, o trabalho assalariado, o capital, a forma valor etc. (Marx, 2008, p. 258). Na história real, o ser humano existe em uma relação social, determinada pela forma como homens e mulheres se organizam para produzir, fazer circular, distribuir e consumir a riqueza. Nas diferentes formas de organização social, os trabalhadores são verdadeiramente os produtores da riqueza social, desse modo, a abstração da categoria de “sociedade humana” se traduz, na realidade, nas relações das diferentes formas sociais, em escravizados e senhores, como na experiência social greco-romana e, durante a acumulação originária de capital, no moderno sistema colonial; servos de gleba e nobreza, no sistema de produção feudal e assalariado e capitalista, na forma social capitalista. A divisão entre trabalhadores e não-trabalhadores mostra que na história “a maioria absoluta da humanidade não desfrutou, não desfruta e jamais desfrutará desse progresso [...] restrito a uma camada minoritária de não-trabalhadores pertencentes às mais diferentes classes dominantes”. (Antunes, 2009, p. 94). Essa diferença de concepção, qual seja, da história entendida como “marcha da sociedade humana” (Lander) para a compreensão da história a partir do antagonismo de classes é justamente o que permite a Marx se distanciar das concepções de progresso de Hegel sobre a modernidade e da sociedade capitalista como o ápice da liberdade humana. Para Marx “o progresso [...] não tem sido linear nem universal, mas contraditório, já que tem desenvolvido, ao seu lado, a barbárie e a miséria no polo do trabalhador.” (Antunes, 2009, p. 94). A modernidade capitalista é, para Marx,

o ápice do desenvolvimento das forças produtivas e, ao mesmo tempo, o apogeu do progresso da dominação do ser humano pelo ser humano.

Ao que se refere ao conteúdo do processo de trabalho, independente da forma social, “qualquer que seja a respeito o julgamento de valor [...] consubstanciam o progresso das forças produtivas, em última análise, a elevação da produtividade social do trabalho e o crescente domínio do homem sobre a natureza” (Gorender, 2016, p. 68). A humanidade desenvolveu progressivamente o domínio do gênero humano sobre a natureza, possibilitando uma produção de “riqueza natural” jamais experimentado na história. O desenvolvimento do domínio do gênero humano sobre a natureza é progressivo porque as gerações posteriores herdam e aperfeiçoam o que as gerações anteriores criaram e aprenderam. Isso não significa que o ápice do desenvolvimento das forças produtivas, realizado pela forma social capitalista, seja o ápice da produção de valores de uso com a finalidade principal de suprir as necessidades e as carências humanas e, consequentemente, possibilitar o desenvolvimento das capacidades humanas. Significa especificamente que na relação ser humano e natureza o progresso das forças produtivas aparece como possibilidade de desenvolvimento das capacidades humanas, na medida em que o domínio da natureza pelo ser humano permite a sua desvinculação dos laços naturais, próprio das sociedades pré-capitalistas, assim como permite, enquanto possibilidade, com o grau de desenvolvimento das forças produtivas, a produção de valores de uso para a satisfação das carências de todo o gênero humano. Todavia, na forma social capitalista, a “riqueza natural” expressa nos valores de usos (válida para qualquer

sociedade) é submetida ao valor, cuja expressão da riqueza é representada pela forma dinheiro. Nessa forma social, o dinheiro é a força mística, expressão do valor, que submete todos os viventes ao seu fim, a produção e a reprodução do capital. Sobre a finalidade da produção capitalista, afirma Marx que a “produção de mais-valor ou a extração de mais-trabalho constitui o conteúdo e a finalidade específicos da produção capitalista” (Marx, 2013, p. 462).

O *primeiro progresso* da dominação do homem pelo homem que o capitalismo promove é a sofisticação na exploração do trabalho. Se nas sociedades pré-capitalistas, tais como nas formas sociais escravistas e feudais, a exploração e a coação do trabalho são realizadas de forma direta pela violência e/ou pelos códigos morais/religiosos de obediência/dependência estabelecidos, na sociedade capitalista a exploração do trabalho está oculta no processo de produção de mercadorias, a coação ao trabalhador é interna à própria dinâmica econômica. O trabalhador somente garante as suas condições de subsistência se submeter sua força trabalho à venda. A venda da força de trabalho no mercado por salário permite ao trabalhador comprar as mercadorias para suprir as suas carências. Formalmente o trabalhador pode escolher não vender a força de trabalho, mas, concretamente, ele está coagido economicamente a vendê-la, pois somente assim pode o trabalhador sobreviver. A coação do trabalhador no sistema feudal e no sistema escravista não é interno à economia, pois a submissão é realizada através de vínculos de dependência social e violência. O trabalhador assalariado, é certo, não está submetido mais diretamente a um capitalista específico, tal como o servo da gleba está submetido ao nobre ou ao clero

proprietário da terra, tampouco como o escravizado que está submetido diretamente ao indivíduo que lhe comprou. O trabalhador assalariado, diferentemente, possui a liberdade de romper o contrato com um capitalista específico, todavia a sua liberdade é formal porque ele tem necessariamente de estar submetido ao conjunto dos capitalistas. Gorender afirma no *Escravidismo Colonial* que “no caso do escravo, resultante da coação extraeconômica, que dá à sujeição caráter pessoal. No do operário assalariado livre, resultante da coação econômica, que dá à sujeição caráter impessoal. Por mais que pareça efeito de convenção contratual livremente consentida, o trabalho assalariado produtor de mais-valia continua sendo na essência trabalho forçado.” (Gorender, 2016, p. 120).

O *segundo progresso* na dominação do homem pelo homem assim se configura: ao mesmo tempo que a “sociedade humana”, para usar a categoria na qual o Lander enquadra Marx, progride no desenvolvimento técnico e nas condições objetivas das forças produtivas, na forma social capitalista esse desenvolvimento está submetido à produção de valor e o trabalhador assalariado fica cada vez mais com a menor parcela da distribuição do valor. A técnica é usada para produzir mais mercadorias em menos tempo de trabalho, permitindo a redução do valor e, conseqüentemente, dos preços das mercadorias. O desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, a exemplo da maquinaria industrial, desse modo, diminui a parte do trabalho necessário que cabe ao trabalhador para a reprodução da sua força de trabalho e prolonga a parte do trabalho excedente, produtor de mais valor. (cf. Marx, 2013, p. 548). A centralização do capital, o uso da tecnologia na produção de mercadoria, a extinção de postos de trabalho, o aumento do exército de reserva que

puxa o preço do salário para baixo são fatores que fazem com que a classe trabalhadora se torne cada vez mais miserável, apesar de produzir cada vez mais riqueza.

Pode-se aventar um progresso subjetivo do trabalho na modernidade, na medida em que o trabalhador assalariado aparece como proprietário da sua força de trabalho. O servo da gleba, o escravizado e as comunidades nativas “encomendadas” não são proprietários das suas forças de trabalho. Enquanto produtor individual, o servo medieval faz parte das condições objetivas de produção, ele é concebido como um apêndice inalienável da terra. As classes dos não-trabalhadores, nas diferentes formas sociais, todavia, foram as que melhor puderam desenvolver a subjetividade porque estavam liberadas do trabalho. A destruição do vínculo do servo com a terra e à obrigação de servidão torna o trabalhador assalariado formalmente livre. Afirma Marx que “o produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa”. (Marx, 2013, p. 786). Esse passo para a liberdade subjetiva moderna, porém, é realizada através da expropriação dos meios de produção dos produtores diretos. A liberdade subjetiva, desse modo, é formal porque dela está separada as condições objetivas de realização efetiva da liberdade, isto é, os meios de produção e os meios de subsistência. A liberdade subjetiva do trabalhador está submetida às condições objetivas alheias, pertencentes ao capitalista e submetido à lógica irracional do mercado, desse modo, o trabalhador está impedido de desenvolver as capacidades humanas através do trabalho, na medida que tem que se submeter à lógica capitalista de produção do valor.

A ideia de progresso em Marx significa, desse modo, que o gênero humano evoluiu no desenvolvimento das forças produtivas, tanto objetivas quanto subjetivas. Aliás, a relação metabólica de transformação da natureza pelo ser humano possui um duplo caráter, isto é, a transformação da natureza é, igualmente, a transformação do próprio ser humano. Esse processo de trabalho, independente da forma determinada de sociabilidade, significa o desenvolvimento das capacidades humanas em sua relação com a natureza, pois nesse processo está em jogo a produção de valores de usos para a satisfação das carências, ao mesmo tempo, a realização e o aperfeiçoamento das capacidades humanas através do trabalho. Marx não está interessado em analisar o desenvolvimento das capacidades humanas em geral, um progresso da marcha da humanidade em geral (tal como Hegel o faz na sua filosofia da história), mas o seu interesse é justamente mostrar que no interior da forma social capitalista, a liberdade moderna, contraditoriamente, aparece como a realização da não liberdade. Como procurei mostrar, o progresso das forças produtivas, quando submetido à forma social capitalista, promove uma forma mais sofisticada de exploração e expropriação do ser humano pelo próprio ser humano. Há um progresso contraditório, pois à medida que o ser humano chega ao ápice da dominação da natureza e consegue romper com os laços naturais de dominação, ao mesmo tempo, a humanidade cria novas formas de dominação.

Marx dedica n'O *capital* algumas pouquíssimas páginas para falar sobre o processo de trabalho em geral, independente de uma forma social específica. Ele vai chamar essa exposição de “simples e abstrata”. A exposição é abstrata e simples porque o objeto também

é abstrato, indeterminado, isto é, o trabalho em geral, dissociado de qualquer forma social. Após as seis páginas expondo o processo de trabalho independente de qualquer forma social, Marx volta a analisar as relações sociais concretas da forma social capitalista, relações permeadas de contradições. Quando analisadas na sua superficialidade se chega a conclusões parciais e unilaterais porque não se considera a totalidade das relações sociais. A economia política clássica, por exemplo, afirma que a forma social capitalista é o lugar da igualdade, da liberdade e da propriedade. Da igualdade porque os indivíduos se relacionam entre si como possuidores de mercadorias e que trocam equivalente por equivalente; da liberdade porque os portadores de mercadorias são livres para escolher para quem vender e de quem comprar, são indivíduos livres portadores dos mesmos direitos, que selam o acordo por livre vontade através de um contrato; e da propriedade porque ambos são proprietários e dispõem do que lhes pertencem. Na esfera da circulação de mercadoria, o trabalhador e o capitalista aparentam partilhar de igualdade, liberdade e propriedade próprias ao julgamento unilateral da economia política. O juízo de Marx sobre a sociedade capitalista moderna não se confunde com o juízo da economia política burguesa, justamente porque o autor d'O *Capital* analisa essa sociedade considerando as contradições econômicas de classe e que a sua crítica "representa uma classe específica, [...] cuja missão histórica é o revolucionamento do modo de produção capitalista e a abolição final das classes: o proletariado" (Marx, 2013, p. 87). Por isso que onde a economia política vê liberdade, Marx vê expropriação dos meios de produção e de subsistência do trabalhador; onde ela vê igualdade, Marx vê exploração, extração de mais-

valia, troca entre não-equivalentes e, por fim, quando a economia política vê propriedade, do lado do trabalhador, ele vê alienação obrigatória, pertencimento apenas formal, pois necessita aliená-la permanentemente para sobreviver.⁵

O progresso material europeu se dá porque o continente canalizou por meio da força e da violência o desenvolvimento das forças produtivas desenvolvidas pela humanidade. Não se trata, para Marx, de uma superioridade justificada a partir de aspectos da natureza, tampouco de uma superioridade ontológica do ser europeu e branco em relação ao ser de outros

5 Mesmo um economista clássico como Adam Smith que concebe a época moderna capitalista como o reino da liberdade, da igualdade e da propriedade, não deixa de mencionar o quão tal sistema é limitador das potencialidades humanas, ou seja, como a divisão técnica e social do trabalho corrobora para o atrofiamento intelectual, moral e físico dos seres humanos. Assim, afirma Smith, “no progresso da divisão do trabalho a ocupação da enorme maioria dos que vivem do trabalho [...] está confinada a algumas operações muito simples [...]. [...] O desenvolvimento intelectual da maior parte das pessoas é necessariamente formado através desses empregos vulgares. O homem que passa toda a sua vida a executar algumas operações simples [...] não tem ocasião de exercitar a sua capacidade intelectual ou a sua habilidade em encontrar expedientes para afastar dificuldades [...]. Perde naturalmente, portanto, o hábito desse exercido e torna-se geralmente tão estúpido e ignorante quanto é possível conceber-se numa criatura humana. O torpor do seu raciocínio torna-se não só incapaz de saborear ou tomar parte em qualquer conversa racional, como também de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno, e, por consequência, até incapaz de formar qualquer julgamento sensato no que diz respeito a muitos dos deveres comuns da vida privada. [...] Corrompe mesmo a atividade do seu corpo, e torna-o incapaz de exercer a sua força com vigor e persistência, em qualquer outro emprego que não seja aquele para que foi destinado. [...] em toda a sociedade melhorada e civilizada é este o estado em que os trabalhadores pobres, ou seja, a maioria da população, cai necessariamente, a menos que o governo faça alguma coisa para impedi-lo. (Smith, 2016, p. 416-17).

povos, como é próprio do eurocentrismo. Parece que não dá para imputar unilateralmente a Marx uma ideia de progresso no sentido de que ele compreende o ser humano moderno e europeu como sendo o ápice da história humana, tampouco apontar uma pretensa superioridade em geral dos europeus em relação aos demais povos.

2.4 Europa: assim caminha a humanidade?

A trajetória histórica que a Europa experienciou, do escravismo, passando pelo feudalismo e o capitalismo, cuja *tendência* de superação para a sociedade socialista está dada na sua própria dinâmica interna, seria o paradigma para pensar o desenvolvimento de todas as sociedades? Parece haver uma leitura equivocada sobre a concepção marxiana da história que, a sua revelia, está alicerçada também na interpretação que se faz do ‘prefácio’, de 6 páginas, à *Contribuição à crítica da economia política*, no qual Marx afirma que “em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica” (Marx, 2008, p. 48).

A primeira e única vez na qual Marx descreve essas “épocas progressivas” da história é no seu esboço do itinerário de estudos que é publicado como *prefácio*, em 1859, no texto *Contribuição à crítica da economia política*. Marx não publicou nenhuma obra, nenhum artigo desenvolvendo e sustentando uma teoria ou filosofia da história na qual esses modos de produção se sucederiam progressivamente e de forma unilinear e universal, ou seja, uma teoria na qual sustentasse que as experiências das mais diferentes sociedades teriam

que passar por etapas sucessivas, marchando da menos desenvolvida para a mais desenvolvida.

Em qualquer aula que se assista sobre teoria da história ou de introdução à sociologia, uma das primeiras coisas a ser pontuada é sobre o materialismo histórico criado por Marx. Parece não haver em nenhuma obra de Marx o termo materialismo histórico, tampouco, portanto, o que seria o seu escopo conceitual e metodológico. O materialismo histórico é, antes, fruto do marxismo do que do próprio Marx. Esse termo é elaborado posteriormente a Marx. Dito isso, é importante salientar que ele tem certamente uma concepção da história, que foi amplamente elaborada e difundida pelo marxismo, chamada de materialista histórica, composta por certos pressupostos teóricos para compreender a história, quais sejam, resumidamente: a investigação das relações sociais a partir das condições materiais, isto é, como a sociedade se organiza para produzir, fazer circular, distribuir e consumir a sua riqueza, a sua relação de propriedade. Esses pressupostos, todavia, não são uma teoria universal da história, já que ela se caracteriza pelo conhecimento prévio das diferentes formas sociais, desse modo, o teórico da história já sabe de antemão o que deve ser encontrado ou não para se adequar ao modelo preestabelecido. Em Marx, ao contrário, não há modelo, pois para entender as relações sociais das diferentes formas é necessário investigá-las em sua dinâmica interna. Afirmam os autores da *Ideologia Alemã* que “os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais [...]. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (Marx, 2007, pp. 86-7).

Marx não se propôs a fazer historiografia, ele não possui uma história universal, tampouco uma exposição sistemática da história de diferentes países e formas sociais. O interesse principal de Marx é o estudo da sociedade capitalista, os estudos de outras formas de sociedade servem fundamentalmente para fornecer suporte para uma melhor compreensão das especificidades históricas da sociedade capitalista. Ora, o importante a destacar aqui é justamente que, não obstante não se encontrar em Marx uma teoria universal da história como modelo pré-concebido de investigação das sociedades, nem tampouco a teoria de uma sucessiva progressão necessária de uma forma social para outra, muitos estendem a Marx, como é o caso de Landier, o que é de responsabilidade do marxismo. Gorender aponta que o marxismo “instaurou o esquema da sequência evolutiva universal de cinco modos de produção fundamentais. O materialismo histórico deixou de ser ciência social [...] e se converteu em mais outra filosofia da história, marcada pelo apriorismo e pela teleologia”. (Gorender, 2016, p. 65). Ainda sob a ajuda de Gorender, mesmo afirmando que esse “esquema invariável e universal não se originou em Marx e Engels” ele aponta que na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, encontra-se a conhecida sucessão evolutiva estabelecida pelo autor alemão: comunismo primitivo, escravismo, feudalismo e capitalismo (Cf. Gorender, 2016, p. 66). Defende o autor, todavia, que na “sequência evolutiva” estabelecida por Engels não se trata de um esquema universal, pelo qual todas as sociedades teriam que passar, pois Engels exclui de sua análise o Império Romano do Oriente, o que significa, segundo Gorender, que ele restringe a sequência à experiência da Europa. (Cf. Gorender, 2016, p. 66). Lenin consolida a sequência evolutiva “conferindo

generalidade”⁶ ao que Engels havia restringido, mas foi Stalin quem “oficializou” o esquema sequencial, tornando-o unilinear e universal: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo. Veja-se, portanto, que o etapismo necessário e teleológico unilinear e universal que tem como base a experiência europeia e ocidental é fruto de uma vertente do marxismo. Ora, embora o pensamento etapista sobre a história seja uma elaboração gradativa do marxismo e que se consolida com o stalinismo, os críticos apontam alguns textos de Marx nos quais estariam presentes a sua concepção eurocêntricas de etapas evolutivas unilinear, necessárias e hierárquicas das formas sociais, como vimos tratando em relação ao texto *Contribuição para a crítica da economia política* e, tal como exposto a seguir, em relação aos artigos sobre a China e a Índia.

O próprio Marx refuta textualmente a tentativa de imputá-lo uma teoria filosófica da história, na qual todas as nações e sociedades estariam destinadas a seguir o mesmo caminho do desenvolvimento capitalista, um dos sintomas mais acentuado do seu suposto eurocentrismo. Essa refutação acontece na carta ao diretor Otecestvenniye Zapisky da revista russa sobre o artigo de um autor que escreve uma resenha crítica sobre o capítulo da acumulação originária, do livro *O capital*. O resenhista atribui a Marx a concepção de que a Rússia, de produção e organização comunal, deve seguir o mesmo caminho da Europa ocidental, transformando o “esboço histórico [de Marx]

6 Gorender afirma que “percebe-se que Lenin conferiu generalidade ao processo que Engels relacionou exclusivamente ao Ocidente europeu incluído no Império Romano. Talvez o trecho citado seja único na obra de Lenin e sua evidente simplificação da complexidade histórica obedecesse a fins didáticos. Todavia, é difícil argumentar que não representasse o pensamento maduro do autor, já refletindo possivelmente uma corrente de ideias no campo do marxismo”. (Gorender, 2016, p. 66).

sobre a gênese do capitalismo na Europa ocidental numa teoria filosófico-histórica da *marche generale* [marcha geral] que o destino impõe a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que eles se encontram [...]” (Marx, 1968). Ele é categórico ao refutar essa equivocada compreensão, pois somente as condições históricas internas da Europa, tendo a Inglaterra como exemplo modelar, possibilitou a emergência da sociedade capitalista no seio da forma social feudal: a expropriação dos meios de produção e das terras dos pequenos e médios produtores, transformando-os em trabalhadores assalariados e em capitalistas aqueles que possuem os meios de produção. Essa é uma experiência histórica específica da Inglaterra onde tal expropriação “foi radicalmente realizad[a], [...] mas todos os países da Europa ocidental estão passando pelo mesmo movimento” (Marx, 1968). Continua Marx a argumentar que experiência semelhante de expropriação se realizou no curso da história na Roma Antiga, onde os camponeses livres cultivavam seu pedaço de terra, ao mesmo tempo que também lhes pertenciam os meios de produção e de subsistência. A expropriação dos meios de produção e da terra campesina trouxe consigo “[...] a formação não apenas de grandes propriedades fundiárias, mas também de grande capital monetário” (Marx, 1968). Nessa experiência romana, com a expropriação campesina, de um lado, em tese se encontraria aqueles desprovidos dos meios de produção e de subsistência e, de outro lado, aqueles que acumularam o capital monetário. Os expropriados romanos se transformaram em trabalhadores assalariados? Não, responde Marx, transformaram-se “não [em] trabalhadores assalariados, mas [n]uma *multidão* de inúteis mais abjetos do que os antigos “brancos pobres” no país do sul dos Estados Unidos, e ao lado deles desenvolveu-se um modo de produção que não era capitalista, mas

dependente da escravidão” (Marx, 1968). Pode-se dizer que esse acontecimento é semelhante ao que aconteceu na Inglaterra nos séculos XVI, XVII e XVIII, todavia, em Roma, a expropriação campesina e a acumulação de capital monetário não culminam no capitalismo. E para não deixar dúvida de que a sua concepção de história não é uma marcha geral na qual todos os povos fatalmente tem que percorrer, Marx termina a carta afirmando que “estudando separadamente cada uma dessas formas de evolução e, logo depois, comparando-as poder-se-á encontrar facilmente a chave deste fenômeno, mas nunca se chegará a ela mediante o passaporte universal de uma teoria filosófico-histórica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra histórica.” (Marx, 1968).

3 China e Índia: povos sem história?

Os dois artigos de 1853 sobre a Índia são retomados para salientar a ideia de um Marx eurocêntrico, pois neles se confirmariam a teoria marxiana da filosofia da história e, ao mesmo tempo, demonstrariam a concepção marxiana da superioridade europeia em relação à Índia. Dos artigos sobre a China e a Índia da primeira metade da década de 1850 é sublinhado pelos seus críticos a aceitação positiva de Marx da destruição do modo de produção nativo pela invasão dos produtos industrializados britânicos nesses países. Ao expor as várias invasões históricas da Índia, Marx conclui que “os britânicos são os primeiros conquistadores superiores” da nação indiana; outro ponto polêmico presente no artigo *Os resultados futuros do domínio britânico na Índia* é a afirmação de que “a sociedade indiana não tem história alguma (*keine Geschichte*), pelo menos nenhuma história conhecida” (Marx; Engels, 1960a, p. 220).

Marx se utiliza nestes artigos daquele léxico orientalista apontado por Said. O autor dos artigos publicados no

New York Daily Tribune se formou nas universidades europeias, ele é tributário de todo arcabouço categorial da filosofia e das humanidades gestado e desenvolvido pela tradição ocidental. Os conceitos de modernidade, civilização, barbárie, outros tantos da economia política clássica, tais como trabalho, salário, valor, divisão social etc. Não obstante a utilização desse léxico orientalista, o importante é como ele desenvolve a relação entre a forma e o conteúdo a partir dos conceitos, como ele os articula dialeticamente na sua crítica da economia política. Outro fator que se deve levar em consideração é que tais artigos são análises de conjunturas – que evidentemente dialogam com a sua concepção teórica estrutural da crítica da economia política – portanto, passível de mudanças de posição quando a situação conjuntural se modifica. Marx pensa, como já afirmado, pelo menos até meados da década de 1850, que a expansão comercial da Grã-Bretanha poderia desenvolver as forças produtivas dos países colonizados, cumprindo um duplo papel, o de destruir as velhas formas da vida social, ao mesmo tempo em que promove a regeneração a partir da “criação dos fundamentos materiais de uma ordem social ocidental na Ásia” (Marx; Engels, 1960a, p. 221). Marx em 1853 vê com entusiasmo a expansão do comércio mundial, pois, segundo a sua análise, ela possibilitaria, na Índia e na China, por exemplo, uma transformação histórica nas relações sociais dos dois países.

Por vários fatores históricos, que foge ao escopo desse trabalho, a burguesia havia canalizado, a serviço da forma social capitalista, o desenvolvimento material realizado pelo ser humano na sua relação metabólica com a natureza, ao mesmo tempo que potencializou esse desenvolvimento. Essa relação metabólica do ser humano com a natureza foi o desvencilhando progressivo dos aspectos naturais,

ou melhor dizendo, o ser humano foi humanizando-se e submetendo à natureza a sua humanização, assim como foi, igualmente, progressivamente se desvinculando dos aspectos naturais externos. A unidade imediata do ser humano com a terra, com a comunidade, a relação do ser humano com a determinação consanguínea é, para Marx, índice de uma dominação do homem pela natureza. Ele vê, portanto, progresso quando o ser humano consegue dominar a natureza, pois ao mesmo tempo que constrói um mundo propriamente humano, abre a possibilidade de romper com a dominação social naturalizada. Embora haja o reconhecimento de que na Índia as relações sociais estabelecidas nas comunidades ainda são dominadas pelos aspectos da natureza, tal como a hierarquia social de castas, há uma denúncia permanente das atrocidades e violências infligidas aos povos asiáticos pela colonização britânica.

O eurocentrismo articula a história, tal como sugere Quijano, a partir de pares binários antitéticos e hierárquicos, tais como civilização e barbárie, moderno e antigos, povos com história e povos sem história, etc. Marx articula tais conceitos, ao contrário, de forma dialética em diferentes contextos. Marx articula os conceitos de forma dialética em diferentes contextos. Nesse mesmo artigo que ele descreve os possíveis benefícios civilizatórios levados à Índia pelos ingleses, Marx denuncia que no país asiático “a profunda hipocrisia da civilização burguesa e sua inseparável barbárie jazem descobertos diante de nossos olhos [...]” (Marx; Engels, 1960a, p. 225). Ele vê como uma missão histórica da burguesia o desenvolvimento das condições materiais na Índia, ao mesmo tempo que aponta as atrocidades e violências coloniais explícitas da bárbara civilização britânica. O progresso trazido pelo desenvolvimento das condições materiais significa,

igualmente, a miséria, a exploração, pois a burguesia, indaga Marx em tom de afirmação, “alguma vez alcançou o progresso sem arrastar indivíduos e povos inteiros através do sangue e da sujeira, através da miséria e da humilhação? (Marx; Engels, 1960a, p. 224). Parece não se tratar aqui de uma pretensa superioridade europeia defendida por Marx, cuja finalidade é “desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral”, conforme a caracterização de Lander sobre o eurocentrismo (Lander, 2007, p. 226). Marx, ao contrário, reconhece que a burguesia não “emancipará” o povo indiano nem “melhorará substancialmente a sua condição social”, na medida em que tal emancipação não depende apenas do desenvolvimento das forças produtivas em si, mas da “sua apropriação pelo povo” indiano (Marx; Engels, 1960a, p. 224). Ora, analisa Marx que a apropriação das forças produtivas a serviço da melhoria de vida do povo indiano será possível somente se a classe trabalhadora industrial destituir a burguesia britânica e destruir o seu modo de produção ou quando os próprios indianos “tornarem-se fortes o suficiente para se livrar do jugo inglês de uma vez por todas”. (Marx; Engels, 1960a, p. 224).

A Índia se constituía de pequenas comunidades familiares cuja produção era a combinação de agricultura, artesanato e manufaturas artesanais. A Implantação da indústria de tecelagem e a invasão das mercadorias britânicas baratas, aos poucos, conforme a análise do Marx em 1853, destruiria o modo de produção indiana. A invasão dos meios de produção industrial, a inundação do mercado com mercadorias britânicas, o desenvolvimento da comunicação e do transporte, isto é, a destruição da base econômica é, para Marx, nesses dois artigos sobre a Índia, a maior revolução que aconteceu no continente asiático.

Ao mesmo tempo que não há em Marx a ilusão de que o capitalismo seja o reino da liberdade, da igualdade e da propriedade, não há a ilusão de que na Índia e na China a existência seja livre e ausente de dominação. Devido à unidade do ser humano com a natureza, a dependência imediata dos meios de produção e dos produtos da natureza, esta é transformada em norma da vida social. A estrutura social, conforme Marx, ganha uma conotação natural devido ao vínculo de dependência imediata do ser humano à natureza na produção de sua vida material. Em decorrência disso, a natureza aparece divinizada, as relações sociais são baseadas no aspecto natural do nascimento e o soberano aparece também com direitos naturais de dominação. A concepção marxiana de progresso das capacidades humanas objetivas e subjetivas tem justamente como parâmetro o grau de afastamento dos limites naturais pelo ser humano. Como afirmado, em todas as sociedades históricas o produto do desenvolvimento das capacidades humanas foi usufruído em grande parte pela classe dominante das mais diferentes épocas. Nas mais diferentes formas sociais imperam a dominação de classe, todavia, em sociedades que ainda permanecem a unidade imediata entre o ser humano e a natureza, a dominação de classe toma a forma natural. A instalação das condições materiais capitalistas na sociedade asiática aparece, para Marx, como a possibilidade de destruição dos laços naturalizados de dominação. Aparece também como a possibilidade de unidade nacional, de unificação dos trabalhadores isolados num amplo sistema de interdependência e cooperação, bem como na possibilidade de utilização da técnica a serviço do povo, na possibilidade de desenvolvimento da informação, de comunicação entre os trabalhadores etc. Tenhamos

sempre em mente, contudo, que, na análise de Marx, o desenvolvimento das forças produtivas aparece apenas como possibilidade de emancipação, especificamente material, pois é necessário a sua apropriação pelo trabalhador.

No artigo sobre China de 1858 chamado a *História do comércio do ópio I*, Marx faz uma afirmação semelhante ao que ele faz sobre a Índia. Ele se refere à China como um “enorme império que abrange quase um terço da humanidade, que vegeta apesar da passagem do tempo [...]” (Marx; Engels, 1984, p. 552). Sublinha-se aqui a estagnação, a falta de transformação estrutural da sociedade. Embora Marx não afirme no artigo sobre a China uma condição a-histórica desse país, ele aponta para a estagnação e a imobilidade das relações sociais devidas à sua base econômica. Voltemos ao artigo de 1853 sobre a Índia – *Os resultados futuros do domínio britânico na Índia* – para analisar o que Marx quer dizer quando afirma sobre a ausência de história do povo indiano. O que isso significa? Sublinho que Marx não possui uma filosofia da história na qual ele classifica a humanidade em povos sem história e povos com história,⁷ tal como na filosofia da história hegeliana. Marx parece utilizar esse léxico apenas duas vezes em toda a sua vasta obra: nesse artigo sobre a Índia e na *Ideologia Alemã*, quando ele e Engels afirmam que “[...]”

7 Machado aponta em seu livro *Marx e a História* que uma pretensa teoria do autor do capital sobre “povos sem história” não possui base “em seus escritos”, mas nos escritos de seu colega Engels. Principalmente nos seus escritos publicados pelo jornal *Nova Gazeta Renana*, mas também em outros escritos. Afirma Machado que “a concepção” de Engels sobre “povos sem história” é “incontestável”, pois ele “se refere aos povos como os tchecos, croatas, eslováquios, sérvios, ucranianos e a maior parte das etnias de origem eslava [...] como sendo ‘sem história’, por não terem conseguido conformar um Estado nacional independente [...]”.

na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a “certeza sensível”, [...] não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história (*keine Geschichte*)”. (Marx; Engels, 2007, p. 34). Aqui, como no artigo sobre a Índia, a utilização do léxico *keine Geschichte* tem um contexto econômico-social. Parece não se tratar de uma concepção eurocêntrica contra o povo alemão ou indiano, mas de uma análise, a partir de uma abordagem específica, a saber: na *Ideologia Alemã*, os autores afirmam que não “ocorre nenhuma história” na Alemanha quando eles discutem que um modo de produção está ligado a um determinado modo de cooperação, ou seja, que o desenvolvimento das forças produtivas objetivas em determinado modo de produção desenvolve um determinado modo de cooperação. Desse modo, dizem eles, “[...] a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas” (Marx; Engels, 2007, p. 34). Na Alemanha não “ocorre nenhuma história” porque nela não há dinamismo econômico, as relações sociais permanecem sedimentadas, sem mudança ou transformação, por isso, não há sequer “material”, objeto, que permita analisar as conexões entre as trocas, a indústria, a cooperação e o desenvolvimento das forças produtivas.

Em relação à Índia, a ausência de história é justamente a ausência de mudança, de transformação nas estruturas social e econômica asiáticas, ou seja, a estagnação do desenvolvimento econômico. “[...] essa ausência de história no sentido do desenvolvimento econômico não significa de modo algum, em Marx,

ausência de evolução em outras formas de objetivação social” (Augusto; Miranda; Corrêa, 2020, p. 84). A Índia, pelo contrário, é considerada como uma grande civilização que é “[...] o berço de nossas línguas, de nossas religiões e que apresenta o tipo do antigo alemão no djat e o tipo do antigo grego no brâmane” (Marx; Engels, 1960a, p. 225). O seu povo, quando comparado aos italianos, é “mais fino e hábil” que, mesmo sob o jugo colonial britânico, possui uma “serena nobreza, cuja coragem destemida [...] surpreendeu os oficiais britânicos” (Marx; Engels, 1960a, p. 225). Parece não se tratar, portanto, de uma superioridade moral do europeu em relação ao povo indiano. Se Marx caracteriza o povo indiano, uma única vez de povo “sem história”, trata-se de um diagnóstico alicerçado na análise da relação social e econômica da sociedade indiana e não a partir de uma eurocêntrica teoria da história, na qual o autor classificaria, a partir de critérios universais e válidos para todos os povos, a humanidade em povos históricos e povos “sem história”.⁸

3.1 Os bárbaros britânicos e os civilizados asiáticos

No artigo sobre a China de 1853, chamado *a Revolução na China e na Europa* é destacada a importância da revolução camponesa no contexto da exploração e saque da Grã-Bretanha ao povo chinês. As lutas do povo chinês se entrelaçam com a luta do povo britânico fazendo com que Marx veja nessa rebelião uma influência decisiva para as reivindicações “republicanas”

8 Na sua concepção filosófica da história, Hegel estabelece alguns critérios universais para determinar a condição histórica dos povos: a emergência da subjetividade, a presença de Estado, a escrita da história, a criação de leis gerais etc. Desse modo, os povos são classificados sem história quando lhes faltam uma ou algumas dessas determinações elencadas acima.

dos ingleses, tal como, por exemplo, o controle dos gastos do governo. Além de assinalar a dependência de mudanças na Europa à revolta camponesa na China, Marx salienta a exploração sistemática colonial como causa dessa revolta: desde a primeira guerra do ópio a Grã-Bretanha vem onerando cada vez mais o povo chinês através de aumento de impostos, do escoamento dos metais preciosos para a Europa, através da concorrência destrutiva da indústria britânica com a manufatura chinesa e também a desmoralização do governo local. O artigo faz uma análise da situação política, social e econômica da China após dez anos da guerra do ópio. Pode-se pegar, contudo, um trecho do artigo e se argumentar que se trata de um pensamento eurocêntrico porque imputa aos povos não europeus um suposto defeito moral caracterizado pelo termo “bárbaro” em contraposição à superioridade europeia civilizada.

Vejamos, então, em que sentido e contexto Marx caracteriza o povo chinês de bárbaro. Com a imposição do mercado pelos canhões ingleses está sendo destruído o “bárbaro isolamento hermético” da China (Marx; Engels, 1960a, p. 96). Aqui, como no artigo sobre a Índia “sem história”, o bárbaro se constitui a partir de um aspecto da realidade chinesa, qual seja, o isolamento. Não se trata de uma teoria eurocêntrica em Marx que qualifica a cultura e a vida do povo asiático como sendo bárbaras, mas nesse contexto se refere ao isolamento do país como mantenedor das relações sociais da velha China que se destrói por intermédio da colonização britânica.

O uso dos termos bárbaro e civilizado significa uma contraposição rígida e hermética entre a superioridade civilizada europeia e o povo bárbaro e inferior não europeu? Parece que não, pois os significados deles não se excluem e muitas vezes não se contrapõem

como é o caso, por exemplo, da “profunda hipocrisia da civilização burguesa e sua inseparável barbárie” (Marx; Engels, 1960a, p. 225) para falar da violência e atrocidade explícitas da exploração do povo indiano pelos britânicos, como antes mencionado, no último artigo de 1853 sobre a Índia. O uso do léxico “civilização” aqui não significa um caráter civilizatório superior europeu em relação a outros povos, mas, antes, uma denúncia e crítica aos métodos coloniais ingleses. Neste artigo, ainda, ao falar sobre as invasões históricas dos turcos, dos árabes, dos tártaros e dos mongóis na Índia, Marx acentua que esses “conquistadores” foram derrotados e “conquistados pela civilização superior” dos indianos (Marx; Engels, 1960a, p. 221). No caso aqui os indianos são os civilizados superiores em relação aos seus invasores. Mesmo quando o uso dos termos é mais acentuadamente contraposto um ao outro, não parece significar uma hierarquia rígida que manifeste o “caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’ contraposto ‘aos outros povos ‘atrasados’ (imaturos) [...]”, como atesta Lander em sua caracterização do eurocentrismo marxista (Lander, 2007, p. 226). No *Manifesto*, como nos artigos sobre a China e a Índia do início da década de 50, Marx pensa a expansão do comércio como o modo fundamental de transformação das formas sociais tradicionais de outros países em formas sociais capitalistas. Dessa maneira afirma o autor do *Manifesto* que “[...] a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. [...] os baixos preços [...] destro[em] todas as muralhas da China [...]”. (Marx; Engels, 2005, p. 44). Parece que o mito do dualismo hierárquico, próprio da concepção eurocêntrica, como afirma Quijano em sua definição do conceito de eurocentrismo, não se aplica a Marx. Pode

parecer que a contraposição é rígida e, definitivamente, ele apresenta um preconceito eurocêntrico contra os povos bárbaros, todavia, a dialética de Marx remove o significado rígido do conceito, imediatamente a seguir ao que foi dito acima, na medida em que ironiza a autodenominação do povo europeu como sendo civilizado: a burguesia “[...] obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constrange-as a abraçar a *chamada civilização*, isto é, a tornarem-se burguesas”. (Marx; Engels, 2005, p. 44. Grifo meu).

Parece, portanto, que não se trata de uma posição de defesa colonial de Marx alicerçada numa teoria eurocêntrica, principalmente no que se refere ao caráter histórico da burguesia de desenvolver as condições materiais fora da Europa através da expansão comercial. A leitura que Anderson faz, *no Marx às Margens*, é a de que até 1853 havia um Marx que era colonialista e que a partir de 1857 Marx se torna anticolonialista. Nos artigos de 1853 nos parece que Marx já é anticolonialista, todavia em sua análise da época, ele achava equivocadamente que o colonialismo britânico, apesar da destruição causada, poderia trazer algum benefício para o povo asiático. Houve uma mudança de compreensão da dinâmica interna da sociedade indiana e chinesa, na medida em que ele vai se aprofundar mais no assunto, ao mesmo tempo que no intervalo de 4 anos Marx não vê benefícios para o povo asiático com a expansão do comércio britânico. Desse modo, “[...] a profunda resistência das formas sociais da China e da Índia ao comércio ocidental foi de grande importância para que [Marx] questionasse toda a sua concepção anterior sobre o desenvolvimento do capitalismo” (Machado, 2018, p. 391). O fator determinante para a virada de compreensão teórica sobre o capitalismo

é o início da elaboração do que n'*O capital* Marx vai nomear de acumulação originária do capital. Machado e Anderson, apesar de divergirem em relação aos motivos da mudança de posição de Marx, apontam igualmente que já na segunda metade da década de 50, Marx reelabora a sua visão sobre o caráter civilizador do comércio burguês da Grã-Bretanha. Em largos traços, Marx se “afasta dos efeitos supostamente progressistas do colonialismo” (Anderson, 2019, p. 80) e da ilusão de que a técnica cumpriria um papel fundamental de restauração da Índia.

3.2 O verdadeiro resultado da colonização

Marx apresenta uma outra compreensão dos fenômenos estudados sobre a Índia e a China a partir da segunda metade da década de 1850, num intervalo de apenas 4 anos (de 1853 a 1857). Já em 1857 vê o autor do *Capital* que o mercado mundial, ou seja, a inundação de mercadorias britânicas, os possíveis benefícios que poderiam ser implementados com a utilização dos meios de produção burgueses não se realizaram, mas serviram apenas para acentuar a expropriação e exploração na Índia e na China. Ao analisar a invasão bélica britânica em regiões da China sob a desculpa de apreensão pelos chineses de um navio supostamente britânico, Marx foca na denúncia dos métodos arbitrários de dominação coloniais. As violações e as atrocidades têm sido encobertas e justificadas pelo governo e os jornais britânicos. Marx não deixa de denunciar a parcialidade da imprensa e o cinismo do governo, considerando que “[...] os jornais do governo inglês e uma parte da imprensa norte-americana têm acumulado inúmeras acusações contra os chineses [...]” (Marx; Engels, 1984, p. 163), enquanto a mesma imprensa nada relata “[...]”

sobre o comércio ilegal de ópio que enche os cofres do tesouro britânico ano após ano, à custa de vidas e da moral,” tampouco se ouve falar sobre “as torturas, que muitas vezes terminam em morte, cometidas contra os emigrantes desorientados e escravizados que são vendidos para a pior escravatura da costa do Peru e para a servidão cubana” (Marx; Engels, 1984, p. 165).

Marx reprova veementemente o colonialismo, a exemplo do seu relato entusiasmado em 1859 sobre a perda de três navios e uma baixa de centenas de homens das esquadras francesa e britânica na segunda guerra do ópio contra a China. Relata Marx que “enquanto os ingleses tentavam forçar a passagem do Peiho, as baterias Taku [...] foram descobertas e abriram fogo destrutivo contra os navios britânicos. Houve uma batalha em terra e na água que culminou com a derrota total dos agressores [britânicos e franceses]” (Marx; Engels, 1961, p. 509). Após essa derrota pontual da expedição britânica,⁹ os jornais aumentaram o tom colonialista e eurocêntrico de suas críticas em relação à China. Um dos periódicos, ligado ao primeiro ministro, afirma que “os chineses devem agora ser ensinados a valorizar os ingleses, que estão acima deles e que deveriam ser os seus mestres” (Marx; Engels, 1961, p. 509). Marx, de pronto, ridiculariza a posição do jornal nos seguintes termos: “deixe-me agora passar do frenesi dos escribas de Palmerston (primeiro ministro) para os fatos [...]” (Marx; Engels, 1961, p. 510); em resumo, eis os fatos: resistência da China ao ataque das esquadras britânicas, sob o pretexto dos últimos de que os chineses haviam

9 Trata-se apenas de uma derrota pontual da esquadra franco-britânica, pois essa guerra implementada pela Grã-Bretanha e França contra a China em 1859-60 terminou com a vitória dos invasores e com a assinatura de um tratado no qual a China se comprometia a pagar uma indenização aos dois países europeus.

desrespeitado o tratado de *Tientsín* ao não permitirem a entrada no país do embaixador britânico. Marx, então, defende o direito de defesa, pois “mesmo que os chineses tivessem sido obrigados a permitir um enviado britânico pacífico a Pequim, eles estavam sem dúvida justificados em resistir à expedição armada dos ingleses. Ao fazê-lo, não violaram o tratado, mas antes frustraram a sua violação” (Marx; Engels, 1961, p. 510).

Essa nova guerra do ópio artificialmente produzida pela Grã-Bretanha (1859), sob o pretexto da China ter atacado um navio com a bandeira britânica, faz parte do processo “idílico” da assim chamada guerra comercial global cujo verdadeiro fim é a usurpação e expropriação das riquezas dos países colonizados.¹⁰ Essa guerra comercial faz parte do processo de gestação, desenvolvimento e consolidação do capitalismo, por isso Marx elenca o conflito contra a China como fazendo parte do processo de acumulação originária. A expropriação dos metais preciosos na América, o tráfico de pessoas africanas para a escravização, o saque da Companhia das Índias Orientais na Índia, etc., caracterizam a aurora da acumulação primitiva. Essa aurora é seguida pela guerra comercial travada em nível global pelas potências europeias, “[...] inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina britânica e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc.” (Marx, 2013, p. 821).

Ao que se refere à Índia, os possíveis avanços trazidos pelo desenvolvimento material e técnico

10 Apenas na década de 1850 os britânicos tiveram conflitos bélico-comerciais contra a Crimeia (1853-1856), a China (1856-1858, 1859-1860) e contra a Pérsia (1856-1857). Em 1849 a Grã-Bretanha completou a conquista da Índia e entre 1857-59 empregou suas tropas na repressão da insurreição popular indiana.

burguês descritos nos artigos de 1853 aos países asiáticos não beneficiou efetivamente o povo indiano, segundo a concepção de Marx nos artigos de 1857. Ocorreu exatamente o contrário, pois a Grã-Bretanha aprofundou o saque, na medida em que a companhia das índias orientais resolve aumentar a sua receita através da expansão territorial, desse modo, “de 1848 a 1854, os principados de mais de uma dúzia de príncipes independentes foram anexados à força ao Império Britânico” (Marx; Engels, 1984, p. 244).

Marx vê a revolta dos cipayos como um momento de virada para o povo indiano em relação à colonização britânica. Eles eram um exército de nativos indianos a serviço do governo britânico, constituindo o maior contingente armado a serviço do exército britânico, eles serviam de “válvula de segurança” para atenuar as turbulências causadas pela colonização na Índia. Ora, a expansão territorial, a destruição da nacionalidade das diferentes regiões indianas, o desrespeito ao princípio de propriedade dos príncipes nativos e a interferência na religião foram as causas imediatas principais da revolta dos cipayos, com um potencial, segundo Marx, de modificar não somente as estruturas sociais da Índia, mas de toda a Ásia. Não se trata, portanto, de uma revolta pontual e restrita aos militares cipayos, mas de “uma revolta nacional da qual os cipayos são apenas o instrumento atuante” (Marx; Engels, 1984, p. 246).

No artigo *Os resultados futuros da dominação britânica na Índia*, embora Marx denuncie “a profunda hipocrisia da civilização burguesa e sua inseparável barbárie [...]” (Marx; Engels, 1960a, p. 225) aplicadas ao país asiático, ele destaca igualmente a missão britânica de regeneração da sociedade indiana na criação da base material capitalista. Em *Investigação sobre as*

torturas na Índia, publicado exatamente 4 anos depois, em agosto de 1857, Marx destaca exclusivamente as torturas implementadas pelo exército britânico ao povo indiano, cujas “raízes do mal” é o próprio sistema de arrecadação de impostos ao qual estava submetido os indianos. A extração da riqueza do povo indiano pela companhia das Índias orientais através de impostos cada vez mais robustos e a tortura implementada pelo governo aos insurgentes são sublinhados por Marx como a “[...] verdadeira história (*wirklichen Geschichte*) da dominação britânica na Índia” (Marx; Engels, 1984, p. 272). Marx termina o artigo invocando o leitor à reflexão e à imparcialidade – enquanto os periódicos britânicos justificavam as torturas dos britânicos com argumentos eurocêntricos e condenavam a ação dos insurgentes indianos contra o governo britânico – indagando ele se não é direito do povo indiano “expulsar os conquistadores estrangeiros”, pois enquanto os ingleses os torturam “a sangue frio, será surpreendente que os insurgentes hindus, no calor da rebelião e da luta, sejam culpados dos crimes e atrocidades cometidos contra eles?” (Marx; Engels, 1984, p. 273).

No artigo publicado em 4 de setembro de 1857, *A rebelião indiana*, Marx volta a justificar as ações dos cipaios frente às atrocidades das torturas do exército britânico. Por mais que as ações dos sublevados sejam descritos como abusos e atrocidades pelos jornais, Marx as justifica defendendo que elas são “[...] reflexos das próprias ações da Inglaterra na Índia [...]”, pois para o governo britânico a “tortura fazia parte orgânica da sua política financeira” (Marx; Engels, 1984, p. 285).

O sentimento civilizado e refinado dos europeus demonstra repulsa com as mutilações cometidas pelos sublevados cipaios, assinala Marx de forma irônica,

todavia, o mesmo sentimento não tem tanta repulsa quando “um secretário da sociedade para a paz de Manchester atira bombas incendiárias contra casas em Cantão ou um marechal francês amontoa árabes em uma caverna [...]” (Marx; Engels, 1984, pp. 287-88). No começo de 1858, Marx escreve sobre a anexação de Oudh, denunciando o desrespeito do governo britânico aos tratados firmados com a Índia e, mais uma vez, destacando a hipocrisia da imprensa britânica em defesa da anexação da região indiana. Em outras ocasiões de confisco e anexação de territórios, tais como, por exemplos, da região de Varsóvia pelos russos, do confisco das terras dos Orleans pelo governo francês, a mesma imprensa taxava de forma indignada como ameaça à existência da sociedade civil e que as “bases da ordem social” estavam sendo perturbadas. No entanto, a mesma imprensa britânica abandona a sua “honesta indignação” quando se trata do saque e da anexação de Oudh pelo governo britânico e apoia o confisco de “[...] todo o território de um reino quase do tamanho da Irlanda [...]” (Marx; Engels, 1984, p. 470).

Todos os artigos da segunda metade da década de 1850 tem um tom crítico e de denúncia à colonização britânica na Índia e na China, abandonando definitivamente qualquer resquício de uma concepção positiva dessa colonização, a saber, a destruição da forma social nativa desses países através do comércio de mercadorias inglesas e, consequentemente, a implementação das forças produtivas capitalistas. Marx constata em 1858 que o comércio britânico fracassou com a China devido ao tráfico de ópio da Inglaterra para o país asiático, limitando a importação e a procura chinesa por outras mercadorias e, juntamente a isto, outro motivo do fracasso do comércio inglês com a China

foi exatamente “a organização econômica interna do país [da China], a sua agricultura de pequena escala, etc., que levará um tempo enorme para eliminar” ((Marx; Engels, 1973, p. 297). Em um dos últimos registros de Marx sobre a Índia, na carta a Danielson, em 19 de fevereiro de 1881, ele alerta para a possibilidade de surto social indiano contra a colonização britânica devido a sangria anual de recursos e riquezas extraídos do país asiático. Enquanto em 1853, no artigo *Os resultados futuros da dominação britânica na Índia*, Marx fala entusiasmado sobre a possibilidade da implantação inglesa de uma via férrea na Índia para encurtar as distâncias, facilitar a comunicação, implementar indústrias, transportar mercadorias etc., em 1881, na carta a Danielson, ele expõe os motivos de uma possível insurreição indiana contra os britânicos, informando também sobre o verdadeiro resultado da implantação britânica da via férrea na Índia: “o que os ingleses tiram deles anualmente em forma de aluguel, dividendos por ferrovias inúteis para os indianos; pensões para o serviço militar e civil para a guerra no Afeganistão e outros, etc. etc., tudo o que lhes tiram sem qualquer remuneração e fora o que anualmente se apropriam na Índia, tendo em conta apenas o valor das mercadorias que os indianos têm de enviar gratuitamente e anualmente para Inglaterra: tudo isto é mais do que o valor total de rendimento dos sessenta milhões de trabalhadores agrícolas e industriais da Índia! Este é um processo de sangramento furioso! Os anos de fome sucedem-se e em dimensões ainda insuspeitadas na Europa!” (Marx; Engels, 1973, p. 315).

Eis a síntese da posição de Marx em face do que foi a colonização britânica na Índia dois anos antes de sua morte. Distante da sua posição de 1853, no esboço de uma carta em resposta à Vera Zazulitch de 1881, assevera Marx

que, em relação “[...] às Índias Orientais, por exemplo, não é desconhecido de todo o mundo que a abolição forçada da propriedade comum da terra foi apenas um ato de vandalismo inglês que levou a população indiana para trás e não para frente” (Marx; Engels, 1987, p. 402).

4 Uma descoberta original: a acumulação originária

O principal motivo para a mudança de perspectiva teórica de Marx a partir da segunda metade dos anos 1850 é que ele começa a acentuar a importância crucial da “expropriação dos produtores diretos” para a gênese e desenvolvimento do capitalismo. O acento muda da “expansão comercial” para a expropriação dos meios de produção. Até os artigos de 1853 sobre a China e a Índia Marx entendia que o maior “propulsor” da gênese e desenvolvimento do capitalismo era o comércio mundial, isto é, o “contato comercial entre duas nações com distintos patamares de desenvolvimento técnico, cuja artilharia era formada, principalmente, pelas mercadorias baratas oriundas da produção industrial” britânica. (Machado, 2018, 383-84). Concepção semelhante aos artigos de 1853 sobre a China e a Índia, na qual o comércio baseado na produção industrial é a ferramenta suficiente para o “completo domínio do modo de produção capitalista pelo globo, sem qualquer referência direta à árdua e violenta expropriação que esse modo de produção pressupõe” (Machado, 2018, p. 384), apresenta-se antes no *Manifesto* quando os autores afirmam que nem as muralhas da China resistirão aos baixos preços da produção industrial britânica. Marx, portanto, até 1853 dá uma importância fundamental à expansão comercial como propulsora da gênese e do desenvolvimento do capitalismo.

Os casos da Espanha e de Portugal são paradigmáticos para corroborar a hipótese de que a expansão do mercado mundial, outro nome para designar a colonização, não pode ser responsável por si só pela gênese e pelo desenvolvimento do capitalismo. “A colonização”, por certo, “é um método pelo qual se realiza a acumulação primitiva, a forma mais brutal, porém é apenas um dos meios utilizados pelo capital” (Herrera, 2019, p. 44). O mercado mundial de forma autônoma não cria as condições de desenvolvimento do capitalismo para os países colonizados, tampouco para os países colonizadores. As duas nações ibéricas inauguram o mercado mundial ainda no século XV e XVI, possibilitando, assim, uma acumulação prévia de capital, no entanto eles não desenvolvem o capitalismo. Afirma Gorender que “com o correr do tempo, a estrutura feudal revelou-se muito mais tenaz nos países ibéricos, o que foi acentuado pela própria participação pioneira na expansão ultramarina”. (Gorender, 2016, p. 146). Os espanhóis e os portugueses eram os principais comerciantes, mas não conseguiram criar, nem desenvolver, uma indústria forte baseada na produção capitalista, pois não possuíam internamente os fatores de expropriação que a Grã-Bretanha gradativamente implementou para sair à frente na corrida para a gênese e desenvolvimento do capital. Que fatores são esses? Como isso se deu?

Esses fatores já são elaborados por Marx em 1857-1858, nos *Grundrisse*, ou seja, no mesmo período da segunda quadra cronológica da escrita dos artigos sobre a China e a Índia publicados no *New York Daily Tribune*. O que permite a riqueza acumulada na forma do dinheiro se transformar em capital, segundo Marx, “é encontrar, por um lado, os trabalhadores livres; por outro, é encontrar também os meios de subsistência e materiais etc. livres

e vendáveis, os quais, de resto, de uma maneira ou de outra, eram propriedade das massas, agora tornadas privadas de objetividade” (Marx, 2011, p. 671). Continua ele argumentando que a “formação primitiva” de capital é um processo histórico que separa os trabalhadores das condições objetivas, privados de propriedades, meios de trabalho e de subsistência. A acumulação prévia de riqueza produz, desse modo, “trabalhadores livres espoliados”, empurrados como “forças de trabalho vivas [para o] mercado de trabalho, uma massa que era livre em sentido duplo, livre, em primeiro lugar, das antigas relações de clientela ou de dependência e das relações de serviço e, em segundo, livre de todos os haveres e de toda forma de existência concreta e objetiva, livre de toda propriedade; destinada à venda de sua capacidade de trabalho ou à mendicância, vagabundagem e roubo como única fonte de renda.” (Marx, 2011, p. 675). Pela primeira vez Marx desenvolve, ainda de forma sintética e germinal, o que posteriormente será desenvolvido por ele de forma sistemática n’O *capital*, ou seja, a teoria da acumulação originária do capital como separação violenta do trabalhador das condições objetivas do trabalho.

Na comunicação de Marx em junho de 1865 na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), ele anuncia pela primeira vez de forma explícita o problema da acumulação originária do capital. Esse discurso de Marx na AIT foi publicado posteriormente com o título *Salário, Preço e Lucro*. Quando Marx vai desenvolver as determinações do valor da força de trabalho, ele indaga sobre a situação histórica *sui generis* do capitalismo: a de se encontrar em circulação para venda a mercadoria força de trabalho. Indaga Marx, pois “[...] de onde provém esse fenômeno singular de que no mercado nós encontremos um grupo de compradores, que possuem

terras, maquinaria, matérias-primas e meios de vida, coisas essas que, exceto a terra, em seu estado bruto, são produtos de trabalho, e, por outro lado, um grupo de vendedores que nada têm a vender senão sua força de trabalho, os seus braços laboriosos e cérebros? Como se explica que um dos grupos compre constantemente para realizar lucro e enriquecer-se, enquanto o outro grupo vende constantemente para ganhar o pão do cada dia? *A investigação deste problema seria uma investigação do que os economistas chamam “acumulação prévia ou originária”, mas que deveria chamar-se expropriação originária.* E veremos que esta chamada acumulação originária não é senão uma série de processos históricos que resultaram na decomposição da unidade originária existente entre o homem trabalhador e seus instrumentos de trabalho. Esta observação cai, todavia, fora da órbita do nosso tema atual. Uma vez consumada a separação entre o trabalhador e os instrumentos de trabalho este estado de coisas se manterá e se reproduzirá em escala sempre crescente, até que uma nova e radical revolução do sistema de produção a deite por terra e restaure a primitiva unidade sob uma forma histórica nova.” (Marx, 1953, p. 18. Grifo meu). Aqui Marx anuncia o problema, mas, como ele próprio afirma, naquele momento a questão da acumulação prévia de capital extrapola o tema do discurso proferido por ele na Associação Internacional dos Trabalhadores. Somente n’*O capital* o tema é desenvolvido de forma sistemática, no capítulo 24, Livro I, ‘A assim chamada acumulação originária’. Enquanto a economia política trata a gênese e o desenvolvimento do capitalismo como efeito da acumulação de riqueza, para o autor d’*O capital* a acumulação originária de capital não se caracteriza pela acumulação, mas fundamentalmente pela expropriação.

Ele mantém os termos discutidos pela economia política clássica, acumulação prévia ou originária, todavia se distancia radicalmente, desde o título do capítulo, do significado e das conclusões. O título ‘A assim chamada acumulação originária’ se refere ao que os economistas clássicos ingleses chamavam *previous accumulation* e que, para melhor repor o significado dado por Marx, a acumulação prévia ou originária é na verdade *expropriação* prévia e originária.

Para o desenvolvimento da indústria, os capitalistas precisavam encontrar mão de obra “livre” e à venda no mercado. A liberação de mão de obra para o trabalho nas indústrias se realiza pela expropriação sistemática dos camponeses, pelo Estado e pela burguesia ascendente, das terras e dos meios de produção, concomitantemente, à criação de uma legislação rigorosa que pune aos trabalhadores que não se submetem ao trabalho naquelas condições, à privatização das terras públicas, ao protecionismo, ao colonialismo, ao sistema de créditos etc. A criação de um mercado mundial com a expansão comercial colonial é um dos fatores destacados por Marx para impulsionar o capitalismo. O mercado mundial colonial acelerou “artificialmente” (Marx, 2013, p. 821) a transição do feudalismo para o capitalismo, mas para a gênese e desenvolvimento do capitalismo é de fundamental importância os fatores endógenos de expropriação, o que possibilitou a Grã-Bretanha se estabelecer como a nação modelo do capitalismo. Gorender afirma que “o colonialismo contribuiu em grande proporção, sem dúvida, para a acumulação originária de capital e o consequente desenvolvimento capitalista no Ocidente europeu. Mas isto sucedeu somente naqueles países cuja estrutura socioeconômica já vinha sendo antes trabalhada por

fatores revolucionários internos conducentes ao modo de produção capitalista.” (Gorender, 2016, p. 157).

O comércio mundial teve um papel fundamental para derrubar as barreiras da produção feudal, mas “o modo de produção moderno só se desenvolveu onde as condições para isso haviam surgido durante a Idade Média” (Marx, 2017, p. 377). A concepção equivocada de Marx, até a primeira metade da década de 1850, de que a expansão comercial por si só criaria condições para o domínio capitalista, assim como criaria condições para implementação do capitalismo em benefício desses países, dissolve-se completamente na sua obra principal, *O capital*. A economia política pensa a acumulação primitiva de capital como um processo individual, no qual alguns indivíduos laboriosos, inteligentes e poupadores se sobressaem em relação aos indivíduos que não poupam e gastam tudo que adquirem. Marx, de forma jocosa, vai chamar essa concepção burguesa da economia política de “história do pecado original econômico”, pois a gênese do capitalismo é explicada recorrendo a tempos remotos de um passado “idílico”, no qual “[...] havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo que tinham e ainda mais”. (Marx, 2013, p. 785). A gênese e o desenvolvimento do sistema econômico da modernidade são entendidos pela economia clássica como fruto de uma acumulação prévia de riqueza. Afirma Smith, desse modo, que “a acumulação prévia de capital é necessária para se efetuar esse grande aprimoramento das forças produtivas do trabalho, da mesma forma ela conduz naturalmente a esse aprimoramento” (1996, p. 286). Marx argumenta nos *Grundrisse* que a dissolução dos modos precedentes de produção e das relações anteriores do trabalhador

com as condições objetivas do trabalho indicam que a “fortuna em dinheiro já se desenvolveu em certa extensão” (2011, p. 673). A acumulação na forma dinheiro é, igualmente, “agente daquela dissolução”, mas “a simples existência da fortuna em dinheiro [...], de modo algum é suficiente para que ocorra aquela dissolução em capital” (Marx, 2011, p. 673). Ora, continua argumentando Marx, na Roma de Bizâncio a dissolução das relações de propriedade estava intrinsecamente ligada à acumulação da fortuna em dinheiro, todavia a Roma de Bizâncio não estabeleceu o trabalho assalariado, tampouco a fortuna em dinheiro se transformou em capital e “em lugar de levar à indústria, essa dissolução levou de fato ao domínio do campo sobre a cidade (2011, p. 674).

Combatendo a visão “idílica” da economia política clássica, ainda bastante em voga atualmente, Marx entende a assim chamada acumulação primitiva como expropriação sistêmica, cujo “papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência”. (2013, p. 786). Marx a entende como roubo, rapina, expropriação etc. O sistema colonial não é visto como aquele que cumpre uma “missão civilizadora” na gênese e no desenvolvimento das condições materiais nos países colonizados, mas, sobretudo, como um sistema que expropria as nações de sua riqueza, de seus meios de produção, da sua força de trabalho não paga etc. Afirma Marx que “a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracteriza a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.” (Marx, 2013, p. 821).

Para o autor d'*O capital*, em consonância com os artigos escritos a partir de 1857 sobre a China e a Índia, o sistema colonial se baseia na “violência mais brutal”. Os países europeus se alternaram seguindo “uma sequência mais ou menos cronológica” de expropriação de riquezas e violência, “principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Grã-Bretanha”. (Marx, 2013, p. 821). Marx, desse modo, expõe o sistema de rapina da Holanda nas ilhas Calebes (Indonésia), a expropriação dos indianos realizada pela companhia das Índias orientais, o genocídio e o saque no México e na Índia. Ele recorre, ironicamente, ao cristão W. Howit para definir o sistema colonial. O colonialismo é caracterizado, assim, pelas “barbaridades e as iníquas crueldades perpetradas pelas assim chamadas raças cristãs, em todas as regiões do mundo e contra todos os povos que conseguiram subjugar, não encontram paralelo em nenhuma era da história universal e em nenhuma raça, por mais selvagem e inculta, por mais desapiedada e inescrupulosa que fosse.” (Marx, 2013, p. 821).

Vemos, portanto, que na obra que desenvolve de forma definitiva a descoberta dos fatores da acumulação originária do capital, descoberta iniciada em fins dos anos de 1850, não há mais resquícios de uma compreensão positiva da expansão comercial e industrial da Grã-Bretanha para os países colonizados. Trocando em miúdos, no livro *O capital*, definitivamente, a Grã-Bretanha não mais se apresenta como protagonista de uma possível revolução positiva das estruturas sociais dos países colonizados, ou seja, como portadora do progresso capitalista em detrimento da estagnação econômica das colônias, mas, ao contrário, a Grã-Bretanha e os demais países europeus possuidores de colônias são apresentados como expropriadores, saqueadores, extratores de riqueza material e comerciantes de escravizados. Depois

de tudo que foi exposto e argumentado no decorrer deste texto, se ainda restar dúvida da posição teórica anticolonialista e anti-eurocêntrica de Marx, tal dúvida se dissolve completamente quando ele define que “o papel principal” para a realização da acumulação originária “é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência” (Marx, 2013, p. 786).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Kevin B. *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. Tradução Allan M. Hillani, Pedro Davoglio. - 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

ANTUNES, Jadir. Marx e as noções de progresso, liberdade e sujeito na história. *Revista Acta Scientiarum Human and Social Sciences*; Maringá, v. 31, n. 1, p. 85-95, 2009.

AUGUSTO, André G.; MIRANDA, Flávio; CORRÊA, Hugo F. Marx e os povos sem história. *Revista Nova Economia*; v.30 n.1, p. 69-93, 2020.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu tratado fundamental*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller; incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean-François Kervégan – São Paulo: Editora 34, 2022 (1ª Edição).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Trad. José Gaos. Alianza Editorial. Madid, 1989.

HERRERA, Rémy. A colonização vista por Marx: para além de alguns mal entendidos... Trad. Elizabeth Cardoso

Oliveira e Luiz Jorge Vasconcelos Pessoa de Mendonza. *Argum.*, Vitória, v. 11, n. 1, p. 42-55, jan./abr. 2019.

LANDER, Edgardo. *Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2007.

MACHADO, Gustavo. *Marx e a história: das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista*. São Paulo: Sundermann, 2018.

MARX, Karl. *Carta ao Diretor Otecestvenniye Zapisky da Revista Russa*. Escrita em francês em finais de Novembro de 1877. Tradução: Cássius M. T. M. B. de Brito. Primeira Edição: Gestamtausgabe; Editora: International Publishers, 1968. Disponível em: Disponível em: Correspondência Marx-Engels 1877 (Acessado em 07 de novembro de 2024).

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed.- São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política/Karl Marx*; supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélío Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. K. *Marx: a resposta a Zasulich*. Originalmente escrito em francês e as traduções apareceram no Marx-Engels Archiv (Frankfurt, 1925). Maximilien Rubel incluiu o original francês de parte da correspondência em sua edição das Obras. transcrito: por Andy Blunden, maio de 2014 (Marx-Zasulich Correspondência Fevereiro/Março 1881 (marxists.org)).

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução e notas Jesus Raniere. – 2ª reimpressão – Boitempo, São Paulo, 2008.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle – São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro III: o processo global de produção capitalista*. Tradução de Rubens Enderle; edição de Friedrich Engels. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. Transcrito da edição em português das Obras escolhidas de Marx e Engels pela *Ediciones en Lenguas Extranjeras*, Moscou, 1953. Disponível em [Salario Precio e Lucro.html](#) (Acessado em 07 de novembro de 2024).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*; supervisão editorial, Leandro Konder; trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. - São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*; tradução, organização e notas de Marcelo Backes. 1.ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. reimpressão. Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos sobre el colonialismo*. Trad. Miguel De Lorenzi. Ediciones Pasado y Presente. Córdoba. Primera edición: enero de 1973.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke Band 9*. Institut für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed. Dietz Verlag Berlin, 1960.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke Band 12*. Institut für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed. Dietz Verlag Berlin, 1984.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke Band 13*. Institut für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed. Dietz Verlag Berlin, 196.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke Band 19*. Institut für Marxismus-Leninismus Beim ZK der Sed. Dietz Verlag Berlin, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

ROBINSON, Cedric J. *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*; [prefácio Robin D. G. Kelley, Damien Sojoyner, Tiffany Willoughby-Herard; tradução Fernanda Silva e Sousa...[et al]; [apresentação Muryatan Barbosa; 1. ed. - São Paulo, Perspectiva, 2023.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Investigação sobre a sua natureza e suas causas, vol. I. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, v. II. Tradução e notas de Luís Cristóvão de Aguiar: - 6. ed. – Fund. Calouste Gilbenkian: Lisboa, 2016.

WALLERSTEIN. Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*; trad. Renato Aguiar; revisão de tradução César Benjamin e Immanuel Wallerstein. - Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WOOD, Ellen Meiksins. *Anti-eurocentrismo eurocêntrico*. Tradução: Lucas Werlang Girardi e Carolina Ferreira de Figueiredo. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 14, n. 1, p. 490-504, abr. 2022.

Antonio Vieira da Silva Filho

Professora da UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA. Exerce docência no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades e no Bacharelado em Humanidades. Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, com Estágio Pós-Doutoral na UECE. Autor de *Poesia e prosa: arte e filosofia na Estética de Hegel* (Pontes Editores, 2008), de capítulos de livros e de artigos em revistas especializadas.



Colonialismo, modernidade e decolonialidade

Francisco Uribam Xavier de Holanda

Em 12 de outubro de 1492, os nativos descobriram que eram índios, descobriram que estavam nus, descobriram que existia pecado, descobriam que deviam obediência a um rei e uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que esse deus havia inventado a culpa e a roupa e havia mandado queimar vivo quem adorasse ao sol, à lua, à terra e à chuva que a molha (Eduardo Galeano¹).

Quando os espanhóis chegaram ao território/continente que hoje chamamos de Caribe, em 12 de outubro de 1492, dominaram os povos originários e se apropriaram de seus territórios; nasceram ao mesmo tempo e na mesma oportunidade, segundo Aníbal Quijano (1999), três categorias históricas: América, Capitalismo e Modernidade, sendo, portanto, a conquista do Novo Mundo ou América um ato constitutivo do sistema mundo moderno/colonial. Nesse sentido, o Caribe e a América Latina, como espaço único de largada do atual padrão mundial de poder, que se formou há

1 GALEANO, Eduardo. Sobre 12 de outubro de 1492. **YouTube**. Acessado em: 12 de julho de 2024.

pouco mais de quinhentos anos, se constitui como um campo excepcional para reflexão e ensaios que lidem com um novo horizonte de sentido, ou seja, como uma seara de resistência de onde podem brotar alternativas à colonialidade do poder e à crise do processo civilizador moderno.

O sistema mundo moderno/colonial e o seu padrão de poder foram sendo estruturados por meio de dois eixos: i - o da classificação e hierarquização dos membros da espécie humana, por meio da ideia de raça, como construto mental produtor de violência e destruidor das diferenças; ii – e o do capitalismo como articulador de todas as formas de exploração do trabalho: a escravidão, a servidão, a pequena produção, a reciprocidade, o escambo, o trabalho assalariado, o trabalho cooperativo, o trabalho análogo à escravidão, o trabalho informal, o biscate e, recentemente, o trabalho mediado por plataformas, tratando-se, pois, de um relacionamento de dominação e exploração voltado para a expansão do capitalismo, que se fundou no mercantilismo do sistema-mundo: eurocêntrico, cristão, patriarcal, capitalista colonial/moderno.

Os dois eixos articuladores do sistema mundo moderno/colonial e do seu padrão de poder, para o pensamento decolonial, tem o racismo como articulador do processo de acumulação do capital. Para o estabelecimento de uma economia mundial capitalista, segundo Quijano (1993), foram essenciais três fatores: i – uma expansão do volume geográfico do mundo; ii – o desenvolvimento de vários métodos de controle do trabalho para diferentes produtos e zonas da economia mundo; iii – a criação de aparatos de Estado do centro dessa economia mundo-capitalista. Sobre o desenvolvimento de vários métodos de

controle do trabalho, o marxista negro Cedric Robinson comenta: “O trabalho escravo era decerto uma das bases para o que Marx definiu como acumulação primitiva. Mas seria um erro travar ali essa relação, atribuindo o trabalho escravo a algum tipo de estágio pré-capitalista da história. Por mais de trezentos anos o trabalho escravo persistiu para além dos primórdios do capitalismo moderno, complementando o trabalho assalariado, a peonagem, a servidão e outros métodos de trabalho coercitivo. Basicamente, isso significava que a interpretação da história em termos da dialética da luta de classes capitalista se provaria inadequada, um equívoco advindo da preocupação do marxismo com os centros industriais e manufatureiros do capitalismo; um erro fundamentado em pressuposições que a própria Europa havia criado, de que os motivos e as forças materiais que geraram o sistema capitalista deveriam estar totalmente localizadas no que era uma entidade histórica fictícia [...] Portanto, necessariamente, a teoria de revolução de Marx e Engels era insuficiente no seu escopo: o proletariado europeu e seus aliados sociais não constituíram o sujeito revolucionário da história, nem a consciência de classe trabalhadora era necessariamente a negação da cultura burguesa” (2023, p. 82 -83).

A classificação social da humanidade a partir da ideia de raça é um produto da subjetividade que se converteu, por meio da violência própria da colônia, numa forma de estruturação da relação social. Trata-se de um novo modelo de dominação social que não tem precedentes na história. Por isso, Quijano acredita que existe um equívoco por parte do eurocentrismo quando propõe que a ideia de superioridade e inferioridade entre sujeitos hierarquizados tenda a desaparecer

quando desaparecem suas estruturas de dominação e exploração; tais relações de superioridade/inferioridade não desaparecem. Por exemplo, no campo da esquerda acreditou-se que a revolução socialista acabaria com a exploração do trabalho, com o machismo, com o racismo, com o sexismo, com a homofobia, com as hierarquias de poder. Todavia, na história do socialismo real, nem na revolução Russa, Chinesa e Cubana tais mecanismos de dominação e hierarquização foram superados.

O colonialismo e a colonialidade

O colonialismo e a colonialidade são fenômenos diferentes no pensamento decolonial, mas são elementos constitutivos e constituintes do projeto civilizador moderno. O colonialismo é o domínio político, administrativo, militar e territorial por parte de estrangeiros, com o objetivo de obter vantagens econômicas e rivalizar com a cultura local, tornando-a subalterna na relação metrópole/colônia. A prática do colonialismo é antiga, bem anterior à modernidade. Com a modernidade, o rompimento da colonização por meio das lutas por independência ou libertação nacional não tem significado ou garantido a emancipação, pois a dominação, a exploração e a subalternização continuam por meio da colonialidade. Esta nasceu com a modernidade e é parte constituinte dela. Não existe colonialidade sem modernidade e não existe modernidade sem colonialidade. Nesse sentido, descolonização – ou anticolonialíssimo – se contrapõe ao colonialismo, mas decolonialidade – ou descolonialidade – se contrapõe à colonialidade (do ser, do saber e do poder).

Ao invadir o continente americano, os colonizadores espanhóis estabeleceram com os povos

originários uma relação de poder, fundada numa suposta superioridade ontológica (colonialidade do ser) e epistêmica (colonialidade do saber) dos primeiros sobre os segundos. Não se tratava somente de submeter os povos indígenas ao domínio militar e destruí-los pela força (colonialidade do poder), legitimado pela ideia de “guerra justa”, mas de transformar sua alma, de mudar radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e de conhecer a si mesmos, adotando, como próprio, o universo cognitivo do colonizador. Assim, as formas de resistências ao colonizador e ao seu projeto civilizador, ou seja, o horizonte de ação decolonial dos povos originários aponta para o desmonte da estrutura da colonialidade do poder, do eurocentrismo e da obediência epistêmica e política do projeto civilizador moderno.

Para Aníbal Quijano, a colonialidade consiste, em primeiro termo, numa colonização do imaginário dos dominados, ou seja, ela atua na interioridade desse imaginário. A repressão colonial recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de reproduzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens de sistemas, dos símbolos, dos modos de significação sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual dos povos originários. A colonialidade mudou radicalmente as estruturas cognitivas, afetivas e volitivas dos dominados. Em síntese, a colonialidade diz respeito à violência epistêmica exercida pela modernidade sobre as outras formas de produzir conhecimentos, práticas, instituições, organizações, imagens, símbolos e modos de significação.

A modernidade é um projeto civilizador, uma cosmovisão, um modo de existência social que implica

uma teoria, uma epistemologia, uma história, uma ética, uma estética, uma política, uma economia; implica o domínio e a exploração da vida nas suas principais áreas de expressão social: sexualidade, trabalho, subjetividade, autoridade, conhecimento e na compreensão da natureza como coisa (*res*). O padrão de poder da modernidade, ao se reproduzir no tempo, reproduz também o seu próprio sentido, sua própria maneira de entender e de se fazer entendido, de explicar, de ver e de ocultar seu horizonte de sentido. O padrão de poder da modernidade, sob o controle da Europa Ocidental, produziu o horizonte de sentido que entrou em crise e, hoje, se constitui uma ameaça para humanidade; para alguns é um projeto de destruição do planeta, um projeto de morte.

No contexto de crise, envolvendo o padrão mundial de poder, onde as premissas de sustentação material e simbólica de todas as formas de vida são ameaçadas e destruídas, pensar e realizar a decolonialidade epistêmica do pensamento é, em si, se colocar diante da emergência de construção de outro horizonte de sentido. O poder tem que ser decolonizado para que relações predatórias que ameaçam o planeta também sejam. Quando as populações indígenas da América afirmam que a água, a floresta, a terra, as montanhas e os animais não são mercadorias, já que essas riquezas representam nossa existência comum, elas estão defendendo novo horizonte de sentido, outro padrão epistemológico e novas formas de relações e de existência social e afirmando que a natureza é sujeito de direito e não objeto que pode, simplesmente, ser transformado em mercadoria.

No mundo moderno colonial, onde a nossa vida cotidiana é direcionada por uma estrutura de múltiplas

alienações, não nos damos conta de que vivemos normatizados pela colonialidade do poder, que nos impõe um modo de ser e de estar no mundo (ethos colonial), ou seja, não nos damos conta que nossa subjetividade, nosso imaginário, nossos hábitos estão sendo constantemente direcionados de acordo com os valores da civilização Ocidental moderna ou, em resumo, pela colonialidade de poder. Todavia, os povos indígenas, que têm uma visão de dentro e de fora, e são, ainda, portadores de uma memória ancestral, onde sobrevivem outras possibilidades, estão nos alertando para o fato de que estamos numa civilização de morte, que, além de matar milhares de seres humanos diariamente, está matando, também, as possibilidades de existência de vida no planeta. Por isso, o desafio posto de construção de um giro decolonial: decolonialidade epistêmica do poder, do saber e do ser.

A decolonialidade epistêmica

A decolonialidade epistêmica em relação ao pensamento implica a afirmação de que as teorias originadas no pensamento eurocêntrico não são suficientes ao entendimento de nossos problemas nem à descoberta de outros horizontes de sentido, pois ocultam a colonialidade e sua lógica de controle do poder (dominação, exploração, conflito) com a qual somos governados. Assim, a dominação moderna não é somente uma combinação de força e exploração, mas também de conhecimento.

Alguns pensadores decoloniais se ancoram na tese de que a partir da epistemologia eurocêntrica, que oculta a colonialidade como parte constitutiva da modernidade, não se pode encontrar novo horizonte de sentido. Assim sendo, o pensamento de Ulrich

Beck (2011) é um pensamento limitado, pois, ao diagnosticar em suas pesquisas que vivemos um momento de crise caracterizado por uma ruptura no interior da própria modernidade, em que a produção de riqueza se faz acompanhada de catástrofes ambientais e de terrorismo, passamos a viver os efeitos colaterais que colocam nossa existência no planeta em risco, apontando como solução rumamos para outra modernidade. Todavia, para ele não se trata do fim da modernidade, do padrão mundial de poder, mas de uma reconfiguração da sociedade moderna. Nessa mesma linha, podemos incluir Anthony Giddens, Habermas e Pierre Bourdieu como pensadores críticos dentro dos limites da modernidade.

A questão da descolonialidade epistêmica, no que diz respeito ao pensamento, implica em se ter clareza sobre dada perspectiva ou horizonte de sentido que torne tal desafio possível. Para Aníbal Quijano (2009), hoje não temos um horizonte de sentido estável e legítimo, pois vivemos um momento de crise de hegemonia na qual ainda não é perceptível, de forma evidente, este novo horizonte, pelo que continuamos a tocar a vida do mesmo modo, conforme a mesma existência social do padrão em crise, caracterizado pela conjunção simultânea de fenômenos (violência, guerra, genocídio, pobreza, fome, desmatamento, crise ambiental, desigualdade social etc.), que coloca em risco a existência de todas as formas de vida no planeta. Trata-se de uma crise global profunda, crise do padrão civilizatório moderno, mas que muitos intelectuais referem-se a ela como se fosse apenas uma crise estrutural do capitalismo. Portanto, não se trata de uma crise natural, mas de uma crise que reflete a ação prática do homem, na sua relação com a natureza e com seus semelhantes, normatizada pela

razão instrumental iluminista que se efetiva por meio do saber científico e tecnológico, como ideologia e poder.

Quijano (2009) afirma suspeitar que a única espécie de animal que tem como sentido histórico de existência (motivação) o poder é a que chamamos de Homo sapiens. Portanto, o poder, nas suas múltiplas formas, não é, como se pode pensar, algo inerente à animalidade das espécies, mas, no que diz respeito ao Homo sapiens, uma expressão e testemunho de sua especificidade histórica. O homem, como ser racional e político, pode construir e reconstruir horizontes de sentido para si e estabelecer os mecanismos políticos para alcançá-los. Nesse sentido, acreditar no fim da história é anular a criatividade humana em nome de um projeto de dominação conservador e totalitário. Para Ramón Grosfoguel (2018), discutir um novo horizonte utópico decolonial é diferente de discutir a política que nos levará a sua efetivação. Para ele: “O horizonte político e a política não podem se fundir, reduzindo um ao outro, porém tampouco podem se separar, retirando o horizonte da política concreta. Horizonte político sem pragmática política é uma prática moral sem mudar o mundo, da mesma forma que pragmática política sem horizonte é um cinismo pragmático conciliatório com o mundo. Tanto um como o outro são tão conservadores quanto o status quo e conciliadores com este. É preciso conjugar a prática política concreta com o horizonte para onde nos dirigimos” (2018, p. 68).

Em um texto intitulado “Bien Vivir – Entre El Desarrollo y la Des/colonialidad del Poder”, publicado numa coletânea Aníbal Quijano (2014), juntando horizonte utópico decolonial com pragmática política decolonial, afirma que o *Bien Vivir* é, provavelmente, a

formulação mais antiga da resistência indígena contra a colonialidade do poder, sendo que o termo foi cunhado na sua origem pelo intelectual indígena Guamán Poma de Ayala, em 1616, em sua obra “Nueva Crónica y Buen Gobierno”. Diz Quijano que, para se cumprir como uma realização histórica efetiva, o *bien vivir* deve ser um complexo de práticas sociais orientadas para produção e reprodução de uma sociedade libertária e democrática que adote outro modo de existência social e um horizonte de sentido próprio como alternativa à colonialidade global de poder.

A decolonialidade como horizonte de sentido histórico diferente seria um projeto de defesa das condições de existência que favorecesse todas as formas de vida no planeta o qual, para se tornar viável, segundo Aníbal Quijano (2014, p. 857), implicaria na efetivação de um conjunto de práticas sociais configuradas por:

A – igualdade social de indivíduos heterogêneos e diversos contra a injusta e imprópria classificação baseada em raça, sexo e condição social da população do mundo;

B – por conseguinte, nem as diferenças nem as identidades seriam mais a fonte ou o argumento da desigualdade social entre os indivíduos;

C – agrupações, pertencimentos ou identidades seriam os produtos de decisões livres e autônomas de indivíduos independentes;

D – reciprocidade entre grupos ou indivíduos socialmente iguais na organização do trabalho e na distribuição dos produtos;

E – redistribuição igualitária dos recursos e produtos tangíveis e intangíveis do planeta entre a população mundial;

F – tendência de associação comunal pela população do mundo em escala local, regional ou global que visa um modo de produção e gestão direcionado por autoridade coletiva e, nesse preciso sentido, como o mais eficaz mecanismo de distribuição e redistribuição de direitos, obrigações, responsabilidades, recursos e produtos entre grupos e seus indivíduos; tudo no âmbito da existência social de cada categoria (sexo, trabalho, subjetividade, autoridade coletiva) e da corresponsabilidade nas relações com demais seres vivos e instituições do planeta ou até mesmo do universo como um todo.

O processo de decolonialidade, que envolve o pensamento, a resistência e a efetivação de novas condições de liberdade, de produção e reprodução da vida, ou seja, uma ação decolonizante, de acordo com Aníbal Quijano (2014, p. 866): “Tende a desenvolver-se como um modo de produção de um novo sentido de existência social, da vida mesma, precisamente porque a massa da população implicada percebe, com intensidade crescente, que o que está em jogo agora não é somente sua pobreza, mas a sua própria sobrevivência. Tal descoberta entranha, necessariamente, que não se pode defender a vida humana na terra sem defender, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, as condições da vida mesma nesta terra”.

Uma ação decolonizante implica, portanto, no rompimento epistemológico inerente ao homem branco moderno. O privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído, segundo Ramón Grosfoguel, à custa dos genocídios/epistemicídios impostos aos sujeitos coloniais. Para ele, a hegemonia das teorias eurocêntricas as quais são reproduzidas pelas universidades ocidentais é o

resultado de quatro genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI: i – contra a população muçulmana e judia na conquista de Al-Andalus, ii – contra os povos originários na conquista das Américas; iii – contra os africanos raptados de seus territórios e escravizados nas Américas; iv – contra as mulheres queimadas vivas e acusadas de bruxaria na Europa. Segundo Grosfoguel (2016, p. 25): “O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva; senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta [incluindo as mulheres ocidentais] tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos críticos frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo”.

Para o pensamento decolonial, nossos conhecimentos são sempre situados e localizados, pois, segundo Grosfoguel (2010, p. 459): “Falamos sempre a partir de um determinado lugar situado as estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”.

Tal questão refere-se ao lugar geopolítico e corpo político do sujeito que fala² (o lócus da enunciação) e não aos valores sociais na produção do conhecimento ou com o fato de nosso conhecimento ser sempre parcial. Na filosofia e nas ciências sociais ocidentais, o sujeito fica sempre oculto, escondido, apagado da análise. Diante dessa constatação, diz Ramón Grosfoguel (2010, p. 459-460): “Ao quebrar a ligação entre sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a Filosofia e as Ciências Ocidentais conseguiram gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia [...]. Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores [...]. Passamos da caracterização de povos sem escrita do século XVI, para a dos povos sem história dos séculos XVIII e XIX, povos sem desenvolvimento do século XX e, mais recentemente, povos sem democracia do século XXI”.

2 Diz Ramón Grosfoguel [2010, p. 459]: “É importante distinguir lugar epistêmico e lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemologicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados do lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemologicamente como aqueles que encontram em posições dominantes. As perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento, que vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico as relações de poder envolvidos.”

Para Grosfoguel, os estudos sobre globalização, economia política e análise do sistema-mundo continuam produzindo conhecimentos a partir da matriz epistêmica da colonialidade do poder. Esses conceitos, portanto, precisam ser descolonizados, sendo que a tarefa só é possível por meio de uma epistemologia que assuma uma geopolítica e um corpo-político decolonial. Para ele, a descolonialidade epistêmica do pensamento tem que levar em consideração três aspectos:

- a) Primeiro- uma perspectiva epistêmica de descolonialidade exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone de esquerda);
- b) Segundo- uma perspectiva de descolonialidade verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (num particular que ascende a desenho ou desígnio universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/epistêmico, apontados a um mundo pluriversal e não um mundo universal;
- c) Terceiro- a descolonialidade do conhecimento exige levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do sul global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternos. Como projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro de seus domínios de pensamentos e prática, uma determinada forma de colonialidade de poder e conhecimento.

Sem a globalização das universidades ocidentalizadas teria sido muito difícil para o sistema-mundo reproduzir

suas múltiplas hierarquias de dominação e exploração global. Assim, para descolonizar as estruturas de conhecimento das universidades ocidentalizadas, entre outras coisas, será preciso o seguinte: i – reconhecimento do provincialismo e do racismo/sexismo epistêmico que constituem a estrutura fundamental de um genocídio/epistemicídios pelo projeto colonial e patriarcal do século XVI; ii – rompimento com o universalismo onde um (uni) decide pelos outros, a saber, a epistemologia ocidental; iii – encaminhamento da diversidade epistêmica para o cânone do pensamento, criando o pluralismo de sentidos e conceitos, onde a conversação interesistêmica, entre muitas tradições epistemológicas, produz novas determinações para velhos conceitos e cria novos conceitos plurais com muitos decidido por muitos [pluriversal], em lugar de um definir por outros [universo].

A decolonização política

Para Ramón Grosfoguel, no transcorrer de nossa época passamos do colonialismo global à colonialidade global. Nesse contexto, decolonizar as esquerdas ocidentalizadas para nos movermos em direção a uma esquerda decolonial global implicaria: “Abrir-se à diversidade epistêmica do mundo, ao pluriversalismo. Já não poderíamos reproduzir o projeto de socialismo do século XX, no qual uma epistemologia, nesse caso a ideologia eurocêntrica como o marxismo-leninismo, se constitui como o referente conceitual e global/imperial universal vivo da esquerda. Teríamos que nos abrir ao diálogo intepistêmico e conceber o projeto de esquerda como transmoderno, descolonial com sentido pluriversos, no qual, a partir de diversas epistemologias e cosmologias formularíamos projetos diversos de esquerda. O que os uniria e serviria como muro de

contestações contra o relativismo de tudo vale, seria um universalismo negativo comum: anti-imperialista, anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial. E isso está acontecendo em diversas partes do planeta” (Grosfoguel, 2012, p. 355).

Todo o processo de decolonização política (não racista e não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. Assim sendo, a identidade na política - e não uma política de identidade - seria um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper com as grandes teorias políticas da modernidade: Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Tocqueville, Weber e outros, pois, segundo Walter Mignolo (2008), elas ocultam, em suas teses, a colonialidade do poder. A desobediência política, sem a desobediência epistêmica, permanece sob o controle da racionalidade da teoria política e da economia política eurocentrada, como, por exemplo, a Revolução Russa ou movimentos civis como aqueles liderados por Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. A identidade na política é decisiva para a opção decolonial, conforme a formulação de Mignolo, pois para ele: “A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo planeta” (Mignolo, 2008, p. 290).

A política de identidade opera na suposição de que as identidades entre as comunidades marginalizadas por razões raciais, de gênero e sexuais são as que merecem ser reconhecidas. Todavia, essa política não se compromete em nível de Estado e permanece na esfera da sociedade civil. A identidade na política, ao contrário, desliga-se

da jaula de ferro dos partidos políticos usada pela teoria política moderna colonial eurocentrada. Trata-se da inscrição da identidade na política. A opção decolonial alimenta o pensamento decolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem coexistir. Assim, para Mignolo (2008, p. 297): “O Estado pluri-nacional que já está bem avançado na Bolívia e no Equador é uma das consequências da identidade em política fraturando a teoria política na qual o Estado moderno monotópico foi fundado e perpetuado sob a ilusão de que era um estado neutro, objetivo e democrático separado da identidade em política. Brancura e teoria política, em outras palavras, são transparentes, neutras e objetivas, enquanto que cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas. A opção descolonial desqualifica essa interpretação. Ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo em que constrói identidades racializadas que foram erguidas pela hegemonia das categorias de pensamentos, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/imperial)”.

Os conceitos na história da filosofia europeia são monotópicos e universais, já os conceitos elaborados nos processos de pensamento decoloniais são pluri-tópicos e pluri-versais. Essa diferença acontece, segundo Walter Mignolo (2008, p. 304), porque a ferida colonial foi diversificada por todo o mundo entre povos indígenas das Américas, Austrália e Nova Zelândia; entre os negros da África Subsaariana e das Américas; entre Árabes e os Berberes da África do Norte e Oriente Médio e até entre chineses, japoneses e russos que tiveram de lidar com a cosmovisão monotópica da Civilização Ocidental

encapsulada no grego e no latim, nas seis línguas modernas imperiais da Europa (espanhol, português, inglês, francês, italiano, alemão). Diz Mignolo (p. 304, p. 305): “É preciso que a opção descolonial fique clara neste contexto. Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, ergue um exterior a fim de assegurar sua exterioridade. Portanto, “decolonial” implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos do pensamento ocidental”.

Decolonialidade, para Walter Mignolo (2008, p. 313), significa, ao mesmo tempo: i – desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder; ii – desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais. E acrescenta: “Hoje já há uma forte comunidade intelectual indígena que, entre muitos outros aspectos da vida e da política, tem algo muito mais claro: seus direitos epistêmicos e não somente seus direitos e reivindicações econômicas, política e culturalmente (Mignolo, 2008, p. 314). As coisas começam a mudar quando os povos indígenas ao redor do mundo clamaram por sua própria cosmologia na organização do econômico e do social, da educação e da subjetividade; quando os afrodescendentes da América do Sul e do Caribe seguirem um caminho semelhante; quando os intelectuais Islâmicos e Árabes romperem com a bolha mágica da religião, da política e da ética do Ocidente” (Mignolo, 2008, p. 315).

Decolonialidade epistêmica implica no rompimento com o multiculturalismo - que é uma invenção norte-americana para capturar e controlar a diversidade cultural, deixando-a submetida à normatividade da colonialidade do poder, desse modo, afirmando a Interculturalidade

de inter-epistemologias, ou seja, um diálogo intenso entre cosmologias não ocidentais (Guarani, Quíchua, Tabepa, Tupi, Aymara, Afro, Árabe, Hindu, Islâmica etc.) e ocidentais. Nesse diálogo, encontraremos a razão por qual motivo as epistemologias descoloniais são pluriversais e a cosmologia ocidental universal, dentro de um universal abstrato. A descolonialidade epistêmica rejeita a possibilidade de quaisquer novos universais como substitutos aos existentes.

Para construir uma base analítica da relação entre as ideias sobre colonialidade e decolonialidade, Nelson Maldonado Torres (2018) propõe um conjunto de dez teses, que citamos sem explorar o seu conteúdo explicatório, mas somente seus enunciados:

- 1.^a – Colonialismo, descolonização e conceitos relacionados provocam ansiedade;
- 2.^a – Colonialidade é diferente de colonialismo e decolonialidade é diferente de descolonização;
- 3.^a – Modernidade/Colonialidade é uma forma de catástrofe metafísica que naturaliza a guerra que está na raiz das formas moderno/coloniais de raça, gênero e diferença sexual;
- 4.^a – Os efeitos imediatos da Modernidade/Colonialidade incluem a naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro;
- 5.^a – A colonialidade envolve uma transformação radical do saber, do ser e do poder, levando à colonialidade do saber, à colonialidade do ser e à colonialidade do poder;
- 6.^a – A decolonialidade está enraizada em um giro decolonial ou em um afastar-se da modernidade/colonialidade;

7.^a – Decolonialidade envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador;

8.^a – Decolonialidade envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador;

9.^a – A decolonialidade envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social;

10.^a – A decolonialidade é um projeto coletivo.

Pensadores como Walter Dignolo e Ramón Grosfoguel defendem a tese segundo a qual o pensamento decolonial não poder ser pós-colonial e nem pós-moderno, pois qualquer projeto teórico que tente superar a colonialidade de poder encontra-se debilitado, caso estabeleça seus fundamentos nas tradições do pensamento eurocêntrico. Todavia, Santiago Castro-Gómez (2007) tem um pensamento, diferente e crítico em relação a essa posição. Em “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de Saberes” (2007), ele pretende reforçar e aprofundar alguns temas desenvolvidos por Edgardo Lander,³ sociólogo venezuelano, sobre os vínculos entre universidades latino-americanas e a colonialidade do saber com o objetivo de responder a seguinte pergunta: Que significa descolonizar a universidade na América Latina?

3 Para Edgardo Lander, as Ciências Sociais e as Humanidades que se ensinam na maior parte das nossas universidades reproduzem a herança colonial de seus paradigmas e contribuem para reforçar a hegemonia cultural, econômica e política do Ocidente por meio da formação profissional, da investigação, dos textos que circulam, das disciplinas, dos autores, dos regimes de avaliações, dos lugares onde se realizam as pós-graduações consideradas as mais avançadas.

O olhar colonial sobre o mundo, para Santiago, obedece a um modelo epistêmico expandido pela modernidade ocidental que ele denomina de *Hybris* do Ponto Zero. Nas universidades ocidentalizadas, como na América Latina, o modelo é reproduzido por meio de um pensamento disciplinador e por meio de uma estrutura organizacional arbórea. Tanto em seu pensamento como em sua estrutura, a universidade se inscreve na chamada estrutura triangular da colonialidade: colonialidade do ser, do saber e do poder. A pergunta que surge, portanto, é a seguinte: Existe uma alternativa para descolonizar a universidade, libertando-a de sua estrutura arbórea e de seu pensamento disciplinar?

Adotando parte das reflexões de Jean François Lyotard, que argumenta que vivemos numa condição pós-moderna, Santiago acrescenta a pós-colonial, pontuando que, em nossa contemporaneidade, a função narrativa do saber tem mudado com respeito a sua forma propriamente moderna. Para Santiago, na modernidade, foram produzidas duas versões ou narrativas de legitimidade de produção e organização do conhecimento: a meta-narrativa da educação do povo e a meta-narrativa do progresso moral da humanidade.⁴ Para Santiago, o momento contemporâneo – pós-moderno e pós-colonial – significa o momento em que

4 A primeira meta-narrativa, Educação do Povo, parte do pressuposto de que todas as nações têm o direito de gozar das vantagens da ciência e da tecnologia que tenham como objetivo promover e melhorar as suas condições de vida. Nesse sentido, cabe à universidade o papel de oferecer à sociedade conhecimentos científicos e tecnológicos e formar engenheiros, economistas, médicos, físicos, químicos etc. Na segunda meta-narrativa, Conhecimento Para o Progresso Moral, a função da universidade é formar humanistas, ou seja, sujeitos capazes de educar moralmente a sociedade. Essas duas meta-narrativas são apresentadas por Jean François Lyotard no seu livro “A Condição Pós-moderna.”

o sistema capitalista torna-se planetário e no qual a universidade começa a dobrar-se aos imperativos do mercado global.

A condição planetária da economia capitalista faz com que a universidade não seja mais o lugar privilegiado para produção do conhecimento. Nesse contexto, a resposta sobre a possibilidade de descolonização da universidade deveria ser respondida com um não. Todavia, para Santiago, a realidade emergente no início do século XXI não pode ser percebida, se a medimos com os mesmos padrões epistemológicos do pensamento estabelecido, pois já existem, no âmbito da ciência moderna, paradigmas alternativos de pensamento que rompem com a colonialidade do poder impulsionada pela *hybris* do ponto zero; trata-se do paradigma da complexidade. Assim, Santiago Castro-Gómez toma distanciamento da visão sobre decolonialidade epistêmica adotada tanto por Walter Mignolo como por Ramón Grosfoguel.

O paradigma da complexidade, segundo Santiago, poderia ser benéfico, na medida em que promove a Transdisciplinaridade, pois vivemos num mundo que não suporta mais ser entendido apenas sobre a base de saberes analíticos que veem a realidade de forma compartimentada e fragmentada. A Transdisciplinaridade introduz um velho princípio ignorado pelo pensamento analítico das disciplinas: a Lei da Coincidência Opositora. Diz Santiago que, no conhecimento, como na vida, os contrários não podem separar-se, eles se complementam e se alimentam mutuamente, sendo que um não pode existir sem o outro, como pensa a lógica excludente da ciência ocidental. O tema da Transdisciplinaridade da universidade se encontra unido ao tema do diálogo de saberes.

Como é possível um diálogo de saberes? Ele somente é possível por meio da decolonização do conhecimento

e da decolonização das instituições produtoras e administradoras do conhecimento. Decolonizar o conhecimento significa o rompimento com o modelo da hybris do ponto zero. Para Santiago Castro-Gómez, descolonizar a universidade significa pelo menos duas coisas: i – o favorecimento da transdisciplinaridade, o que significa ir mais além dos pares binários que marcaram o pensamento ocidental da modernidade (natureza/cultura, mente/corpo, sujeito/objeto, material/espiritual, razão/sensação, unidade/diversidade, civilização/barbárie) buscando mudar a lógica exclusiva (este ou aquele) por uma lógica inclusiva (este e aquele); ii – o favorecimento da transculturalidade, que significa a universidade tomar a iniciativa de dialogar e criar práticas que possam ser articuladas com conhecimentos que foram excluídos do mapa moderno e das epistemes, conhecimentos esses místicos, orgânicos ou pré-rationais. Significa dialogar e valorizar os conhecimentos e seus processos, vistos nas populações que foram colonizadas: América Latina, África e Ásia.

A decolonização da universidade, tal como pensa Santiago, não implica uma cruzada contra o Ocidente em nome de algum tipo de autonomismo latino-americano, um culturalismo etnocêntrico ou um nacionalismo populista, como pensam alguns. Tampouco significa ir contra a ciência moderna ou a promoção de um novo tipo de obscurantismo epistêmico. Para Santiago Castro-Gómez (2007, p. 90): “Quando afirmamos que é necessário ir mais além das categorias de análises e das disciplinas modernas, não é porque temos de negá-las, nem porque estas tenham que ser revistas por algo melhor. Falamos, mais bem, de uma ampliação do campo de visibilidade aberto pela ciência ocidental moderna, dado que ela foi incapaz de abrir-se aos domínios

proibidos, como as emoções, a intimidade, o sentido comum, os conhecimentos ancestrais e a corporalidade. Não é, então, a disjunção, mas a conjunção epistêmica o que estamos pregando”.

A rede Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, a partir da perspectiva denominada de giro decolonial, desenvolveu uma relação dialógica e interdisciplinar com a Teoria do Sistema-mundo, com os Estudos Culturais e com os Estudos Pós-coloniais. A perspectiva decolonial compartilha com a análise do sistema-mundo e com os estudos pós-coloniais uma lista de críticas, como a crítica ao desenvolvimentismo, à desigualdade de gênero, às hierarquias raciais, à imitação de modelos de desenvolvimento prescritos ao norte pelas elites do sul, e ao eurocentrismo como atitude colonial perante o conhecimento e aos processos culturais e ideológicos que favorecem a subordinação da periferia aos centros capitalistas.

A perspectiva decolonial afasta-se dos estudos pós-coloniais, principalmente do determinismo cultural presente na ênfase do discurso colonial dos sujeitos. Afasta-se, igualmente, da perspectiva do sistema-mundo na sua defesa do determinismo econômico estrutural ou centralismo do capital. A perspectiva decolonial reconhece a coexistência espaço temporal de diferentes epistemologias e de diferentes formas de produzir conhecimento, reconhece a possibilidade da existência de hierarquias epistêmicas e lhes outorga relevância social e econômica. A partir desse reconhecimento, compreende que a dominação e a exploração Norte/Sul fundam-se numa estrutura étnico-racial de poder da longa duração ou processo civilizador. O processo civilizador ou padrão de poder mundial vigente, chamado Modernidade, remete ao período iniciado em

1492, quando o capitalismo estruturou o sistema-mundo ou padrão mundial de poder no qual parte da Europa se impôs como centro do mundo. Portanto, mais do que uma crise estrutural do capitalismo, estamos vivendo uma crise do processo civilizador moderno.

Referências

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco* – rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011.

Cedric J. Robinson. *Marxismo Negro: A criação da Tradição Radical Negra*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

GÓMEZ-CASTRO, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial* – Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar – Siglo Del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos da economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura; SOUSA & MENESES, Maria de Paula [Orgs.]. *Em Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Revista contemporânea* – UFCar, V2, nº 2, p. 337 – 362, São Carlos-SP, julho-dezembro, 2012.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatros genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 31, Número 1, Brasília, Janeiro/Abril, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda centralizada. In: BERNARDIONO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUE, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da Colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDIONO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUE, R. (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

QUIJANO, Aníbal, A América Latina Sobreviverá? *Revista São Paulo em Perspectiva*, vol 7, nº 2, p.60-66. Fundação SEADE, São Paulo, 1993.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder.” Conferencia pronunciada no XXVII Congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia, Buenos Aires, 4 de setembro de 2009.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* [Antología Esencial]. CLACSO, Buenos Aires, 2014.

GALEANO, Eduardo. Sobre 12 de outubro de 1492. YouTube. Acessado em: 12 de julho de 2024.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: Ação descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, Rio de Janeiro, 2008.

Francisco Uribam Xavier de Holanda

Professor do Departamento de Ciências Sociais da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, com graduação em Filosofia Política pela UECE e Doutorado em Sociologia pela UFC. Autor, dentre outros, de *Do liberalismo ao neoliberalismo: O itinerário de uma cosmovisão impenitente* (EDIPUCRS, 2001), *Eticidade e modernidade: O neoliberalismo em xeque ético* (All Print, 2006) e *Decolonizar é preciso* (Bambual Editora, 2024).



Segunda antropologia e governo do gentio em Manuel da Nóbrega

João Emiliano Fortaleza de Aquino

Ao Fabrício, que é (para mim) luz.

Pretendo neste capítulo pensar a relação entre a antropologia do índio¹ e o governo do gentio, isto é, o vínculo entre a representação que nossos primeiros jesuítas, Manuel da Nóbrega à frente, elaboram sobre as populações nativas desta terra e seu projeto de, através da catequese, convertê-las ao cristianismo e, simultaneamente, sujeitá-las ao reino de Portugal. De maneira simples, trata-se de pensar a busca, da parte dos padres da Companhia de Jesus, de uma conceptualização do indígena como condição para uma

1 Neste artigo, não trato diretamente dos indígenas e suas culturas, como os poderiam ter conhecido os europeus no século XVI, mas sim como aparecem descritos e interpretados nos textos da época, especificamente nas cartas de Manuel da Nóbrega, que são o objeto do presente estudo. Trato, portanto, do índio, nomeação dos europeus que descreve e interpreta os indígenas com base em categorias europeias. Para não poluir o texto, não uso a palavra índio entre aspas, mas estas estão sempre pressupostas.

atuação catequética eficaz, que resulte em um, segundo seu ponto de vista, bom governo sobre ele.²

Para isso, tento identificar e descrever, em seus traços gerais, com base nos escritos de Manuel da Nóbrega, as técnicas de governo pensadas e experimentadas pelos jesuítas na primeira década de sua atuação no Brasil (1549-1559), chegando nelas às formas da *missão*, da *apartação* e, por fim, da *sujeição*, explicando também os fundamentos teológico-políticos de cada uma dessas formas. Meu esforço expositivo é mostrar, principalmente com base no epistolário de Nóbrega, a persistência e a evolução de sua reflexão – orientada por postulados filosóficos e teológicos a serem explicitados – sobre a experiência jesuítica da catequese, seus reveses e frágeis avanços, dadas a resistência indígena e a autonomia dos interesses econômicos dos particulares (sesmeiros) frente aos propósitos da conversão do gentio. Para isso, a exposição se esforça por deixar dizer a própria letra de Nóbrega, tomada como material com base na qual meu esforço de interpretação filosófica se torna possível.

1 Psicologia racional e antropologias do índio

A tentativa de conhecer e descrever o indígena brasileiro acompanha as relações que com ele estabelecem os colonizadores europeus desde o início. Trata-se sempre de apreendê-lo em seus costumes, suas formas e

² Dou continuidade aqui, de certo modo, à exposição que E. E. B. de Azevedo e eu realizamos em “‘Só para a desfrutarem e a deixarem destruída’: Colonização e transformação da natureza em meio de produção mercantil”. Nele, tratando da colonização da natureza pelos portugueses, dizíamos que nas “condições de colonização baseada na escravidão, esse processo não poderia ocorrer sem a subalternização prática, com extrema violência, das comunidades nativas. Havia que expropriar delas o território, apropriar-se do saber delas sobre ele e, ao mesmo tempo, submetê-las ao trabalho escravo produtor de mercadorias. Neste artigo, pretendemos desenvolver apenas o primeiro desses dois aspectos, que, contudo, em conjunto constituem, para nós, o mesmo processo histórico” (Azevedo, Aquino, 2024, p. 207). Trato aqui, pois, pontualmente, do segundo aspecto não abordado naquele artigo.

instrumentos de guerra e trabalho, alimentação, cuidados, curas, suas relações de parentesco, seu trato do corpo, do sexo, seus modos de educação, de morte e sepultamento. Os indígenas são, assim, descritos, analisados, examinados, classificados, topografados, mostrados, julgados. São levados à escrita informativa, à pintura e ao desenho, são objeto de debates filosóficos e teológicos, tornam-se personagens literárias e encenam espetáculos sobre seus próprios costumes e modos de vida para europeus verem.³

A constituição de um saber sobre o indígena, de suas forças e suas fraquezas, de seu saber e sua inocência, de sua doçura e sua irascibilidade, de suas línguas e seus rituais, de seu corpo e sua “alma”, isto é, uma antropologia adjudicada do e ao índio, faz-se desde logo tão inseparável dos diversos planos e projetos dos europeus para as nossas populações nativas quanto o é o conhecimento, pelos mesmos europeus, da fauna, da flora, do solo, do clima, da hidrografia, enfim, das riquezas atuais e potenciais do “novo mundo”. Uma busca de conhecimento que se volta até mesmo para os limites do corpo, o tempo útil de vida no trabalho, a relação entre seu preço de aquisição, quando escravizado, e o valor de sua produção durante a vida útil economicamente.⁴

3 Cf. Denis (2011) e Franco (1976).

4 Gorender (1978, p. 321, *itálicos meus*) mostra que uma das leis econômicas do modo de produção escravista colonial é a conexão contraditória entre preço e custo de manutenção do escravo, seu tempo de vida útil e o quanto ele produz em sua vida útil: “Sendo o escravo uma propriedade valiosa, não deixaria de entrar no cálculo do seu dono o interesse na conservação de sua utilidade produtiva pelo período mais prolongado possível. *O preço e compra do escravo [...] é uma variável influente na duração da sua vida útil.* Mas tal interesse teria de combinar-se a outro de sentido oposto: *o da obtenção do máximo de produção no menor tempo de vida útil do escravo*”. Se mais baratos, como os indígenas, uso mais intenso, menos tempo de vida; se mais caros, no caso dos africanos, maior tempo de vida, no qual se buscava usá-lo no limite de sua conservação. O teste do limite da vida humana foi um saber experimental do senhor de escravos no Brasil, antes de se tornar objeto de métricas científicas no século XX europeu.

Ao conhecimento descritivo da natureza, a época chamava cosmografia; ao conhecimento dos índios ou gentios, logo chamados de selvagens ou bárbaros, não correspondia um nome científico específico (comumente, referiam-se aos seus “costumes”): é a essa descrição que nomeio aqui de antropologia.⁵ E, quando referido ao conhecimento jesuítico dos indígenas, isso precisa de uma justificativa.

João Adolfo Hansen (2010, p. 88) considera que, embora “demonstrem uma notável consciência ‘etnográfica’ na observação da terra, [os jesuítas] não pensam nem agem antropológicamente quando atuam sobre ela”. O que ele diz, ao recusar aos jesuítas um ponto de partida antropológico em sua relação com os povos que aqui encontram, é que aqueles “não os interpreta[m] segundo seus [da cultura indígena] princípios” (Hansen, 2010, p. 88). Antropológica seria, para Hansen, a perspectiva imanente da interpretação da cultura e dos costumes dos povos originários. A interpretação jesuítica – e, em geral, europeia – dos grupos étnicos aqui encontrados não é antropológica, porque não se dá com base nos princípios e razões dessa própria cultura, mas, sim, em e sob categorias que lhe são exteriores, categorias teológicas, greco-cristãs. Nesse sentido, “nenhuma das discussões quinhentistas sobre os indígenas é antropológica. Todas são teológicas [...]” (Hansen, 2010, p. 90).

5 Cosmografia e antropologia coloniais satisfazem aos interesses de conhecimento técnico-operativo, na época de hegemonia do capital comercial, daqueles entes que são tradicionalmente objetos de duas das três partes da metafísica, a saber, a cosmologia racional e a psicologia racional. A estruturação metafísica da mentalidade europeia, ao constituir esses campos separados de conhecimento, a prepara para ter como objetos de dominação as condições materiais de exercício do trabalho (a natureza) e as condições sociais em que se constitui a força de trabalho (o homem).

O que nomeio aqui de antropologia não são as orientações metodológica da descrição e teórica da interpretação, cuja ausência é objeto de crítica por Hansen, que chega a conclusões das quais não discordo; chamo de antropologia às próprias descrições e interpretações dos costumes indígenas, ainda que sob categorias teológicas. Os indígenas são objeto de descrições e interpretações pelos jesuítas (e outros europeus), que as produzem em vista de sua atuação junto deles. Antropologia, nesse caso, não é perspectiva de interpretação, que, sem dúvida, permanece exterior à cultura descrita e interpretada, como bem o afirma Hansen, mas sim esse mesmo conhecimento descritivo-interpretativo dos costumes e modos de vida dos indígenas. É nesse sentido que me refiro neste texto a antropologias jesuíticas – isto é, descrições e interpretações pelos jesuítas – dos costumes e da cultura dos assim chamados índios.

Os jesuítas, quando aqui chegam em 1549, não precisam fundar essa prática, seja porque a experiência da Companhia em outras partes do mundo (Índia, China) já realiza algo semelhante, nas suas trocas de cartas,⁶ seja porque, quanto ao Brasil, é Pero Vaz de Caminha quem a inicia, seguido por relatos de viagem publicados em formas de cartas, relatórios, livros, objetos de grande

6 “Os jesuítas se ocupam regularmente com o registro de suas ações, desde a fundação da Companhia, tanto com o objetivo de angariar apoios e simpatias por parte da Igreja e o meio católico quanto para se defender dos seus opositores. As famosas cartas de [e para] Inácio de Loiola e a função que tinham no âmbito da administração e controle exercidos por ele, sediado em Roma, sobre as missões enviadas ao Oriente, Europa e América, desde o século XVI, deram origem a uma prática que favoreceu a formação de arquivos e, conseqüentemente, de informações minuciosas sobre a memória e a história da Irmandade” (Cavalcante, 2021, p. 386-387).

interesse do público europeu letrado.⁷ O que os jesuítas aqui fundam (e na Ásia já haviam iniciado) é uma nova direção intelectual para essas descrições, pois lhes dão um outro e novo sentido, que é justamente o da catequese, com base em questões e categorias filosóficas e teológicas. No caso do Brasil, essas questões e categorias são as que se manifestam no universo intelectual católico ibérico, que antecipam e preparam, desde os anos 1510, os célebres debates de Valladolid (de 1542, da junta ali reunida, e 1550-51, entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés Sepúlveda) sobre os indígenas americanos, sua psicologia (têm ou não alma racional) e sua humanidade (são por natureza livres ou servis).⁸

Em 1537, vem à luz *Sublimis Deus*, bula papal em que Paulo III (1977, p. 116) institui a posição teológica de que “todas [as gentes] são capazes de receber a doutrina de nossa fé”, recusando a tese daqueles que pensam que “os índios das partes Ocidentais, e os do Meio-dia [i. é., África] [...] hão de ser tratados, e reduzidos a nosso serviço como animais brutos, a título de que são inábeis para a fé Católica: e socapa de que são capazes de recebê-la, e os põem em dura servidão [...]”. Em outras palavras, dotados de entendimento e vontade, como o sustenta Bartolomeu de Las Casas, os originários da América são por natureza livres, devendo assim ser

7 Sobre esses relatos de viagens e outros escritos, cf. Franco (1976, p. 21-27).

8 Sobre esse debate, Cf. Las Casas (2010, p. 113-213), Dussel (2020) e Tosi (2021). Pelo menos desde 1511, devido às denúncias feitas pelos dominicanos, a questão da escravidão coletiva (as *encomiendas*) dos nativos da América (sob colonização) espanhola se tornou na Espanha um tema jurídico; e, poucos anos depois, um tema teológico (e acadêmico), pois Bartolomeu de Las Casas “solicitara de alguns professores samaltinos o estudo de certas teses sobre a possibilidade de considerar herética a doutrina que afirmava serem os índios incapazes de receber a fé” (Galmés, 1991, p. 67).

tratados pela Igreja e pelos cristãos.⁹ Que essas questões ocupem um lugar importante, talvez central, no universo intelectual ibérico, mostra-o também a tematização delas nas *relectiones* que Francisco de Vitória profere em Salamanca: *De indis* (janeiro de 1539) e *De iure belli* (junho de 1539), como resultado, respectivamente, dos cursos de 1537-38 e 1538-39.¹⁰

Alinhado às posições teológicas da *Sublimis Deus*, cujos princípios se coadunam com os que estão na fundação e no reconhecimento papal da Companhia de Jesus,¹¹ Manuel da Nóbrega e os jesuítas desenvolvem suas

9 Não é casual a afinidade teológica entre a posição de Las Casas e a *Sublimis Deus*. Segundo S. de Vasconcelos (1977a, p. 115), “Fr. Domingos de Batanços, Provincial [da Ordem de S. Domingos] que foi daquelas partes [...], mandou a Roma um religioso da mesma ordem, por nome Fr. Domingos da Minaja [...] a tratar esta causa [dos nativos da América] no Tribunal do Sumo Pontífice ano de 1537, no qual Tribunal, depois de vistas as informações de uma, e de outra parte, se determinou com autoridade Apostólica, como cousa tocante à Fé, que” etc. (segue notícia do conteúdo da referida bula papal). Segundo Lorenzo Galmés (1991, p. 118), Las Casas participou, a convite dos Bispos de Nova Espanha, Freis Juan de Zumárraga e Julián Garcés, da redação conjunta das “solicitações que deveriam dirigir ao Sumo Pontífice, a fim de conseguir uma decisão papal sobre a plenitude racional e humana dos índios americanos [...] que culminou com a conhecida bula de Paulo III”.

10 Sobre essas datas, cf. Zorroza (2006, p. 30). Essas preleções públicas (*relectiones*) estão publicadas em português, com excelentes estudos introdutórios, em Vitória (2016).

11 No documento fundacional da Companhia de Jesus (2004, p. 29-36), aprovado pela bula papal *Regimini Militantis ecclesiae* (de 1540), diz-se que ela “foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da fé, por meio das pregações públicas, do ministério da Palavra de Deus” etc., ficando seus membros “obrigados [...] a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar [...], quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitem mesmo que seja nas regiões que chamam Índia” etc., sendo “particularmente recomendada a educação das crianças e gente rude na doutrina cristã [...]”. Em outras palavras, todos podem ser educados na doutrina: turcos e outros infiéis, índios, crianças e pessoas rudes em geral.

atividades catequéticas engajados num dos partidos de outro debate teológico-político da época: segundo Hansen, trata-se da controvérsia que há entre luteranos e católicos sobre até onde vão os efeitos do pecado original e da Queda. Lembra Hansen (2010, p. 72) que, para Lutero, “o pecado original corrompe a natureza humana tornando os homens incapazes de distinguir o *verum Deum obsconditum*, ‘o verdadeiro Deus oculto’. Se individualmente são incapazes de distinguir o Bem do mal, quando se juntam tendem para a anarquia”. Há uma consequência política dessa interpretação teológica, que é a necessidade de um poder terreno estabelecido diretamente por Deus, daí a doutrina do direito divino dos reis, a quem cabe até mesmo “legislar sobre matérias de poder espiritual” (Hansen, 2010, p. 72). Diferentemente, a posição católica é que, “apesar do pecado original, a luz natural da Graça inata permanece presentemente na alma humana [...] aconselhando os homens a escolher e a fazer o bem” (Hansen, 2010, p. 73). Essa posição teológica católica tem também uma consequência política, que é a de que “o poder não é dado diretamente por Deus ao rei, mas nasce de um contrato firmado entre ele e o povo” (Hansen, 2010, p. 73).

Justamente sobre esse debate, num momento mais próximo do surgimento da Companhia de Jesus e no período da formação de seus fundadores, Francisco de Vitória (2016, p. 203-204) defende, na *Relectio sobre o poder civil* (1528), que “a República tem [seu] poder provindo de Deus. [Mas] a *causa material* na qual esse poder reside é, por direito natural e divino, a própria República, a quem compete governar a si mesma, administrar e dirigir ao bem comum todos os seus poderes”. Como poder político, a República só pode ter por causa eficiente Deus, origem de todo poder; e Ele o é na medida em que cria os homens naturalmente sociais e cívicos. Deus age na e através da

natureza e, nessa medida, é o autor do poder civil, sendo no e pelo direito natural, cognoscível pela razão natural e base do direito positivo, que o direito divino se realiza na República. Assim, “o fundamento e a origem das cidades e das Repúblicas não foi uma invenção dos homens, nem se deve considerar como algo artificial, mas como algo que procede da própria natureza [...]” (Vitória, 2016, p. 200); e como vem da própria natureza, “é necessário que a própria sociedade se baste e tenha o poder de governar-se” (Vitória, 2016, p. 202).¹²

Ora, vivendo naturalmente em sociedade, os homens não poderiam nela governar-se a si mesmos se, apesar do pecado original e da Queda, e mesmo da falta de fé cristã e obediência ao cânone, a razão natural neles não se mantivesse. Desse modo, a discussão no terreno da psicologia racional se articula diretamente com uma teologia política (nos termos da época, a Teologia Moral). Quanto aos povos americanos, essa posição se encontra aproximadamente manifesta na bula *Sublimis Deus*, em que Paulo III (1777, p. 117) concebe que “aqueles mesmos índios, como verdadeiros homens, não só são capazes da Fé de Cristo, [...] [mas,] ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem deve sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e [...] não devem ser reduzidos à servidão”. Essa discussão diz respeito a três questões teológicas fundamentais sobre a condição humana pós-lapsar, discutida depois na Sessão VI do Concílio de Trento, que tratou da Salvação (ou

12 Francisco Luciano Teixeira Filho (2023, p. 232) mostra que essa posição de Vitória se baseia numa interpretação do pensamento de Tomás de Aquino, para a qual “todos os homens, dotados da razão, possuem as condições de vislumbrar as verdades eternas, por serem a imagem e semelhança com Deus (alma), posto que Deus deu a cada homem os meios para que esses alcancem os planos perfeitos da Razão Divina (ST, I-II, q. 90, a. III)”.

Justificação): a questão da permanência do livre arbítrio, da capacidade inata ao homem de conduzir-se bem ou mal e de poderem ser boas as obras humanas, antes da graça da fé, da conversão e do batismo (i.é., da justificação). Essas três questões encontram respostas positivas da parte do Concílio, que considera heresia a negação dessas três condições humanas pelo luteranismo e pelo calvinismo e, por isso, motivo de anátema. (Cf. IC, 2016, p. 42; *Cânones V, VI e VII* da referida sessão, de janeiro de 1547).

Essa posição filosófica e teológica da natureza racional e livre de todos os seres humanos é o terreno psicológico-racional comum das antropologias descritivo-interpretativas que Nóbrega, em tempos distintos, elabora sobre o indígena brasileiro. No que segue, tento mostrar que, com base na mesma psicologia racional, que reconhece aos indígenas a condição humana universal de seres racionais (portanto, livres), se encontram duas antropologias do índio nas cartas e escritos de Manuel da Nóbrega, das quais decorrem duas posturas práticas distintas no interior da catequese. Essas antropologias se seguem, a primeira ocupando os primeiros anos de sua atuação no Estado do Brasil; e, com base numa segunda antropologia, ele pensa depois o que propriamente pode ser chamado, segundo seus termos, de governo do gentio.

2 Primeira e segunda antropologias do índio

Hansen (2010, p. 37) e Pereira (2017, p. 16-17) consideram haver, entre 1556 (para o primeiro) e 1558 (para o segundo), a passagem da “pedagogia do amor” para a “pedagogia do medo” na orientação que os jesuítas emprestam à catequese dos indígenas.¹³ Amor e

¹³ Como o leitor não terá dificuldade em notar, este artigo inteiro é uma discussão com alguns textos de João Adolfo Hansen sobre o tema, uma discussão no qual me permito experimentar desvios e deslocamentos conceituais.

medo não são expressões estranhas à escrita do próprio Nóbrega. Elas aparecem já na sua primeira carta ao provincial de Portugal, Padre Simão Rodrigues: “Parece-me que devia Vossa Reverendíssima de lembrar a Sua Alteza um Vigário-Geral, porque sei que mais moverá o temor da Justiça que o amor do Senhor” (Nóbrega, 2017, p. 59; carta de 10 de abril de 1549). Na segunda carta, cinco dias depois, Nóbrega (2017, p. 62) volta ao tema e aos termos, dizendo a Simão Rodrigues da grande “necessidade de um vigário-geral [no Estado do Brasil] para que ele com temor e nós com amor procedendo se busque a glória do Senhor”. Ainda em 6 de janeiro de 1550, referindo-se ao assassinato, por um indígena, de um mameluco filho de um cristão, Nóbrega (2017, p. 90) diz que o acontecimento “muito desgostou o governador”, daí pensar “que será origem dum bom castigo e para os outros gentios grande exemplo; e talvez por medo se convertam mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam corrompidos nos costumes e longe da verdade”. Em 11 de agosto de 1551, também escrevendo a Simão Rodrigues, volta ao tema da vinda do bispo e do temor como meio de conversão: “Esperamos que venha o bispo, que proveja isto com temor, pois nós outros não podemos por amor” (Nóbrega, 2017, p. 104).

Nas cartas, após essas passagens citadas, o tema só volta em 1557, período em que, segundo aqueles estudiosos, já iniciara a passagem do amor ao temor ou medo como meio da catequese. Sem negar que haja uma reorientação nos métodos da catequese entre 1556 e 1558, noto que, do ponto de vista teórico, desde o começo Nóbrega pensa não em uma oposição excludente, mas em uma combinação entre amor e medo. Entre 1551 e 1557, não há mais referências na correspondência à alternância ou substituição

do método do amor pelo do medo. Quando esse tema retorna às cartas, na Quadrimestral de janeiro-abril de 1557, endereçada a Ignácio de Loyola, já é num contexto em que a experiência se conduz a um novo conceito, o de sujeição, como condição da conversão. Referindo-se a um caso de prisão por feitiçaria de um caraíba e outro indígena em uma aldeia da Bahia, prisão da qual resulta ficarem os indígenas do local “todos amedrontados, que dahi por diante se começaram a encher as igrejas, [...] vimos o notável proveito que nasceu de se castigar aquele feiticeiro, porque d’antes nem com rogos nem com importunações queriam vir à igreja [...]” (Nóbrega, 1886, p. 118). Desse caso, conclui Nóbrega (1886, p. 119), “[...] resultou muito maior bem, e os Índios se sujeitaram com isso mais, e se fizeram muito nossos obedientes; assim que por experiência vemos que por amor é mui difficultosa sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo [...]”. Em agosto do mesmo ano (1557), em carta ao Padre Miguel de Torres, novo provincial de Portugal, ele retoma a experiência e sua conclusão teórica: “[...] fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ele ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil, que se quer por medo [...]”. (Nóbrega, 2017, p. 227-228).

Nessas duas tão próximas cartas, Nóbrega se refere à experiência dos últimos anos que o teria levado, mais recentemente, a novas conclusões a respeito da conversão do gentio; essas conclusões são, portanto, outras daquelas que inicialmente ele sustentara, e indica a preocupação dos jesuítas, em sua prática catequética, em levar em conta a experiência. Em primeiro lugar, essa nova conclusão diz respeito à antropologia do índio: ele se demonstrou que “é gente que por costume e coração com sujeição farão d’ella

o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos” (Nóbrega, 1886, p. 119), ou ainda, que está mais próximo de “feras bravas que de gente racional”; em outras palavras, Nóbrega admite a fragilidade do ensino, da argumentação, enfim, da doutrina, na conversão do índio, pois esses meios não seriam capazes de mudar costumes e sentimentos. Em segundo lugar, e em consequência do anterior, há uma modificação no método da catequese, com o reconhecimento da necessidade da prévia sujeição do índio, pois – e nisso retoma a primeira conclusão – “é gente servil, por medo fazem tudo” ou, por “ser gente servil, que se quer por medo”; em suas palavras, a fé só viria com mudança de “costume e coração com sujeição”.¹⁴

Essa nova interpretação do índio é o que agora parece lhe permitir dizer, com fundamento adequado, que por “amor é mui difficultosa sua conversão”. Assim, embora o tema da passagem do método do amor (isto é, o uso de razões e argumentos) ao temor não seja novo, ganha, nesses anos já indicados por Hansen e Pereira, uma nova base (uma nova antropologia) e um uso eficaz e viável do medo (pela sujeição). Mas nem a concepção de que os costumes são obstáculos à conversão nem a referência à sujeição são tampouco novas. A ideia de uma “sujeição moderada” aparece numa carta a D.

14 Impossível desenvolver o debate neste texto, mas não posso deixar de observar que todo o combate teológico-político impulsionado por Las Casas (2010; 2015) é justamente contra a orientação – sustentada na prática pelos *encomenderos* e, em teoria, por Juan Ginés Sepúlveda, dentre outros – de que a sujeição deva preceder a conversão. Neste sentido, embora se baseiem na mesma psicologia racional, a partir da assunção por Nóbrega e jesuítas no Brasil do que estou chamando aqui de segunda antropologia, com a mudança no método da catequese, os dominicanos que atuam na América Central e do Norte e os jesuítas que atuam na América do Sul têm, nesse campo, posições opostas.

João III, escrita possivelmente em 1553.¹⁵ Noticiando de São Vicente que, na Bahia, “andam eles agora todos baralhados em tão cruéis guerras, que vizinhos com vizinhos e casa com casa se comem”, Nóbrega (2017, p. 178) advoga: “E é agora o mais conveniente tempo para a todos sujeitarem e os imporem no que [os cristãos] quiserem [...] quanto mais que por certo se tem [...] que [...] lhes virá já bem e folgariam aceitar qualquer sujeição moderada, antes que viverem nos trabalhos em que vivem”. (Parece dizer que, para as comunidades indígenas, seria preferível a sujeição à Coroa à escravização pelos particulares).

Essa defesa em 1553 (ou 1554) de uma sujeição das aldeias da Bahia como método adequado para sua conversão não decorre de nenhuma mudança, ainda, de concepção antropológica do índio. Numa carta de 25 de março de 1555 a Ignácio Loyola, Nóbrega (2017, p. 184) comunica uma informação que recebera sobre o que os particulares fazem naquele momento em Assunção, no Paraguai, onde “têm subjogado, cem léguas em redor, muito número de gentio, de diversas gerações. Este é o mais maduro fruto para se colher, que há nestas partes”, mas não há por que esperar esse resultado, já que “os obreiros que lá tem não são senão de maldade”. Assim, por alvissareira que seja a oportunidade (estarem sujeitos os indígenas de tão grande área), não é para agora o bom uso da ocasião (conduzi-los à conversão), pois aqueles que a produzem (os particulares) não o fazem em vista desse fim. Que não se trate ainda de uma mudança da concepção do índio, percebe-se nessa confissão: “se algumas aparências de bem e alguma esperança nos têm dados nestes seis anos, que aqui com eles tratamos,

15 Em Nóbrega (2017), carta de setembro-outubro de 1553; em Nóbrega (1886), é de 1554.

tem-no causado mais o interesse e a esperança dele [do bem], que eles têm, do que o fervor da fé que em seus corações tenham”. (Nóbrega, 2017, p. 186). Ao tempo que cogita a necessidade da sujeição, a esperança em obter dos indígenas o fruto pretendido da conversão se apoia, ainda que não na efetiva e conquistada fé deles, no interesse e na esperança que eles, os indígenas, têm na conversão. “E por isso”, arremata Nóbrega (2017, p. 18187), “acima disse que os infiéis da costa não estão tão maduros para colher-se deles fruto, como os infiéis que confinam com o Paraguai, terra do imperador [espanhol], os quais já estão sujeitos a seu jugo”.

Nóbrega (2017, p. 186) considera os índios, na carta de 25 de março de 1555, “indômitos e imaturos”, o que é bem diferente de os terem por “gente de condição mais de feras bravas que de gente racional”, como afirma na Quadrimestral de janeiro-abril de 1557. Ao contrário, sua condição é, ainda em 1555, concebida como eminentemente racional, pois manifestam eles próprios “interesse” e “esperança” na conversão, que, por sua vez, alimentam a frágil esperança dos jesuítas. Por isso, a ocorrência entre 1553/54 e 1555 da hipótese da sujeição como viabilizadora da conversão (este o fruto da catequese) não se apoia ainda em pés próprios (uma antropologia que a embase), tanto quanto, tampouco, as ocorrências mais antigas da alternância ou passagem do método racional-argumentativo (do amor) ao método do medo (ou temor); isso só ocorre quando, numa profunda crise da catequese, há uma mudança na antropologia do índio, como bem expressam as cartas de 1557 acima citadas e discutidas.

Ainda em 1555, na referência ao interesse dos índios pelo ensino da doutrina se mantém a primeira antropologia do índio, que, grosso modo, se caracteriza por uma

concepção intelectualista de sua recepção da catequese; e, portanto, da própria condição racional dos nativos. Quando Nóbrega diz, na Quadrimestral de janeiro-abril de 1557, que “por experiência vemos que [a conversão] não será possível com razões nem argumentos”, informa indiretamente que em período anterior é justamente essa a perspectiva que o/os anima; e é legítimo pensar que essa perspectiva se apoia numa esperada (e desejada) resposta do índio às razões e aos argumentos. Aquela que é a primeira carta conhecida de Nóbrega a partir do Brasil, datada de 10 de abril de 1549, expõe, com base apenas em posições teológicas e não em experiência (afinal, chegara ao Brasil em 29 de março), o que se mantém por alguns anos (insisto, pelo menos até 1555, talvez 1556) como sua interpretação sobre os indígenas. Informando nela que o “irmão Vicente Rodrigues ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem essa escola de ler e escrever”, Nóbrega (2017, p. 56, *itálicos meus*) apresenta a base da catequese: “parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, *os quais têm grande desejo de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos*”.

3 Missão e apartação

Nas cartas dos primeiros anos fica visível que, para esses jesuítas, o cristianismo é fundamentalmente uma doutrina e, como tal, deve ser objeto de ensino.¹⁶ Com

16 Posição clássica da Igreja, reafirmada pelo Concílio de Trento, evento que “se propõe a expor a todos os fiéis cristãos a verdadeira e *sã doutrina da justificação*, que Jesus Cristo, sol da justiça, autor e aperfeiçoador de nossa fé *ensinou*, que seus Apóstolos a transmitiram e que a Igreja Católica, sob inspiração do Espírito Santo, sempre reteve”. (IC, 2016, p. 29; Sessão VI. A Salvação, *Prêmio*, *itálicos meus*). A base evangélica dessa concepção pode ser encontrada em Mt 28, 19-20, versículos em que a mensagem de Jesus é apresentada como uma *máthesis* (um ensinamento, uma doutrina), objeto de *didaskalia* (ensino, explicação).

base na doutrina, os jesuítas narram os eventos bíblicos e os interpretam na forma de ensinamentos, fazendo-os visíveis, seletivamente, naquelas práticas culturais do índio que lhes são aceitáveis.¹⁷ Logo percebem que alguns costumes tradicionais dos indígenas, “os maus costumes que herdaram de seus avós” – a antropofagia, a poligamia, a nudez, a feitiçaria¹⁸ –, se constituem em obstáculos para a adesão prática aos novos princípios ensinados, ensino que, contudo, tem em seu favor o fato de que aqueles “em muitas coisas fazem vantagens aos cristãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam melhor a lei da natureza” (Nóbrega,

17 Essa negociação cultural, que é uma forma de apropriação para si do que expropria do outro, se dá já desde o uso da língua para o ensino e de sua “conversão” à doutrina, com o esforço de nomear em tupi o que essa doutrina pensou em línguas europeias. A transformação simbólica da força anímica do trovão (tupã) no deus invisível, irascível e poderoso dos judeus é um dos primeiros e bem claros exemplos disso. “Esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus, somente aos trovões chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupana” (Nóbrega, 2017, p. 85). Na carta de abril, ele diz que “são eles tão brutos que nem vocábulos têm” (Nóbrega, 2017, p. 57). Naturalmente, não podem ter em sua língua o vocábulo de uma ideia que lhes é estranha; e é-lhes estranho não apenas a ideia do Deus cristão, mas a de deus ou coisa divina, tal como a concebeu a teologia natural grega. De qualquer forma, é o que explica o uso da imagem do trovão pelos jesuítas para lhes falar de seu Deus.

18 Não precisa dizer, são todas categorias europeias e que expressam a intolerância colonial com os costumes do índio. Para os próprios indígenas, eram formas naturais de sua existência e de sua troca – fundada na dádiva – com o mundo: comer, dar de comer e ser comido, agir desimpedido de acessórios (roupas), enriquecer-se, na memória coletiva, de batalhas vencidas, ter muitos nomes (sobrenomeação) e muitas mulheres, atividades estas últimas que compõem a virtude e justificam a honra, comunicar-se com os ancestrais (falecidos, mas presentes) e manter seu metabolismo com as forças da natureza.

2017, p. 65, carta de 9 de agosto de 1549). E, da mesma forma, logo compreendem os jesuítas que o trabalho catequético tem como obstáculo também os interesses econômicos dos particulares, tanto pelos meus exemplos da violência dos saltos que visam a aprisionar e escravizar os indígenas quanto pelos estímulos (e financiamento) às guerras entre eles em vista da produção artificial de prisioneiros que podem ser resgatados para o trabalho escravo. Pelos maus exemplos dos particulares e pela conivência dos mesmos com os “maus costumes”, estes últimos são duplamente fortalecidos.

Para combater os costumes tradicionais dos nativos, a primeira estratégia jesuítica foi a de combinar ensino, bom exemplo e vigilância, pela presença permanente de um padre na aldeia, reproduzindo a experiência europeia das paróquias. Por isso defendem, confrontando-se com os particulares, a restituição dos indígenas apresados e escravizados à sua liberdade e ao seu território com a proposta de *missão jesuítica na aldeia* (i.é., casa dos padres e templo católico): “Alguns destes escravos me parece que seria bom juntá-los e torná-los à sua terra e ficar lá um dos nossos para os ensinar, porque por aqui [por esta via] se ordenaria grande entrada em todo este gentio” (Nóbrega, 2017, p. 65). Não se trata ainda de um efetivo governo do índio pelos jesuítas, juntando governo espiritual e temporal, tanto que Nóbrega (2017, p. 67, *itálicos meus*) defende “que as leis positivas não obriguem ainda este gentio, *até que vão aprendendo de nós por tempo* [...] e assim também outras graças e indulgências”. Pequeno exemplo da famosa casuística jesuítica, Nóbrega defende nessa passagem combater os “maus costumes” não ainda com a repressão legal deles nessas aldeias da Bahia já “pacificadas”, mas com

ensino, aprendizado, bons exemplos, convencimento, práticas compartilhadas.¹⁹

Em agosto de 1549, Nóbrega (2017, p. 77) resume o programa da catequese nessas palavras: “Começamos a visitar as suas aldeias quatro companheiros que somos, e a conversar com eles familiarmente, apresentando-lhes o reino do céu se fizerem o que lhes ensinamos. Estes são cá os nossos pregões, onde nos achamos, convidando os rapazes a ler e escrever, e desta maneira lhes ensinamos a doutrina e lhes pregamos, porque com a mesma arte com que o inimigo da humana geração venceu ao homem, com essa mesma seja vencido: *eritis, inquit, sicut dii scientes bonum et malum* [Sereis, disse (a serpente), assim como Deus, cientes do bem e do mal (Gen 3, 5)]. Espantam-se eles de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja, e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só os impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes, no que agora é [isto é, está] todo o nosso estudo; e já, glória de Deus, nestas aldeias que visitamos aqui, ao redor da cidade, se tiram muitos de matar e comer carne humana, e se algum faz é longe daqui”.

Ensinar a ler e a escrever, ensinar a doutrina, afastá-los pelo convencimento, pelo exemplo e pela vigilância

19 Tratava-se, na verdade, de uma repressão indireta ou do exercício de violência transferido. Como mostra essa mesma carta, a violência dos particulares empurrava os indígenas, quando estes não podiam resistir por si sós, a se colocarem sob a proteção dos jesuítas. Referindo-se à fuga dos indígenas de uma aldeia da Bahia salteada por milícias particulares dos escravistas, Nóbrega (2017, p. 66) conta que “todos se recolheram à igreja, dizendo que eram cristãos e que sabiam as orações e ajudar a missa, pedindo misericórdia. Não lhes valeu, mas foram tirados [pelos particulares] e vendidos pelas capitânias desta costa”. Os indígenas desarmados e derrotados logo perceberam que, às vezes, serem cristãos era um bom salvo-conduto; e igualmente mostrar-se dóceis e interessados na doutrina.

não-repressiva dos seus costumes, eis a pedagogia jesuítica “do amor” (Hansen, Pereira), baseada no seu “desejo de aprender”. Como sabemos, estamos nesse passo frente a uma tese fundamental à metafísica grega e de especial importância para o catolicismo: “Todos os homens têm por natureza desejo do saber” (Aristóteles, *Met.*, 980a20, tradução modificada). Esse *pántes ánthrōpoi tou eidénai orégontai phýsei* aristotélico se transforma, no âmbito da teologia cristã, no *scire cupio* ou, mais completamente dizendo, no *Deum et animam scire cupio*, “Eu desejo conhecer Deus e a alma” (Agostinho, *Solilóquios*, I, II, 7). A astúcia catequética de Nóbrega planeja transformar em móvel de salvação da alma aquele desejo que, conforme o mito bíblico do pecado original, levou o homem à Queda. Em outras palavras, os jesuítas buscavam nesses mesmos “maus costumes” sinais do desejo humano universal de conhecimento da alma e de Deus para tomá-los como vias de revelação e ensino da doutrina.²⁰

Esse é um momento em que, assim como solicitam a suspensão das leis positivas, substituindo a punição pelo ensino, os jesuítas confrontam, no plano da argumentação, os pajés e caraíbas. Nessa mesma carta de agosto de 1549, Nóbrega (2017, p. 81) relata um encontro com um caraíba, para o qual perguntou, na frente dos demais indígenas, se o mesmo “tinha comunicação com Deus, que fez o céu e a terra e reinava nos céus, ou com o demônio, que estava nos infernos”. Segundo Nóbrega (2017, p. 81), ele teria respondido que sim, que “era deus e que havia nascido deus [...] e que o Deus do céu era seu amigo, e lhes aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpago, e em muitas outras

20 Assim, buscavam mostrar que havia certa imagem da imortalidade da alma nos mitos tupis da continuidade da vida após a morte (o reencontro de quem morre com seus ancestrais numa terra distante, onde bailam, bebem e fumam) e de Deus na já referida força natural do trovão.

coisas”.²¹ Este é um exemplo de como os jesuítas – neste momento de exercício transferido da violência – tentam vencer as chamadas superstições dos índios expondo a suposta fraude do caraíba, desnudando-a e fazendo-a compreensível com base em sua doutrina, explicada com razões e argumentos.

A segunda estratégia jesuítica, que não rompe com sua perspectiva intelectualista do ensino da doutrina, tampouco com a antropologia do índio que a embasa, mas reconhece num grau maior a força dos costumes frente à força das razões e dos argumentos, é a da *apartação*.²² Após descrever as atividades do Padre João Navarro nas aldeias – “pregando aos grandes e ensinando a ler e as orações aos menores” –, Nóbrega (2017, p. 89, *itálicos meus*) apresenta, numa carta de janeiro

21 Antes que concluamos, com aparente razoabilidade, que estamos diante de um embusteiro, tal como os jesuítas interpretavam a todo pajé e todo caraíba, vale levantar a hipótese de que o interlocutor de Nóbrega possa ter compreendido o “criador do céu e da terra” na figura mítica do Monan, espécie de primeiro fabricante, um produtor originário nas narrativas tupis, que teria organizado o mundo natural tal como ele se encontra, e do qual os pajés e caraíbas descendem, através de Irin-Magé, Maíre-Monan, Tupã e Sumé, linhagem de “heróis civilizadores” (Métraux, 1979) que lhes ensinou o cultivo da mandioca, a indústria da farinha, o uso das ervas etc. Teria iniciado assim a sucessão de pajés e caraíbas, em quem se encontra a origem dos conhecimentos repassados, de geração a geração, por esses últimos tipos culturais. Nessa hipótese, a resposta do caraíba seria: sim, sou um fabricante, um civilizador, conheço e manipulo as forças da natureza, e descendo do primeiro grande herói civilizador, que é meu ancestral e que tem amizade por mim e com ele mantenho relações no cauim, no petun, no baile (música e dança). Um depoimento de Thevet (2018, p. 184) apoia essa hipótese: “[...] se alguém lhes fala de Deus, como o fiz, escutam admirados e atentos, perguntando se o deus de que se fala não será, talvez, o profeta [*sic*] que lhes ensinou a plantar essas grossas raízes, chamadas por eles de *hetich*”. Sobre as narrativas cosmogônicas dos tupinambás, cf. Thevet (2009, cap. III, IV e V).

22 Devo essa terminologia a Nilo Sérgio Aragão.

de 1550 a Simão Rodrigues, a nova orientação local da catequese: “Nós esperamos por todas as vias fazê-los deixar muitos maus costumes que têm e desejamos juntar todos estes que se batizam, *apartados dos outros*”. A via fundamental para a conversão é o ensino das crianças e a catequese geral, em tupi, visando à doutrina e ao abandono dos antigos costumes pelos indígenas, mas o modo como isso se torna agora viável não é apenas a missão jesuítica (padres residentes) na aldeia indígena pré-existente, mas a separação dos convertidos dos não-convertidos, juntando os primeiros, mesmo que sejam de aldeias diferentes, numa nova povoação. Esta é a carta anteriormente citada, em que Nóbrega admite a possibilidade de que, por temor, a conversão tenha mais sucesso do que por amor. Mas o desejo de conhecer dos índios permanece nela o argumento central: “Visitei algumas aldeias deles e acho-lhes bons desejos de conhecer a verdade e faziam instância para que eu viesse morar com eles. E ainda que seja difícil fazer que os mais velhos deixem os seus costumes, *nos meninos é de esperar muito fruto*, porque não contradizem em nada a nossa lei” (Nóbrega, 2017, p. 93, *itálicos meus*).

Nos anos seguintes, conforme mostram as cartas, essa orientação intelectualista permanece, embora com uma consciência cada vez mais presente dos obstáculos que os costumes lhe oferecem. “Todos querem e desejam ser cristãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero. Vão, contudo, pouco a pouco caindo na verdade”, diz Nóbrega (2017, p. 101, carta de agosto de 1551 a Simão Rodrigues). Que o ensino, aliado à experiência de novos hábitos, possa contrapor-se aos velhos costumes permanece sua aposta: “Principalmente pretendemos ensinar bem os moços, porque estes *bem doutrinados e acostumados em virtude*, serão firmes e

constantes” (Nóbrega, 2017, p. 102, *itálicos meus*). Doutrinar e acostumar em virtudes, mantendo os indígenas convertidos numa população à parte, se torna assim a nova divisa da catequese.

O sucesso da catequese dos escravizados, nas fazendas dos particulares, reforça em Nóbrega a ideia de que a saída dos indígenas de suas aldeias favoreça a aquisição de novos costumes e a assimilação da doutrina.²³ Finalmente, em julho de 1552, em carta a D. João III, a ideia de apartar os convertidos numa povoação própria, desaldeando-os de suas aldeias de origem, é referida já como experiência realizada: “E os que se agora batizam os apartamos em uma aldeia, onde estão os cristãos, e tem uma igreja e casa nossa, onde os ensinam” (Nóbrega, 2017, p. 127). O que, para Nóbrega (2017, p. 133) justifica esse realdeamento, essa apartação de índios provenientes de várias aldeias numa só, é que “para bem nos creem é necessário que por tempo nos experimentem e venham a conhecimento da verdade”.²⁴

23 “Com os escravos que são muitos se faz muito fruto, os quais viviam como gentios sem terem mais que serem batizados com pouca reverência ao sacramento. Das pregações e doutrina que lhes [aos escravos] fazem corre a fama a todo gentio da terra e muitos nos vêm ver e ouvir o que de Cristo lhe [ao gentio] dizemos [...]” (Nóbrega, 2017, p. 112, carta de setembro de 1551 a d. João III).

24 Essa experiência narrada a D. João III é da Bahia. Em março de 1553, estando já em S. Vicente, Nóbrega (2017, p. 156, *itálicos meus*) inicia a catequese lá pela *missão*, como meio de articulação entre ensino e exemplo, como também ocorrera na Bahia: “essa gentilidade, como não têm ídolos, tudo quanto lhes dizem, creem; somente a dificuldade está em *tirar-lhes todos os seus maus costumes*, mudando-os noutros bons costumes segundo Cristo, o que *pede continuidade entre eles* e que vejam *bons exemplos* e que vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costumes”. Em setembro-outubro do mesmo ano, já anuncia a experiência, em Piratininga, do método da *apartação*: “juntamos todos os que nosso senhor quer trazer à sua Igreja e aqueles que sua palavra e evangelho engendra pela pregação. E estes de todo deixam seus costumes [...]” (Nóbrega, 2017, p. 178).

Para não cansar o leitor, não vou acompanhar carta a carta a repetição, por Nóbrega, das ideias e razões da apartação dos convertidos. Insisto na diferença entre a missão, que encontra a aldeia pré-existente e nela se insere, com templo e casa em que deve habitar um padre, e o desaldeamento dos convertidos, juntando-os numa nova povoação, artificial, sob direção espiritual dos jesuítas: a apartação. Neste último caso, não há ainda um duplo governo (espiritual e temporal) dos jesuítas: segundo Nóbrega (2017, p. 127) informa a D. João III em julho de 1552, “cristãos e catecúmenos que viverem apartados dos outros, debaixo da obediência de um pai que os reja e de um padre nosso que os doutrine [...]”. Naturalmente, esse “pai” é cristão como toda a nova aldeia o é e obedece aos padres, mas estes mantêm, pelo menos em aparência, sua função separada, distinta.

4 Sujeição e governo do gentio

Nesses escritos de Nóbrega (cartas, *Diálogo* e sustentação à Mesa de Consciência), há poucas ocorrências do conceito de governo, no mais das vezes no sentido de governo doméstico dos escravos ou dos meninos. No sentido de governo de uma coletividade ou multidão, aparece apenas quando descreve as experiências de sujeição de aldeias indígenas. Com este sentido, há uma única, mas decisiva ocorrência: na carta de 5 de julho de 1559 ao ex-governador geral Tomé de Souza. “Como [i. é., *quando*] Mem de Sá tomou a governança, começou a mostrar sua prudência, zelo e virtude, assim no bom governo dos cristãos como do gentio, pondo tudo na ordem que Nosso Senhor lhe ensinou” (Nóbrega, 2017, p. 284).

Não se tratando aí de governo doméstico, tampouco o é de governo político, no sentido grego. A catequese, como expressão da colonização, é uma experiência muito

específica, que não se pode categorizar nem no sentido da política grega nem no sentido que se constituirá nos séculos seguintes, quando a experiência europeia (e talvez nenhuma outra) se desenvolve sob a lógica da representação política pretensamente universalista. Trata-se, na catequese por meio da sujeição, de um governo de uma multidão, sujeitas e desfeitas as comunidades tradicionais indígenas. Nas experiências relatadas por Nóbrega na última carta referida carta e em outras de mesmo teor desse período, essa forma de governo é possibilitada apenas pela sujeição e mais bem a realiza. Desse modo, sujeição e governo do gentio se constituem num mesmo fenômeno histórico de fundamento teológico-político.

Embora não se trate, empírica e filosoficamente, de uma experiência de governo no sentido grego, tal como expresso por Aristóteles, é possível tomá-lo como ponto de partida filosófico para a melhor compreensão do sentido de “governo do gentio” tal como o concebem os jesuítas. Na *Política*, a definição de Aristóteles para o que foi traduzido no latim e nas línguas neolatinas por governo é que “aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par [...], [e tal é] o caso daquele que, por natureza, é governante [*arkhón*] e aquele que é governado [*arkhómenon*], em vista da salvação. É que quem pode usar a inteligência [*diánoia*] para prever é governante por natureza [*arkhón physei*] [...]”. (*Pol.*, 1252a25-30, tradução modificada).²⁵

Dessa tese, decorre, na *Política*, que o governo doméstico se constitui de um triplo governo: o governo do casamento pelo marido, o governo dos filhos pelo pai

25 A palavra portuguesa governo vem do grego *kybernetés*, timoneiro; mas a palavra grega que, nessas páginas, tem o sentido de governo é de raiz *arkh*: *arkhé*, *arkhón*, a rigor, princípio, origem ou fundamento da relação.

e o governo de escravos pelo senhor. Para estabelecer a diferença entre essas formas de governo, Aristóteles diz devermos partir do princípio; e o princípio é a finalidade de cada uma dessas relações. Assim, embora quem exerça o governo do casamento, o dos filhos e o dos escravos seja o mesmo indivíduo, eles não constituem o mesmo tipo de governo. Por isso, ao exercício de cada uma dessas formas de governo, que se distinguem por suas finalidades, se faz necessária uma determinada sabedoria, adquirida por experiência e por ensino. A definição do princípio governante do par (ou comunidade) pelo exercício da *diánoia* já prepara essa tese de uma *epistème* específica para o exercício adequado de cada um desses tipos de governo.

Que o governo se defina por sua finalidade e, antes, pela finalidade da própria relação entre governante e governado, isso é retomado por Tomás de Aquino (2022, p. 27; *De Reg.*, I, I), para quem “em tudo o que é ordenado a um fim, no que acontece proceder de um jeito ou de outro, há necessidade de algum dirigente pelo qual se chegue diretamente ao devido fim”. Como Aristóteles, Tomás de Aquino (2022, p. 27; *De Reg.*, I, I) defende que “compete àqueles que são agentes pelo intelecto [*agens per intellectum*] operar por causa do fim”. Essa determinação do lugar de um governo numa relação em vista de um fim não é, para Tomás, apenas política, sendo também ou divina (o governo do mundo) ou doméstica, e informa o conceito mais geral de governo: “governar é conduzir adequadamente o que é governado ao devido fim” (Aquino, 2022, p. 107; *De Reg.*, II, III).

A catequese pode ser entendida como forma de governo, e assim o é pelos jesuítas: nos termos da época, trata-se inicialmente do governo espiritual; e, como forma de governo, a ela corresponde uma reflexão

continua de como bem governar, uma sabedoria específica, uma espécie de “ciência”. É da busca dessa sabedoria eficaz que se constituem as cartas de Nóbrega. Missão, apartação e sujeição podem ser interpretadas como formas ou técnicas de governo, que resultam dessa reflexão sobre como governar, embora somente na sujeição propriamente dita haja um efetivo exercício de governo pelos jesuítas, pois nela a condução temporal e a espiritual estão unificadas. Na missão, é frágil seu poder sobre os costumes e a organização social pré-existentes da aldeia, por isso é instável seu governo espiritual; na apartação, não há, a rigor, uma vida temporal espontânea e autorreferida, daí as fugas; na sujeição sobre toda a aldeia, a vida temporal persiste, agora governada por quem também governa espiritualmente (ainda que mantenha a figura do “principal” ou que esse duplo governo seja sustentado pelo Governo Geral ou pela Coroa). Essa proposta de governo, que é duplo, se baseia na segunda antropologia.

O Diálogo sobre a conversão do gentio (segundo os editores, escrito em 1556-1557) é o ponto de inflexão da primeira para a segunda antropologia (e, para Hansen, da pedagogia do amor para a do medo). Neste diálogo, antes da longa discussão psicológico-racional sobre o tema da alma e sua trindade, na qual Nóbrega reafirma sua posição filosófico-teológica de base – sim, tanto quanto os próprios jesuítas e o papa, os indígenas têm alma –, a segunda antropologia é apresentada. Antes de tudo, o diálogo mostra a crise da catequese, e a explica em que, não tendo crença em – ou não devotando culto a – nenhum deus, não ocorre entre os nativos daqui o que teria ocorrido com os gentios de outras partes e épocas, que, mediante a pregação, se converteram à religião do deus único feito homem.

Nesse momento de sua reflexão, Nóbrega concebe que a admissão do deus cristão exige alguma prévia compreensão teórica do divino, alguma crença em algum ou alguns deuses, algum nível de civilidade e “polícia” (vida civil, cultural). Contudo, como a ideia de deus e a experiência de crença e adoração, assim como as vivências políticas, são absolutamente ausentes entre os indígenas, não há neles uma formação cultural e religiosa anterior que possa ser convertida em cristianismo. É esse redirecionamento religioso o que propriamente possamos chamar de conversão: pressupõe uma forma anterior de fé, falsa, que deve ser redirecionada para a verdadeira; mas não há aqui uma religião pagã, politeísta e/ou naturalista, que possa ser convertida na “verdadeira religião”. Os personagens do diálogo – o Padre Gonçalo Álvares e o Irmão Mateus Nogueira, ambos figurais reais da Companhia de Jesus – concordam em que essas gentes daqui são diferentes das de cidades e povos do passado, em que os apóstolos convertiam milhares de homens em um só dia, e isso porque estes eram “gente de juízo” (isto é, possuíam capacidade intelectual de julgamento, deliberação, o que requer cultura, conhecimento); por não o possuírem, “por sua rudeza e bestialidade”, os indígenas são “inconstantes e não lhes [podem] entrar a verdadeira fé nos corações” (e porque, antes, não têm nem a falsa).

Referindo-se aos abandonos e às fugas daqueles que são criados, educados, batizados, em residências, aldeias com missões ou apartações, os interlocutores do *Diálogo* concordam que “mais esquecidos da criação [i. é., da educação que recebem] que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães, nenhum respeito têm ao amor e criação que neles se faz”. Daí a conclusão: “mostra-o bem a obra, que se

não é com o bordão não se erguem” (Nóbrega, 2017, p. 201-202).

Chegamos, pois, à necessidade da prévia sujeição, já verificada acima nas cartas de 1556-1557, escritas no período em que também o foi este diálogo. Saber em 1556 que, na Bahia, estão “os gentios subjugados por guerra” e, por isso, supostamente “muito aptos para receberem lá a doutrina”, parece ter sido decisivo para o retorno de Nóbrega à capitania baiana, além das dificuldades da catequese em São Vicente (para onde tinha ido, cheio de expectativas, frente à anterior derrota da catequese na Bahia). Se antes considera que os indígenas não têm “nenhum conhecimento de Deus [, por isso] fazem tudo quanto lhes dizem” (Nóbrega, 2017, p. 57, carta de 10 de abril de 1549), ou que, “porque em coisa nenhuma creem, e estão papel branco para neles escrever à vontade, se com exemplo e contínua conversação os sustentarem” (Nóbrega, 2017, p. 113, carta de 14 de setembro de 1551), Nóbrega (2017, p. 202, *Diálogo*) agora considera que, “como não sabem o que é crer nem adorar, não podem compreender a pregação do Evangelho [...]; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, [de] tudo o que lhe dizeis fica nada”. Enfim, o que antes (nada crerem) era uma vantagem para a conversão se torna agora um forte obstáculo.

No mesmo sentido, se antes considera que os indígenas vivem conforme à “lei da natureza” (cf. carta de 9 de agosto de 1549), Nóbrega (2017, p. 245, *Apontamentos...* de 1558) defende agora que “o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”. Quer dizer, racionais que, sem dúvida, são, não vivem como seres racionais, não guardam a lei natural: “nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes

parece e se vê por experiência que se ensoberbem e fazem piores, com afagar e bom tratamento” (Nóbrega, 2017, p. 245-246). Por isso, o amor não tem nem pode ter sucesso.

O programa da sujeição é elaborada na primeira carta que Nóbrega (2017, p. 229) escreve da Bahia, após seu retorno, em agosto de 1557: propõe juntar (reduzir) numa povoação as aldeias sujeitas (e não apenas, como antes, os convertidos), fazendo-lhes “favores em favor de sua conversão”, numa espécie de pacto: “castigar neles os males que forem para castigar e mantê-los em justiça e verdade entre si como vassalos de El-Rei, e sujeitos à Igreja”; complementarmente, “fazer-lhes justiça nos agravos e escândalos dos cristãos”. A finalidade esperada: “ir a cada dia ganhando gente e sujeitando-se ao jugo da razão”. Desse modo, torná-los sujeitos ao Rei significa a desestruturação de sua organização social anterior, a substituição de seus costumes e “leis” pelas leis da Coroa e normas morais da Igreja, sob as quais, como vassalos, ficam obrigados e, ao mesmo tempo, protegidos.

Justo nesse sentido podemos falar de uma espécie de pacto, pelo qual os indígenas são submetidos às instituições metropolitanas (Coroa e Igreja) e nelas são guardados dos “agravos e escândalos dos cristãos” (mancebia, poligamia, saltos, escravização, reforço dos costumes indígenas em favor do resgate de prisioneiros de guerras incentivadas e financiadas pelos brancos). Esse pacto significa, para os particulares, a limitação dos assaltos e apresamentos; em troca, ganham “escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios”, é o que Nóbrega (2017, p. 247) explica nos *Apontamentos de coisas do Brasil*, de 8 de maio de 1558). Também a Igreja e a Coroa ganham

com essas limitações e favorecimentos a colonos e gentios: “Nosso Senhor ganhará muitas almas [com o impedimento dos velhos costumes e a conversão] e Sua Alteza terá muita renda nesta terra, porque haverá [graças à chegada de novos moradores pela oferta de força de trabalho indígena] muitas criações e muitos engenhos”. (Nóbrega, 2017, p. 247).

Além das proibições dos seus costumes tradicionais, Nóbrega (2017, p. 248) propõe, nesse momento, “fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte [pois o nomadismo impede a estabilidade do trabalho, da catequese e da ordem real], se não for para entre cristãos [o que mantém o trabalho, a catequese e a obediência às leis reais], tendo terras repartidas que lhes bastem [protegendo-os, assim, das expulsões sistemáticas promovidas pelos colonos] e com estes padres da Companhia para os doutrinarem [e os vigiarem e aos colonos, numa espécie de garantia do pacto]”. O sentido de pactuação dessa nova orientação fica claro também quando Nóbrega (2017, p. 248) diz ser necessário “um protetor dos índios para os fazer castigar quando o houvessem mister e defender dos agravos que lhes fizessem”.

Essa proposta de limitações e favorecimentos a indígenas e colonos, em que ambas as partes se sujeitam às proibições da Coroa, recebendo, em compensação, determinadas proteções, parece corresponder, pelo menos em sua estrutura, à doutrina do pacto de sujeição (e, nesse sentido, a categoria da sujeição nas cartas de Nóbrega não seria apenas descritiva), que, para João Adolfo Hansen (2023, p. 50), orienta em termos de teologia política a monarquia portuguesa e “prescreve que o Estado é um *corpo místico* de vontades subordinadas ao rei [...]”. “A doutrina do pacto de sujeição”, explica

Hansen (2023, p. 51), “relaciona intimamente o conceito de submissão com o de soberania. [...] [A] coletividade abre mão do poder e seus indivíduos recebem os privilégios, que constituem e reiteram a natureza da sua posição subordinada na hierarquia”.

Não se trata, pois, da sujeição moderna ao direito, típica das doutrinas do pacto social dos séculos XVII e XVIII (em geral, de base teológica protestante), em que ser súdito é fazer parte do soberano; e, por isso, estar sujeito ao direito corresponde a ser sujeito de direito (e direitos), numa igualdade entre os indivíduos suposta *a priori* como condição lógica e mantida *a posteriori* como consequência empírica da pactuação. Como explica Hansen (2023, p. 51), na doutrina católica do pacto da sujeição (*pactum subjectionis*) com base na qual a monarquia portuguesa então se justifica, “a igualdade da submissão de todos os membros do corpo político à cabeça regente deve ser mantida como desigualdade adaptada ao fim superior do *bem comum* caracterizado pelo controle dos apetites, pela concórdia e pela paz social”.

Também nessa formulação da sujeição como resultado de um pacto, encontramos um eco da concepção teológico-política de Tomás de Aquino (2022, p. 33; *De Reg.*, I, I), quando este diz que o regime injusto é aquele em que um – precisamente, o tirano – persegue seus próprios interesses, governando em vista deles, e não do “bem da coletividade a si sujeita [*bonum multitudinis sibi subiecta*]”, donde podemos concluir que o regime (o estabelecimento político de leis comuns sob um governante) nasce da sujeição da *multitudo* ao rei. Quando discute a possibilidade de destituir o tirano ou refrear seus poderes, Tomás de Aquino volta a definir o estabelecimento do reino (ou regime) como uma sujeição,

contudo pactuada entre a *multitudo* e o monarca: “Nem se deve considerar que tal coletividade age infielmente destituindo o tirano, mesmo se se submetera [*subiecerat*] a ele perpetuamente, porque ele mesmo mereceu [...] [caso] não se observe o que foi pactuado com ele pelos súditos [*pactum a subiditis*], não se portando fielmente no regime de coletividade como exige a função do rei”. (Aquino, 2022, p. 59; *De Reg.*, I, IV).

Como o *pactum subjectionis* não é um conceito empírico-descritivo, mas da razão natural, não é preciso que, efetivamente, por vias explícitas de assentimento, as partes se pactuem, o povo alienando conscientemente quase todo seu poder à instância da soberania corporificada no rei. O pressuposto é que, se agirem racionalmente, todas as partes de que se constitui o corpo político da monarquia o consentem; e o consentimento consciente, que não está no início, deve ser o resultado da educação.²⁶ Por isso, Nóbrega diz que, ao manter os indígenas “em justiça e verdade entre si como vassalos de El-Rei e fazer-lhes justiça nos agravos e escândalos dos cristãos [...] podiam ir a cada dia ganhando gente e sujeitando-a ao jugo da razão”.

Por isso também, precisa encontrar na sujeição imposta aos indígenas algum sinal nestes, como racionais que são, de um consentimento tácito: referindo-se à política de Mem de Sá de reduzir (juntar) algumas aldeias em uma só, Nóbrega (2017, p. 250, *itálicos meus*) diz que “de outra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem, e *os índios estão metendo-se no jugo de boa vontade*”. Quer dizer, a sujeição é-lhes imposta, mas voluntariamente aceita.

26 Segundo Hansen (2010, p. 61), a “doutrina pressupõe e determina que a educação deve levar os indivíduos à integração harmoniosa como súditos, ou subordinados, desempenhando funções especificadas pelos seus privilégios no corpo político do Estado”.

5 Considerações finais

Missão, apartação e sujeição são meios pelos quais Nóbrega busca dar respostas às dificuldades que vão aparecendo no esforço jesuítico de catequese e governo do índio. O plano de fundo desse esforço é o processo histórico espontâneo de constituição de relações escravistas coloniais (segundo a teoria de Gorender, 1978), desenvolvendo-se às costas da consciência dos indivíduos (portanto, também dos jesuítas) e cujos agentes inconscientes fundamentais foram, não os padres da Companhia, o Governo Geral ou a Coroa, mas os particulares, nas tomadas de terras, nas destruições das formas de organização social indígenas, na escravização de nativos, nas iniciativas privadas de organização da produção, na importação de africanos para o trabalho escravo (o que envolve outros particulares das ilustradas e modernas sociedades europeias de comércio) etc. As técnicas de conquista espiritual dos indígenas tentadas pelos jesuítas, nas quais há o ensino de leitura e escrita, o descanso aos domingos e dias santos, a preservação da saúde do corpo e a produção social da alma pela doutrina e a imposição de novos costumes, a sujeição que, enfim, pretende ilusoriamente incluí-los no corpo místico da monarquia, não foram o característico do modo de produção que se constitui a partir do século XVI.

Este escrito versa sobre um capítulo de nossa assim chamada “história das ideias”, inclusas algumas tentativas de levá-las à prática; mas, como as ideias não têm história, a prática social não costuma obedecê-las. A grande tentativa dos jesuítas de incorporação dos indígenas – via sujeição – no grêmio da Igreja e no corpo político da Coroa, sob o duplo governo espiritual e temporal da Companhia, este último como condição para defendê-los da escravização pelos particulares e para produzir a ruptura forçada com seus antigos costumes, terminou

conduzindo a uma forma de subalternização social, na qual, segundo a interpretação de J. C. Fernandes Pinheiro (1977, p. 42), “com o nome de *administrados*, ou índios *forros*, [os indígenas] roteavam as matas, e lavravam os campos, diferenciando-se apenas dos escravos em não serem objeto de comércio”. Em outras palavras, ainda que não formalmente, pois legalmente não eram disponíveis à venda, eram efetivamente escravizados.

Para Fernandes Pinheiro (1977, p. 41), a condição interna às reduções para esse resultado “foi a acumulação das funções paroquiais com as de magistrado e administrador da comunidade”: “o cura era ao mesmo tempo juiz e executor temporal; impunha penitências e aplicava penas”, donde passou a exercer a Companhia de Jesus “um império sem limites sobre as *reduções* e *aldeamentos* dos índios [...]”. Igualmente, para Agostinho Marques Perdigão Malheiros (1867, p. 48), com as leis do final do século XVI e início do século XVII, que reconheciam aos jesuítas a proteção e a administração dos indígenas considerados livres, aqueles “já cuidavam mais de atentar para os bens temporais da Ordem [...] e desenvolviam sua indústria agrícola e até comercial, com grande auxílio do braço dos indígenas, que tinham em grande numero nas fazendas e engenhos”.²⁷

27 Até 1560, a sujeição, seguida de redução, avançou poderosamente sob Mem de Sá, segundo informa com orgulho o jesuíta Simão de Vasconcelos (1977b, p. 59): “Trezentas aldeias se contam, que [Mem de Sá] destruiu, e abrasou do gentio rebelde; e o que não quis descer à igreja, retirou-se por essas brenhas por distância de sessenta e mais léguas [...]”. Resultado das guerras vencidas aos indígenas no ano anterior, em 1561 se organizaram na Bahia mais seis reduções, que, somadas às cinco primeiras constituídas em 1558, resultaram em onze povoações sob direção dos jesuítas (as “aldeias dos padres”), com milhares, talvez dezenas de milhares, de indígenas, cada uma delas dirigidas por dois religiosos. Pelas informações sobre mortos e sobreviventes das pandemias de 1562 que dá mais adiante, só nas aldeias da Capitania da Bahia (que não incluía Ilhéus e Porto Seguro) havia então cerca de 40 mil indígenas aldeados (Cf. Vasconcelos, 1977b, p. 82).

Para Jacob Gorender (1978, p. 482), “se é verdade que os jesuítas salvaram parte da população indígena da escravização e do extermínio pelos colonos leigos, e o fizeram com ardor e coragem”, ao buscarem estabelecer normas legais de escravização “– uma vez que não podiam eliminá-la de todo – tiveram de representar objetivamente o papel de agentes de sua legitimação”. Além disso, nas próprias reduções jesuíticas, já sob o duplo governo, duas formas de escravização dos indígenas se combinaram, segundo o autor de *O escravismo colonial*. Uma, a exercida pelos particulares, com o trabalho “pago” em determinados meses do ano nas fazendas, sendo esta uma forma de “escravidão incompleta”, que estabelecia “um regime [de trabalho] mais extenuante do que o da escravidão completa” (isto é, a do negro escravizado) (Gorender, 1978, p. 481).²⁸

28 Uma das negociações dos jesuítas no século XVI no Estado do Brasil e, depois, no século XVII no Estado do Grão-Pará e Maranhão, devido à reclamação dos particulares da falta de mão de obra, foi a admissão de os indígenas aldeados, em determinadas épocas do ano (por três, quatro ou mesmo seis meses), trabalharem nas fazendas em troca de um “salário”, trabalhando no restante do ano nas próprias reduções jesuíticas. No registro de Malheiros (1867, p. 42 e 47, respectivamente), a Lei Filipina de 22 de agosto de 1587 foi a primeira que, mantendo a validade da Carta Real de 1570 (Dom Sebastião), normatizava os “casos em que os Indios podião ser cativos, acrescentando-se que os que livres trabalhassem nas fazendas não pudessem jamais ser retidos como escravos, mas sim como inteiramente livres a serviço enquanto fosse sua vontade”; nesse caso, o trabalho livre seria “pago”, determinação legal reafirmada pela Lei de 30 de julho de 1609: “todos [os indígenas] serão tratados e havidos por pessoas livres, como são; e não serão constrangidos a serviço, nem a cousa alguma contra sua vontade; e as pessoas que delles se servirem nas suas fazendas lhes pagarão seu trabalho, assim e da maneira em que são obrigados a pagar a todas as mais pessoas livres, de que se servem [...]”. Naturalmente, com o valor irrisório pago, era mais barato para os fazendeiros essa forma de escravização (se comparado seu gasto com o preço de aquisição de africanos escravizados), na qual impunham jornadas de trabalho extenuantes, diminuindo o “tempo útil de vida” dos indígenas; daí Gorender conceptualizar esse regime de trabalho como escravidão incompleta.

Outra forma de escravidão incompleta ocorria na produção coletiva das próprias reduções, sob administração dos padres da Companhia: “apesar de formalmente livres e insuscetíveis de serem tratados como propriedade, os índios estavam sujeitos a um regime escravista de trabalho sob o comando dos jesuítas” (Gorender, 1978, p. 485). Numa conclusão muito próxima da de Fernandes Pinheiro e Agostinho Malheiro, Gorender (1978, p. 485) considera que, ao fim e ao cabo, com o passar das décadas, em virtude das características das relações escravistas coloniais e a exemplo do que se dava nas próprias fazendas dos jesuítas que empregavam o trabalho escravo negro, “prevaleceu [nas reduções] o interesse comercial, não importando que os padres missionários fossem desprendidos e empregassem o excedente econômico apropriado na própria obra religiosa”.

Enfim, nas interpretações de Fernandes Pinheiro (1977), Agostinho Malheiro (1867) e Jacob Gorender (1978), o duplo governo espiritual e temporal dos indígenas pelos jesuítas, pensado como instrumento de inclusão dos nativos, como homens livres, no grêmio da Igreja e no Reino português, resultou num bem específico, e cristão, “governo dos escravos”.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO (de Hipona). *Solilóquios; A vida feliz*. Revisão H. Dalbosco. – São Paulo: Paulus, 1998.

AQUINO, Tomás de. *De Regno ad Regem Cypri*. Sobre a Realeza ao Rei do Chipre. Tradução, introdução e notas de Carlos Arthur Riberiro do Nascimento. – 1. ed. São Paulo: Madamu, 2022.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. II. Tradução do italiano para o português de Marcelo Perine; tradução ao italiano, ensaio introdutório e comentário de Giovanni Reale. – Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. – Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

AZEVEDO, Estenio Ericson Botelho de; AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. “Só para a desfrutarem e a deixarem destruída”: Colonização e transformação da natureza em meio de produção mercantil. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, São Luís, UFMA, v. 10, n. 1, jan./jun. 2024, p. 205-224.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. *Os jesuítas: A escrita de si no corpo historiado dos índios. Reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna. Um ensaio de crítica histórica*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2021.

COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Revisão de João Augusto Mac Dowell. São Paulo: Loyola, 2004.

DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira celebrada em Ruão em 1550*, seguido de um fragmento do século XVI que trata da teogonia dos antigos povos do Brasil e das poesias em língua tupi de Cristóvão Valente. Tradução, apresentação e notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2011.

DIAS, Mariza de Araújo. *Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: Um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci*

(sécs. XVII e XVIII). Assis, SP: Unesp, 2012 (Dissertação de Mestrado em História).

DUSSEL, Enrique D. *El primer debate filosófico de la modernidad*. Introducción de José Gandarilla. – 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020. (Libro digital, PDF).

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a revolução francesa*. As origens brasileiras da teoria da bondade natural. – 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.

GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomeu de Las Casas: Defensor dos direitos humanos*. Tradução de M. Cecília Duprat. São Paulo: Paulinas, 1991.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. – 2. ed. São Paulo: Ática, 1978.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nogueira, Editora Massangana, 2010.

HANSEN, João Adolfo. *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. Organização, apresentação e prefácio de Cilaine Alves Cunha e Mayra Laudanna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

IGREJA CATÓLICA [IC]. *Il Concilio di Trento*: Tutte le sessioni (25 sessioni dal 13 dicembre 1545 al 4 dicembre 1563). S/L: Danka Editora, 2016. (E-book).

LAS CASAS, Bartolomeu de. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras Completas I. Introdução de Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2005.

LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade e justiça para os povos da América*: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Obras Completas II. Tradução de Hélió Lucas et al; notas de Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2010.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico-jurídico-social. 2. Parte: Índios. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1867.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. – 2. ed. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto; apresentação de Egon Schaden. São Paulo: Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliana).

NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Com *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*, de Antonio Franco. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. (Cartas Jesuíticas I).

NÓBREGA, Manuel. *Obra completa*. Organização, introdução, notas, cronologia e bibliografia Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

PAULO III. *Sublimis Deus* (bilíngue latim e português), em VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, Vol. I, Livro Segundo, §§ 6-7. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1977.

PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Introdução, comentário, notas e bibliografia de Paulo Roberto Pereira. – 2. ed. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

PEREIRA, Paulo Roberto. *Introdução*: O quinto centenário de Manuel da Nóbrega. In: NÓBREGA,

Manuel. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017, p. 13-41.

PINHEIRO, J. C. Fernandes. Introdução (à 2. edição de 1864) a VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, v. I. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1977, p. 23-45.

TEIXEIRA FILHO, Francisco Luciano. Representação, soberania popular e governo em Francisco Suárez. In: *Disputatio*. Philosophical Research Bulletin, v. 1. 12, n. 24, Mar. 2023, p. 227-240.

THEVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto. Brasília: Senado Federal, 2018.

THEVET, André. *A Cosmografia Universal de André Thevet, Cosmógrafo do Rei*. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1977a.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, Vol. II. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1977b.

VITORIA, Francisco de. *Relectiones*: Sobre os índios e sobre o poder civil. Trad. do latim de Paulo Sérgio de Vasconcelos, com revisão e organização de José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

ZORROZA, Maria Idoya. Introdução. In: VITÓRIA, Francisco de. *Contratos y usura*. Introdução, tradução e notas de Maria Idoya Zorroza. Navarra: Universidad de Navarra, 2006.

João Emiliano Fortaleza de Aquino

Professor da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, nos Cursos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE e Doutor em Filosofia pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, com Estágio Pós-Doutoral na UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Autor de *Memória e consciência histórica* (Eduece, 2006), *Reificação e linguagem em Guy Debord* (Eduece, 2006), além de artigos científicos e capítulos de livros.



Jacob Gorender e o modo de produção escravista colonial – elementos de um debate quase esquecido

Nilo Sergio Aragão

Uma pequena introdução

A obra de Jacob Gorender “O Escravismo Colonial”, publicada em 1978, ainda que finalizada em 1976, necessita, para sua compreensão mais profunda, de um correto posicionamento histórico, político, social e intelectual. Tarefa, como se vê, por si só complexa e cheia de exigências. Mas o lineamento adequado das categorias e conceitos desenvolvidos pelo autor tem seu próprio movimento lógico e um forte componente de inserção em uma tradição de debates que situaremos em alguns temas: uma breve apresentação biográfico-política do autor; o posicionamento de sua teoria dentro do debate marxista sobre o caráter linear ou não dos modos de produção e sua sucessão histórica; e sua interpretação sobre o posicionamento da teoria do escravismo colonial dentro da tradição crítica do pensamento brasileiro sobre a caracterização do modo de produção vigente no país no período colonial e imperial, além da concepção gorenderiana das leis gerais de funcionamento do modo de

produção escravista colonial. Destaque-se já dois pontos que guardam enorme relevância teórica e metodológica na obra tratada: o uso criativo da teoria marxista para entendimento da realidade histórica brasileira; além do rigor de tratamento das leis que regem a formação e a existência de um modo de produção, no caso, o modo de produção escravista colonial. Neste texto, trataremos fundamentalmente das partes 1 e 3 da obra magna de Jacob Gorender, a saber: Categorias fundamentais e Leis específicas do modo de produção escravista colonial, que, por sua vez, incluem os capítulos I a III e VII a XVII.

Elementos histórico-biográficos e militância comunista: a formação de um intelectual orgânico

Nascido em Salvador em 1923, tornou-se militante comunista em 1942, quando frequentava a faculdade de Direito da Bahia. Serviu na Força Expedicionária Brasileira durante a Segunda Guerra Mundial. Ao seu fim abandonou os estudos jurídicos e tornou-se militante profissional do Partido Comunista Brasileiro (PCB); nesse período, estava totalmente vinculado ao setor stalinista dessa agremiação PCB. Em 1954, o IV Congresso do PCB reafirmou o caráter semicolonial e semifeudal da formação social brasileira, o que implicava necessária e diretamente em uma estratégia política que não colocava a preparação das condições de uma revolução socialista no Brasil. Era o caso de lutar por um governo democrático e popular (Maestri, 2014, p. 254). Tratava-se, portanto, de forjar uma “Frente Democrática de Libertação Nacional”, que reunisse todas as forças “democráticas e progressistas”: operários e camponeses, a pequena burguesia urbana, além de “grande industriais e comerciantes” que sofriam a concorrência do imperialismo estadunidense e com as medidas do governo Vargas, concebido como um governo

agente e submisso a esse mesmo imperialismo (Santos, 1988, p. 38-39).

Em 1955, vai para a URSS, onde frequenta a Escola Superior de Quadros do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) e entra em contato, em 1956, com o relatório secreto apresentado por Nikita Khrushchev¹ durante o XX Congresso do PCUS, com sua crítica aos crimes do stalinismo; na volta ao Brasil se alia ao setor dirigido por Luís Carlos Prestes dentro do PCB. Nos anos seguintes, defende a aliança com a “burguesia nacional e progressista” e propõe que a revolução brasileira teria caráter antifeudal e anti-imperialista, nacional e democrático; em última instância tratar-se-ia de uma revolução democrático-burguesa, “etapa necessária para a emancipação da classe trabalhadora” (Ridenti, 2010, p. 27). O golpe empresarial-militar de 1964 gera uma intensa necessidade de discussão sobre o conciliacionismo da direção prestista, sobre os erros de avaliação dos comunistas do PCB, sobre os caminhos de resistência ao golpe militar e à ditadura que se segue. Nas duras condições dos primeiros anos do governo ditatorial, as possibilidades de realização dessa discussão política eram extremamente difíceis, tanto pela repressão quanto pelas atitudes antidemocráticas da direção pecebista.

Surgem diversos fracionamentos, divisões, ataques políticos, que resultam na fundação de variadas organizações que têm na militância do PCB suas origens. Jacob Gorender acompanha seu camarada e amigo de

¹ Para uma análise marxista e contemporânea aos eventos do significado do relatório de Khrushchev ao XX Congresso do PCUS ver a obra de Isaac Deutscher, *Ironias da História – Ensaios sobre o comunismo contemporâneo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968; principalmente a sua primeira parte intitulada *Revisões e divisões*. Originalmente, os artigos dessa coletânea foram publicados em inglês entre 1957 e 1966.

longa data, Mário Alves, na fundação do PCBR, em 1968. Em seu documento político fundacional, redigido em abril de 1968, procuram estabelecer um balanço crítico a ação revolucionária brasileira, enfrentando de maneira autocrítica a tradição a que se vinculavam.

Sua proposição central é “A estrutura econômica do Brasil atual é essencialmente capitalista” (Reis Filho & Ferreira de Sá, 2006, p. 206); ao mesmo tempo em que enfatiza o caráter dependente desse mesmo capitalismo brasileiro “Em virtude das características de suas formação histórica, a estrutura capitalista no Brasil mantém-se, portanto, estreitamente subordinada ao sistema imperialista e intimamente vinculada ao latifúndio” (Idem, p. 207). Não sendo uma economia capitalista plenamente desenvolvida, a condição dependente e de dominação imperialista brasileira, não permite o surgimento de uma burguesia nacional, capaz de impor seus interesses econômicos de forma autônoma: “Manifestam-se, sem dúvida, contradições entre os setores da burguesia e o imperialismo na competição do mercado nacional e pelas fontes de matérias-primas. Tais contradições não podem traduzir-se, porém, numa luta consequente pela libertação nacional” (Idem, p. 207-208). Ao mesmo tempo, a formação social específica do capitalismo brasileiro o mantém vinculado de forma direta ao latifúndio que, em vastas áreas do Brasil se caracteriza por “relações de trabalho semifeudais e semi-escravistas”. (idem, p. 207). Desse quadro, conclui-se que

[...] o desenvolvimento econômico e social do Brasil só poderá ser impulsionado por uma revolução popular, capaz de derrubar o poder de uma minoria latifundiária e burguesa, libertar completamente o país do domínio imperialista, eliminar o latifúndio e realizar uma reforma radical na estrutura agrária,

abrindo deste modo o caminho para o socialismo. De vez que o imperialismo e o latifúndio constituem, do ponto de vista imediato, os principais obstáculos do progresso do país, a revolução caracteriza-se, inicialmente, como uma revolução popular anti-imperialista e anti-latifundiária. Em virtude, porém, de fatores que lhe são inerentes, a revolução popular, para triunfar de um modo consequente e irreversível, deverá conduzir as transformações socialistas (Idem, p. 209).

Gorender, que discordava da orientação política à luta armada aprovada nesse mesmo documento, dedica-se, com cada vez mais afinco, “à investigação do caráter da formação social e da revolução brasileira” (Maestri, 2014, p. 257). Em 1969 é preso, barbaramente torturado e é libertado em 1971. A redação de sua obra maior, que trataremos de forma sucinta e esquemática a seguir, se dá entre 1974 e 1976, ainda durante a ditadura, tendo sido publicado pela editora Ática em 1978. Os cursos sobre a realidade brasileira que organizara na prisão, serviram de primeira sistematização de seu giro político e teórico, como veremos.

A perspectiva geral do debate histórico entre os marxistas: a sucessão dos modos de produção

Para os marxistas dos séculos 19 e 20 surgiram questões de grande importância sobre os caminhos e possibilidades de superação do capitalismo e sobre as formas de transição para uma sociedade comunista. A “via russa” se torna o caso exemplar do processo revolucionário vitorioso e uma rica polêmica envolvendo os comunistas russos e de outras regiões e nacionalidades sob a práxis revolucionária, alcança vários outros partidos em diversos países. A vitória bolchevique em outubro de

1917 e a decorrente guerra civil (1918-1921) transforma em debate histórico-político uma transição socialista que se desenvolve em um país atrasado – e isolado – da expansão capitalista. Para muitos, isso parecia ter um caráter herético, pois havia uma espécie de consenso em torno da ideia de que Marx previra a transição a partir dos países “desenvolvidos” do capitalismo – *e somente a partir deles*.

A publicação, em 1932, dos *Grundrisse*, conjunto de apontamentos e esboços preparatórios de O Capital, cujo primeiro volume foi publicado em 1867, reabriu a discussão sobre o tema da teoria da história de Marx e sua avaliação sobre os diversos modos de produção historicamente existentes. Teria o revolucionário alemão uma filosofia da história, uma explicação universal do desenvolvimento humano, centrada num sucessão necessária de modos de produção, a saber: comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo e comunismo? Gorender define essa situação como esterilização do pensamento revolucionário de Marx sobre a ciência histórica e sobre a economia política:

[...] esta revolução esterilizou-se desde o momento em que, no campo do marxismo, se instaurou o esquema da sequência evolutiva *universal* de cinco modos de produção fundamentais. O materialismo histórico deixou de ser *ciência social*, como entendeu Lênin, e se converteu em mais outra *filosofia da história*, marcada pelo apriorismo e pela teleologia (Gorender, 1985, p. 13).

Esta tese não poderia, segundo Gorender, ser derivada de Marx ou Engels, tendo sido defendida por Stalin e seus apaniguados, tentando transformar Marx naquilo que ele não era. Ignorava-se, por exemplo, a tentativa marxiana de entender o desenvolvimento de países como a China e Índia a partir do conceito de

modo de produção asiático; ignorância essa decidida autocraticamente pelo próprio Stalin (Gorender, 1985, p. 16). Gianni Sofri, autor de uma obra seminal a respeito do debate em torno do conceito de modo de produção asiático nos anos 1920 e 1930, tem uma interpretação semelhante a de Gorender, apontando o capítulo redigido por Stalin para a “História do Partido Comunista (bolchevique) da URSS”, intitulado “O materialismo dialético e materialismo histórico” como a mais cristalina apresentação de uma concepção unilinear da história, comporta pela sucessão de “cinco tipos fundamentais de relações de produção: a comunidade primitiva, a escravidão, o regime feudal, o regime capitalista e o regime socialista” (Sofri, 1977, p. 86).

Esse debate teórico estava, portanto, submetido a uma série de condicionamentos próprios dos métodos violentos e burocráticos da direção stalinista,² tinha implicações fortes e imediatas no debate estratégico e tático nos países concebidos como coloniais ou semicoloniais pela III Internacional (1919-1943). Se um país fosse caracterizado como feudal ou semifeudal, para alcançar o socialismo, teria que necessariamente passar pela etapa capitalista, desenvolvê-la plenamente em sua dimensão nacional, para que, enfim, “naturalmente”, se pusesse a questão da revolução socialista. Da mesma forma, nos países de matriz escravista, seria necessário avançar para uma sociedade feudal? Uma coisa era clara: nos países semifeudais ou feudais, cabia, aos partidos comunistas, como corolário lógico do desenvolvimento necessariamente sucessivo de modos de produção, constituir uma aliança com a burguesia nacional, pois os

2 Para maior aprofundamento da questão relativa ao modo de produção asiático, além de SOFRI, Gianni. *O Modo de Produção Asiático: história de uma controvérsia marxista*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1977.

objetivos da revolução antifeudal – e anti-imperialista – estavam limitados aos objetivos democráticos-burgueses, materializados em um programa de tipo democrático e popular.

Nas décadas de 1940 e 1950, o debate em torno do modo de produção asiático, sumariamente abandonado em 1938, é retomado por iniciativa do Centro de Estudos e Pesquisas Marxistas (CERM) francês, em uma rebelião contra a teoria dos “cinco estágios”: “Apresentar esses cinco estágios universalmente identificáveis em qualquer sociedade que seja, como se seguisse uma ordem absolutamente necessária, seria transformar o materialismo histórico em uma filosofia da história” (Garaudy, 1969, p. 8). Em outra linha, também na França, a publicação de *Ler o Capital*, obra publicada em 1965 tendo como principal autor Louis Althusser (1918-1990), com participação de Pierre Macherey (1938) e Jacques Rancière (1940), colocou problemas a respeito do conceito de modo de produção, das leis que o regem e do papel da história na concepção marxiana que Gorender achou relevantes debater e se contrapor.

Passado colonial e modos de produção – o debate brasileiro

No Brasil a questão da conceituação do modo de produção e suas possibilidades e características levou a uma intensa, fecunda e multifacética polêmica teórico-prática, com todas as dificuldades decorrentes do contexto em que isso se deu desde os anos 1930 e 1940: perseguição política, prisões e torturas, censura, apreensão e queima de livros, exílios.

Seguindo os lineamentos do próprio Gorender, dividimos a polêmica, os autores e obras envolvidos

em três grandes grupos. Um primeiro conjunto de historiadores e pensadores brasileiros procurou conceituar o Brasil como uma “sociedade patriarcal na tipologia feudal, conquanto o fizessem com imprecisão” (Gorender, 1985, p. 1). Aqui se enquadram autores como Oliveira Viana (1883-1951) e Gilberto Freyre (1900-1987), que centraram, sempre na concepção de nosso autor, sua interpretação em torno da existência de uma aristocracia patriarcal agrária. A ênfase na existência do latifúndio “se segue necessariamente uma forma de feudalismo” (Gorender, 1985, p. 2). Porém, ao se analisar o caso brasileiro, gerava-se de saída uma incongruência – a presença da escravidão no lugar da servidão feudal. Gorender considera que o patriarcalismo é o conceito chave da obra de ambos os autores.

Dois autores marxistas, Alberto Passos Guimarães (1908-1993) e Nelson Werneck Sodré (1911-1999) procuram solucionar essa incongruência, mantendo a caracterização do Brasil como tendo vivido um modo de produção feudal. Alberto P. Guimarães desenvolve a tese que o feudalismo brasileiro é “sui generis”, marcado por uma dualidade de “dois regimes econômicos: o regime feudal da propriedade e o regime escravista do trabalho” (Idem, 1985, p. 5). Gorender encontra um problema de cariz metodológico em Guimarães, origem de sua incoerência teórica: “Ao invés de explicar o regime territorial isoladamente por certos traços institucionais, cumpria descobrir sua determinação pelas relações de produção” (Idem, 1985, p. 5). Já Nelson W. Sodré esvaziava a força da escravidão, concebida como exclusiva do litoral canavieiro; e com sua crise a escravidão é “engolida” pela “invasão formigueira” vinda do interior do país, onde predominava as atividades de pastoreio. Nessas regiões Sodré identificava relações de

dependência pessoal entre trabalhadores e senhor, de tipo feudal (Idem, 1985, p. 2).³

Com Caio Prado Júnior (1907-1990) se dá um salto qualitativo na pesquisa e compreensão do Brasil. Prado Jr percebe que a teoria dos ciclos econômicos – primeira tentativa teórica de explicar a sociedade e a economia brasileira – encobria “uma realidade permanente e imanente – a *estrutura exportadora colonial*” (Idem, 1985, p. 3). O limite da concepção pradiana estaria na adoção de um ponto de vista teórico, um “mirante”: a análise a partir do comércio externo. Tal ponto de vista “impõe à colonização e à evolução brasileira o fim, o ‘sentido’ – conceito reiterado na obra de caio Prado Júnior – e determina a natureza da estrutura em que se combinam três características – grande propriedade, monocultura e trabalho escravo” (Idem, 1985, p. 3). Ainda assim, Gorender ressalta a força da teorização pradiana, demonstrada pela sua influência nas obras de Celso Furtado (1920-2004), Alice Canabrava (1911-2003) e Fernando Novais (1933). Todos esses autores, com suas diferenças, analisam a sociedade escravista pelo viés da atividade de exportação, enquanto para o autor baiano a centralidade analítica deveria estar no conceito de escravidão, mais precisamente de trabalho escravo, que é considerado como a “categoria central de todas as formações sociais” (Idem, 1985, p. 6).

A questão é decisiva, pois só assim é possível garantir um conhecimento histórico efetivo da realidade

3 Para uma visão diferente da concepção de Werneck Sodré ler o instigante artigo do professor da UECE Emiliano de Aquino; AQUINO, J. E. F. de. Regressão histórica e coexistência do não coetâneo em N. W. Sodré: Notícias sobre o passado recente do materialismo histórico entre nós. Kalagatos, [S. l.], v. 20, n. 1, p. eK23009, 2023. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/9905>.

brasileira. Trata-se, como diz Gorender, de uma tarefa de “desobstrução metodológica”. Há uma tendência generalizada em analisar a estrutura econômico-social brasileira a partir do exterior. Negando-se a tratar esses diversos estudos como desimportantes, Gorender adverte que “o ato de colonizar originou nas Américas modos de produção que precisam ser estudados em sua estrutura e dinâmica próprias” (Idem, 1985, p.7), que têm seus primeiros passos relevantes nas obras do estadunidense Eugene Genovese (1930-2012) e de Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013). Este último teve, inclusive, a ação pioneira de procurar descrever um modo de produção escravista colonial (Idem, 1985, p. 7); para Gorender, entretanto, houve uma carência na obra de Flamarion Cardoso, a qual ele se propõe a superar:

[...] criar uma *teoria geral* do escravismo colonial que proporcione a reconstrução sistemática do modo de produção como totalidade orgânica, como totalidade unificadora de categorias cujas conexões necessárias, decorrentes de determinações essenciais, sejam formuladas em leis específicas (Idem, 1985, p. 8).

O paradigma para Gorender é Karl Marx (1818-1883), que oferece, fundamentalmente em *O Capital*, justamente uma teoria geral do modo de produção capitalista, construindo um “método categorial-sistemático” (Gorender, 1985, p. 8). Além disso, em sua crítica da Economia Política clássica, Marx demonstrou que a pretensão universal e intemporal da economia política era falaciosa e que o modo de produção capitalista é histórico, portanto, teve uma origem e terá um fim (Gorender, 1985, p. 12-13). A categoria modo de produção se qualifica por sua absoluta generalidade, uma vez que, em todo decurso da história, incluído o que chamamos de pré-história, nos deparamos com alguma

organização social produtiva (Gorender, 1985, p. 13). Gorender nos oferece suas reflexões metodológicas, em uma sofisticada discussão com pensadores brasileiros e internacionais, em que se destaca seu debate com o estruturalismo althusseriano (p. 22-29), assumindo uma perspectiva crítica, polemizando, também, com a tipologia weberiana utilizada por Fernando Henrique Cardoso.

O escravismo colonial como novo modo de produção.

O livro O Escravismo Colonial se divide em seis partes. A primeira parte nos apresenta o arcabouço categorial com que Gorender trabalha. Destaca-se a proposição da categoria de modo de produção escravista colonial, como um modo de produção novo, além das categorias escravidão colonial – adjetivação necessária por ser uma forma escravista diferente da escravidão patriarcal antiga – e a plantagem, a unidade produtiva fundamental do modo de produção escravista. A segunda parte apresenta a gênese do modo escravista colonial, a partir de uma discussão sobre o feudalismo português, o papel da expansão ultramarina, as fontes de onde se originou o trabalho escravo no Brasil e a caracterização da plantagem brasileira. A terceira parte se compõe de um complexo e profundo esforço analítico de apresentação das leis que operam sob o modo de produção escravista colonial, além de uma apresentação das teorias das leis econômicas e uma retomada do debate com várias correntes historiográficas. Na quarta parte são apresentadas as conexões entre renda da terra e regime territorial, fundamentando-se a distinção entre renda da terra e renda escravista industrial. Na quinta parte são estudadas as formas peculiares da escravidão

na pecuária, mineração, urbana e as formas da escravidão indígena. E na sexta e última parte são apresentados os resultados da pesquisa sobre os processos de circulação e de reprodução. Há, ainda, um adendo, composto por temas da racionalidade capitalista na cafeicultura, particularmente nas fazendas do Oeste Paulista, além das questões relativas ao abolicionismo e à vinda dos imigrantes europeus para o Brasil, ainda que o autor nos lembre que “Transcende o objetivo desse livro o estudo da decomposição e extinção do escravismo colonial” (Gorender, 1985, p. 581). Ressalte-se, porém, que Gorender se contrapõe à escola paulista que identifica na cafeicultura a presença de uma mentalidade tipicamente capitalista e de uma racionalidade empresarial.

Apoiando-se em Marx, o autor constata que nenhuma das três hipóteses aventadas pelo pensador alemão sobre processos de conquista colonial, na Introdução à crítica da economia política,⁴ foi efetivado no Brasil colonial: a imposição do modo de produção do conquistador ao conquistado; a manutenção do modo de vida do dominado, que fica submetido ao pagamento de tributos ou uma síntese dos modos de produção de dominador e dominado (Gorender, 1985, p. 39). Gorender destaca vivamente o caráter novo do modo de produção desenvolvido no Brasil – e em algumas outras regiões do continente americano, como regiões do Caribe e o sul dos Estados Unidos. Discordando de Marx em uma passagem dos *Grundrisse*, Gorender ressalta o amadurecimento de pensador e revolucionário alemão sobre a questão da escravidão colonial entre esses esboços, não preparados à publicação, e *O Capital*. A

4 A citação de Gorender se encontra na página 14 do volume 1 de Marx, da coleção Os Pensadores, publicada pela Nova Cultural, em 1987. Sobre as condições de redação e publicação dessa introdução, ver a nota número 1 da referida edição, página 3.

passagem redigida por Marx destacada por Gorender como merecedora de crítica é a seguinte: “Que aos donos das plantagens na América não só os chamemos agora de capitalistas, senão que o *sejam*, se baseia no fato de que eles existem como uma anomalia dentro de um mercado mundial baseado no trabalho livre”.⁵

Mario Maestri, grande defensor da importância da obra gorenderiana, afirma sobre a relação de Gorender com a obra de Marx que, ao desenvolver

[...] a análise crítica da literatura teórica e historiográfica sobre o Brasil escravista, por meio de rigorosa aplicação do método marxista, associou criativamente os níveis histórico, lógico e metodológico de análise. Utilizou como paradigma a apresentação das leis tendenciais da produção capitalista desenvolvida por Marx em *O Capital*. Entretanto, refutou referências marxianas ao escravismo moderno consideradas incorretas ou pouco desenvolvidas, em clara definição da autonomia do método marxista à própria produção marxiana (Maestri, 2014, p. 264).

Gorender deu grande relevância à contradição da situação do escravo entre coisa e pessoa. O autor afirma claramente a necessidade da abordagem materialista do problema de tal duplicidade:

[...] a contradição inerente ao escravo, entre ser coisa e ser homem, não se manifestou e desenvolveu primordialmente na cultura, na ideologia. Primordialmente, a contradição

5 A tradução brasileira de Mario Duayer e Nelio Schneider propõe o seguinte forma às palavras de Marx: Se atualmente não só chamamos os proprietários de plantações na América de capitalistas, mas se eles de fato o são isso se baseia no fato de que eles existem como uma anomalia no interior de um mercado mundial baseado no mercado livre. A passagem está na página 422 de MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política; tradução de Mario Duayer, Nélío Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman); São Paulo, Boitempo, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2011.

foi manifestada e desenvolvida pelos próprios escravos, enquanto indivíduos concretos, porque, se a sociedade os coisificou, nunca pode suprimir neles ao menos o resíduo último de pessoa humana (Gorender, 1985, p. 49).

Questão, pois, de luta e resistência, de violência e submissão, de vitórias e derrotas, mas que se deu primeiramente no plano da vida concreta. Os elementos ideológicos e jurídicos oscilam entre o reconhecimento da humanidade do escravo e seu caráter de propriedade, o que exige medidas judiciais próprias – com punições e condições de tratamento especificadas. O tratamento do escravo como questão econômica entre os portugueses

[...] não era [questão] desconhecida do senso comum dos senhores de engenho de Pernambuco. Os portugueses, registrou Joannes de Laet – têm um rifão que diz: Quem quiser tirar proveito dos seus negros, há que mantê-los, fazê-los trabalhar bem e surrá-los melhor, sem isso não se consegue serviço nem vantagem alguma (Gorender, 1985, p. 56).

A atividade de resistência do escravo é ressaltada por Gorender, seja nos mecanismos diversos que podem ser tratados como “passivos” até fugas, atentados e insurreições (Idem, p. 57). Tais mecanismos de resistência e contestação levaram à situação em que o cálculo das práticas de vigilância deveria ser incorporado aos custos de produção. Gorender se negava a conceber os escravizados como seres meramente passivos ou que viveriam a partir de acordos e ajustes com seus senhores

A defesa do trabalho como um elemento humanizador e, portanto, portador de uma dignidade inerente é, segundo Gorender, uma criação da Economia Política clássica, só podendo ter se desenvolvido adequadamente com o aparecimento e a consolidação da sociedade burguesa. Os economistas burgueses liberais clássicos descobrem no trabalho a “substância do valor”,

descoberta essa de grande importância científica. Por isso Hegel, na sua célebre exposição da dialética do senhor e do escravo, estabeleceu como elementos fundantes da passagem da consciência servil à independente

[...] através de duas vivências consecutivas e entrelaçadas: a do medo e a do trabalho. Depois de tremer em suas profundezas diante do senhor absoluto, a consciência do escravo conquista no trabalho sua independência, alcança então a consciência de ser ela própria em si e para si (Gorender, 1985, p. 62).

Hegel é, assim, um pensador de seu tempo, concebendo a atividade laboral como portadora e realizador de um dignidade intrínseca e formadora de consciência. Aos filósofos da Antiguidade clássica seria inconcebível a proposição da dignidade do trabalho. E, um olhar crítico à história, à história concreta e ao

[...] escravo *real*, a dialética se nos apresenta como o oposto da hegeliana. Porque o escravo real só conquistava a consciência de si mesmo como ser humano ao *repelir* o trabalho, o que constituía sua manifestação mais espontânea de *repulsa* ao senhor e ao estado de escravidão. A humanidade se criou pelo trabalho e, por mediação dele, se concebeu humanamente – nisto reside a verdade da fenomenologia hegeliana. Já ao homem escravo só foi dado recuperar sua humanidade *pessoal* pela rejeição do trabalho. Tal dialética concreta, num momento dado do desenvolvimento social (Gorender, 1985, p. 63).

Preocupado com a concretude do ser escravo no Brasil colonial e imperial, Gorender analisa as diferenças do trabalho na agromanufatura açucareira, e em outras formas de estabelecimentos rurais. Na mineração, a mesma lógica foi seguida. Nas cidades, as atividades artesanais seguiam uma lógica diferente, com maior

autonomia do trabalhador escravo. Como propriedade, o escravo estava submetido a uma ampla variedade de transações econômicas, típicas das práticas mercantis. Insiste ainda na total distinção entre a escravidão e a servidão medieval representada pelo servo da gleba, levando a frente uma erudita discussão filológica e histórica sobre a servidão e a escravidão como termos linguisticamente intercambiáveis que, no entanto, traziam consigo certa confusão (Gorender, 1985, p. 69-72). No capitalismo, caracterizado pela liberdade do trabalhador em vender sua força de trabalho, mantém-se uma relação metafórica e sócio-histórica com a condição escrava. É importante o uso de uma longa citação,

Marx, em diversas passagens, os viu à mesma luz. Aparentemente, em sentido às vezes metafórico, a exemplo de quando escreveu que a ‘escravidão *sans phrase* no Novo Mundo era necessária como pedestal da ‘escravidão dissimulada dos assalariados’ na Europa. Ou quando se referiu ao ‘escravo assalariado’ e logo depois o distinguiu do ‘escravo verdadeiro’. Mas a metáfora significa mais que simples recurso estilístico, pois o que Marx tem em vista é o fato da *sujeição*. No caso do escravo, resultante da coação *extraeconômica*, que dá à sujeição caráter pessoal. No do operário assalariado livre, resultante da *coação econômica*, que dá à sujeição caráter *impessoal*. Por mais que pareça efeito de convenção contratual livremente consentida, o trabalho assalariado produtor de mais-valia continua sendo na essência trabalho forçado (Gorender, 1985, p. 75).

A conclusão de Gorender é quando mais maduras as condições do desenvolvimento capitalista, menos necessárias são as formas diretamente *extraeconômicas* de coerção do trabalhador, que, no entanto, está sempre submetido “ao látigo da fome”, conforme expressão de Marx. A liberdade daquele que só tem sua força de trabalho para vender é sempre relativa e empobrecedora.

Para encerrar a primeira parte de sua obra, o pensador baiano propõe-se a análise e exposição do funcionamento da “forma plantagem”, a partir dos seguintes elementos: sua forma específica de organização da produção escravista, com seus traços característicos peculiares: a produção voltada para o mercado mundial, a partir da demanda desse mesmo mercado externo; trabalho coletivo unificadamente comandado; necessário processo de cultivo agrícola combinado com beneficiamento complexo do produto, divisão do trabalho que incorpora elementos quantitativos, rotação de equipes com a mesma função, e com elementos qualitativos, devido a diversidade de processos envolvidos na produção açucareira. O entendimento da forma como se dá a ação das forças produtivas na plantagem escravista tem, em relação ao feudalismo europeu, elementos regressivos, como o desinteresse objetivo do escravo no aumento da produtividade e a dificuldade de uso de certas técnicas de adubação (p. 88); ao mesmo tempo, Gorender considera que a plantagem escravista antecipou, com sua divisão social do trabalho, uso da enxada, produção em larga escala, uma vantagem em relação à produção da pequena unidade familiar (p. 89).

Para alcançar a finalidade dessa exposição, passaremos praticamente ao largo da segunda parte do livro (retomaremos alguns elementos nas conclusões), em que Gorender avança suas teses de gênese do modo de produção escravista colonial, a partir das características próprias do feudalismo português e da expansão ultramarina, além das conexões de Portugal com o aparecimento da escravidão moderna, tanto no âmbito da escravização indígena, quanto da escravidão africana e do comércio internacional em larguíssima escala daí decorrente. Importante ressaltar, ainda que de

passagem, o uso de fontes interpretativas e de documentos contemporâneos ao processo da conquista e escravização das populações nativas do Brasil. Valorize-se, ainda, a importância que Gorender dá ao elemento experimental na formação da plantagem escravista colonial moderna. Citando Ciro Flamarion Cardoso como tendo atentado corretamente para tal questão, nosso autor aponta que aquilo “que aparece desde o início como ação deliberada e planejada constituiu uma resultante de tentativas, erros e frustrações, que paulatinamente ajustaram os interesses de classe e os atos conscientes dos protagonistas às condições existentes” (Gorender, 1985, p. 135-136).

As leis próprias do modo de produção escravista colonial

Um elemento central da pesquisa gorenderiana, fundamenta-se na descoberta e exposição das leis que atuam na formação social brasileira, que ele desenvolve longamente na terceira parte do trabalho. Faremos tal introdução de forma sucinta, privilegiando a citação direta do texto do autor, mesmo que isso às vezes nos obrigue a recorrer a citações mais longas. Das cinco leis com que Gorender procura caracterizar o modo de produção escravista colonial, fé necessário realizar logo a separação entre aquelas de tipo “monomodal”, que são particulares ao modo de produção escravista colonial, só sendo nele encontradas e aquelas ditas plurimodais, que são comuns a diversos modos de produção (Maestri, 2014, p. 264).

A lei da renda monetária

A lei da renda monetária; em que se apresenta “a lei específica de apropriação do sobretrabalho pelo explorador” (Gorender, 1985, p. 155) e se distingue a forma como isso ocorria no escravismo patriarcal antigo

da forma própria ao escravismo colonial moderno. O sistema socioeconômico do escravismo antigo clássico, patriarcal, identificável nas sociedades grega e romana, era produtora de bens de uso intercambiados por outros bens de uso. E a pesar das eventuais pressões das relações mercantis, essa forma se manteve até a decadência do “mundo romano” (Gorender, 1985, p. 157). Nosso autor aponta também que, no caso romano, intensificam-se as relações mercantis, atividades como o trabalho das minas, criação de animais e o serviço doméstico eram quase que exclusivamente escravo, e que o trabalho escravo proporcionou a concorrência com o trabalho livre nas atividades mercantis, além do surgimento de manufaturas escravistas (Gorender, 1985, p. 158). Essa escravidão patriarcal estava, contudo, impossibilitada de converter-se em modo de produção escravista *mercantil*. E isso ocorreu porque, mesmo em seu ponto mais alto, a presença das relações mercantis “nunca chegou a ser decisiva, a ponto de eliminar a prevalência da economia natural” (Gorender, 1985, p. 160). com a decadência das cidades diante da crise geral do Império romano, a partir do século III, há uma expansão da economia natural e uma passagem do escravismo às formas de colonato.

A questão se coloca de outra maneira no escravismo colonial. Ainda que só possibilite a formação de um mercado interno em pequena escala, incompatível com a produção mercantil, tem tal problema resolvido já pelas próprias condições de surgimento da plantagem colonial: a produção para um mercado externo pré-existente. Por isso,

[...] o capital mercantil em expansão se incumbiria da função de intermediário entre os extremos, autonomizando a esfera da circulação diante das fontes da produção, sem determinar o caráter dado das relações de produção vigentes em cada um dos

extremos. Estavam criadas as condições objetivas para que o escravismo mercantil assumisse a única forma em que pode se desenvolver com amplitude: a forma do escravismo *colonial*, isto é, de um modo de produção dependente do mercado metropolitano (Gorender, 1985, p. 163).

Necessário nesse momento explicitar que a definição de colonial em Gorender vai além dos períodos políticos da história dos países invadidos e conquistas pelas potências europeias modernas:

[...] é necessário precisar que o conceito de *colonial* é aqui puramente econômico. Por isso, tanto pode referir-se a um país colonial também sobre o aspecto político, como a um país organizado em Estado independente [...] Deste ponto de vista, a periodização historiográfica em Brasil-colônia e Brasil-império não tem relevância (Gorender, 1985, p. 163).

É também importante ressaltar que, para o autor, a questão decisiva se encontra na capacidade, a partir de sua proposição teórico-histórica, a capacidade de explicar a coexistência de um modo de produção organizado em torno do trabalho escravo e o interesse finalístico mercantil. Diferentemente do escravismo patriarcal antigo e do feudalismo, o escravismo colonial não sofre efeitos dissolventes, desagregadores de sua estrutura com a intensificação do comércio, pois “nasce e se desenvolve com o mercado como sua atmosfera vital” (Gorender, 1985, p. 164). Além disso, Gorender nega a eficácia analítica das proposições que se baseiam na circulação e não na produção. E reafirma a existência de leis próprias do modo de produção escravista colonial, o que o leva a concluir que “tem o estatuto de objeto de uma teoria também específica da Economia Política” (Gorender, 1985, p. 164).

A lei da inversão inicial da aquisição do escravo e seus efeitos

Tal lei estabelece a distinção fundamental entre o escravismo colonial e a relação assalariada de produção característica do modo de produção capitalista. Citemos logo o primeiro parágrafo desse capítulo, que situa adequadamente o problema:

O empregador capitalista não compra o operário, mas contrata com ele o fornecimento de sua força de trabalho por determinado tempo. A existência do servo é simultaneamente pressuposto e decorrência da propriedade dominial. Já o escravista só terá o escravo se o adquirir e para tanto realizar um investimento, um adiantamento de recursos. Esta inversão prévia – *a inversão inicial de aquisição do escravo* – constitui categoria econômica absolutamente específica do escravismo (Gorender, 1985, p. 165).

Historicamente, há três formas dessa aquisição: “a captura, a compra e a criação na unidade escravista” (Gorender, 1985, p. 165). O marxista brasileiro destaca que a os africanos escravizados eram imprescindíveis ao escravismo colonial americano, mas sua introdução na plantagem era exterior a área colonizada. Tendo se tornado dono do escravo ao comprá-lo do traficante de escravos, que realiza a inversão prévia de capital, o plantador torna-se senhor do escravo e de toda a produção desse escravo, tendo para isso realizado o investimento de capital.⁶ Porém, necessariamente, uma parte da produção escravista retorna a este sob forma do necessário à reprodução da força de trabalho. Nesse processo, o plantador garante o uso permanente, pela

6 A criação de crianças escravizadas para torná-las futuros trabalhadores, crianças essas adquiridas mediante compra ou escravizadas pelo nascimento também exigem, segundo Gorender, inversão inicial de capital. Ver a página 166.

vida inteira do escravo, de sua força de trabalho, o que, do ponto de vista do plantador escravista “trata-se de um novo dispêndio. Enquanto, porém, o primeiro dispêndio – o preço da compra – se deu *fora* do processo de produção, o segundo – o do sustento do escravo – se dá *dentro* dele (Gorender, 1985, p. 168). Gorender observa que, no que diz respeito ao trabalho assalariado, o salário aparece fenomenicamente como retribuição total do dispêndio de energia do trabalhador, com relação ao trabalho escravo o quadro se inverte: ele se manifesta inteiramente sobre a aparência de trabalho totalmente gratuito para seu proprietário – o que não é verdadeiro. O próprio Marx percebeu tal ilusão:

No trabalho escravo, mesmo a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas repõe o valor de seus próprios meios de subsistência, em que, portanto, ele trabalha, de fato, para si mesmo, aparece como trabalho para seu senhor. Todo seu trabalho aparece como trabalho não-pago (Marx, 2017, p. 610).⁷

A ilusão específica da lei monomodal da inversão inicial se encontra, em consequência disso, no seguinte fato: aquilo que aparece, falsamente, como *gasto de produção*, na verdade se encontra *fora do processo produtivo* e *antecede* a ele. O escravo poderia, também, em ocasiões particulares – Gorender cita o caso Brasil holandês – funcionar como “dinheiro em sentido estrito”, como “capital-dinheiro emprestado a juros”, na forma de aluguel de escravos (Gorender, 1985, p. 175-176). Polemizando, mais uma vez, com Althusser e sua escola, Gorender aponta a importância do escravo como “agente subjetivo do processo de trabalho”. Há no processo de trabalho, em sua teleologia, um elemento

7 Gorender utiliza uma edição alemã na passagem acima.

irredutível de humanidade. É aquilo que, na forma de processo transformador

[...] distingue os homens dos animais pela finalidade racional que unicamente o homem é capaz de imprimir ao seu intercâmbio com a natureza, determinando subjetivamente, com anterioridade, o decurso da ação produtiva. O homem surge, assim, como o agente subjetivo que domina os elementos materiais de que se serve no processo de trabalho. E, como tal agente subjetivo, nenhuma diferença faz que se manifeste na condição de escravo, produtor independente ou trabalhador assalariado (Gorender, 1985, p. 177).

Assim, a inversão inicial para compra do escravo equivale, como exemplo, a adquirir uma terra vazia, livre de qualquer benfeitoria: nos dois casos “temos um capital-dinheiro que não concorre para a produção, que, portanto, se converte em capital esterilizado, em não-capital” (Gorender, 1985, p. 184). Apoiando-se mais uma vez em Marx, com uma citação do volume III de *O Capital*,⁸ Gorender aceita a definição de Marx de que o preço despendido para comprar um escravo nada mais é que o “mais-valor ou lucro, antecipado ou capitalizado, a ser extraído dele” e a comparação que Marx faz desse uso do capital para comprar escravos com a compra da terra. Porém, a compra do escravo não garante, de forma imediata, sua exploração. Isso só ocorreria, segundo Marx, com a inversão de um “capital posterior”. Entretanto, a comparação tem um limite que Gorender pretende deixar claro e que se coaduna com sua defesa do conteúdo humano presente no escravizado, mesmo nas mais terríveis circunstâncias: diferentemente da

8 A citação encontra-se na página 869 da edição da Boitempo: Karl Marx, *O Capital*, Volume III, o processo global da produção capitalista, tradução de Rubens Enderle, edição de Friedrich Engels, São Paulo, Boitempo, 2017.

terra, o escravagista precisa dar-lhe uso imediato “pois o ciclo do escravo tem limite inelutável, o comprador do escravo sempre a risco de perdê-lo muito antes de encerrado o período de vida produtiva: o escravo pode adoecer gravemente, ficar inválido para o trabalho, fugir ou morrer” (Gorender, 1985, p. 184/185). E, à guisa de conclusão, Gorender afirma que se pode formular essa lei da seguinte maneira:

[...] a inversão inicial da aquisição do escravo assegura ao escravista o direito de dispor de uma força de trabalho como sua propriedade permanente e simultaneamente esteriliza o fundo adiantado neste puro ato de aquisição, reposto à custa do excedente a ser criado pelo mesmo escravo (Gorender, 1985, p. 185).

As leis da rigidez da mão-de-obra escrava

As leis da rigidez da mão de obra escrava dizem respeito ao fato de que

[...] a quantidade de braços de um plantel permanece inalterada apesar das variações da quantidade de trabalho exigida pelas diferentes fases estacionais ou conjunturais da produção. Relacionados assimetricamente como proprietário e propriedade, senhor e escravos ficam atados um ao outro: se o escravo não se liberta do senhor, tampouco este se desfaz do escravo (Gorender, 1985, p. 210).

Este número, o do plantel necessário de escravos, era determinado pelo número de trabalhadores utilizados no pico da produção, colheita e beneficiamento (Gorender, 1985, p. 214). Como resultante dessa realidade econômica, tinha de haver uma “sobrecarga de trabalho para os escravos durante a fase de pico, sem considerações por seu esgotamento precoce” (Gorender, 1985, p. 217). Dessa forma, calculava-se a quantidade de escravos necessária ao funcionamento do engenho –

ou outra unidade produtiva – com base em seu período de máxima necessidade de mão-de-obra e não era possível “demitir” esses trabalhadores em períodos de menor necessidade. O que implicava em “mão de obra excessiva em conjunturas de baixa” (Gorender, 1985, p. 236) Tal situação não era garantia de largos momentos de ociosidade aos trabalhadores escravos, mais exercia um efeito específico propiciador de um alto grau de exploração física nos momentos de pico, por exemplo, na época da colheita e moagem da cana. Apesar de variações e especificidades nas regiões do Brasil Cuba, Antilhas sul dos Estados Unidos, a legalidade particular do modo de produção escravista colonial é encontrada em todas elas (Gorender, 1985, p 217/218).

A lei da correlação entre economia mercantil e economia natural na plantagem escravista

O quadro que o marxista baiano nos apresenta é o da inviabilidade de manutenção da plantagem se fosse ela abastecida por mantimentos exclusivamente importados. Como resultado disso, “parte da produção escravista deveria abastecer o mercado doméstico” (Gorender, 1985, p. 237). Inevitável, pois, que fosse assim: tratava-se de uma *necessidade estrutural* do modo de produção escravista colonial. Deriva daí uma “correlação dinâmica que Gorender assim apresenta, em sumário conclusivo:

[...] do exposto acima, verifica-se que, no âmbito da plantagem escravista colonial, o segmento de economia mercantil, constituía a variável independente e o segmento de economia natural, a variável dependente. O movimento de contração ou expansão do último segmento era determinado pelo movimento prévio do primeiro segmento. Este, por sua vez, refletia em seu movimento próprio as solicitações do mercado mundial,

do qual representava uma variação dependente. A bissegmentação era, para a plantagem escravista, uma necessidade estrutural. Resultava do modo de produção que as unidades produtoras fundamentais devessem ter a produção mercantil por finalidade principal, porém não exclusiva. Certa margem, sujeita a oscilações em suas dimensões, ficava reservada à economia natural, que não constituía mero resíduos não dissolvido, mas integrava normalmente a organização produtiva e exercia função específica muito importante para a própria economia mercantil. Função resumida nestes dois aspectos: a) servir de suporte à produção mercantil, viabilizando-a mediante aproveitamento integral da mão-de-obra, caracteristicamente rígida, e melhor utilização dos demais fatores disponíveis; b) servir de retaguarda à economia mercantil nas eventualidades da depressão de mercado, permitindo à unidade plantacionista recorrer à expansão da produção para autoconsumo e resistir por longo tempo sem alterações essenciais. A estrutura dual da plantagem se regia por uma lei que se formula da seguinte maneira: *no âmbito da plantagem escravista colonial, a margem da economia natural varia na razão inversa das variações da economia mercantil, da qual constitui setor dependente*. (Gorender, 1985, p. 253/254).

Forma-se, nesse contexto, uma economia do escravo que procura definir de forma mais exata possível, a compatibilidade da condição escrava “com a posse limitada e condicional de bens” (Gorender, 1985, 254). Citando vasta literatura de época, Gorender aceita a existência da prática de concessão de minúsculos lotes de terra do plantador ao escravo a fim de que esse possa produzir para si. Não se deveria depreender dessa prática, no entanto, que o sistema escravista colonial brasileiro tinha vieses humanistas, como historiadores brasileiros propuseram. Acrescente-se que esse comportamento era encontrado nas regiões cafeeiras e algodojeiras, mas

muito mais raramente nas regiões canavieiras (Gorender, 1985, P. 254/255). Metodologicamente, Gorender propõe o cuidado de comparar legislações de declarações de humanidade dos senhores com os relatos de fatos de testemunhos da colonização. Se havia um padrão, vinculado aos costumes da hospitalidade e da caridade cristã, “de satisfação das necessidades pelos recursos advindos da economia natural, o fator que a limitava era a economia mercantil” (Gorender, 1985, p. 273).

A lei da população escrava

Utilizando-se de dados disponíveis de caráter aproximativo, Gorender, pensando nas conquistas da moderna demografia estabelece uma tabela que conclui ser a população escravizada no Brasil pouco mais de 48% em 1798, 50,5% em 1817/1818 e 34,5% em 1850. Ressalta nosso autor que, diferentemente do capitalismo que, no século XIX, tomando a Inglaterra como modelo, proporcionou um crescimento de uma população de despossuídos, formadora de um exército industrial de reserva e um “excesso populacional relativo” (Gorender, 1985, p. 318/319). Diferentemente do operário – empregado ou desempregado, o escravo é “uma propriedade valiosa” e seu dono oscila entre o interesse em manter sua capacidade produtiva pelo tempo mais longo possível, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, quer obter a máxima produção no menor tempo possível. Estabelece-se uma tendência de “decréscimo absoluto da mão-de-obra em operação” que teria que se repostar ou suplementada por mais mão-de-obra vinda de fora do modo de produção escravista colonial (Gorender, 1985, p. 322). Gorender considera que a proibição do tráfico internacional de escravos implementada pela Inglaterra a partir de 1844 com

o Bill Aberdeen, e com a Lei Eusébio de Queiróz, de 1850, foi acompanhado de uma elevação do preço do escravo, pelo crescimento do tráfico interprovincial e aumento da expectativa de vida útil do escravo – que recebe um melhor tratamento devido ao aumento de preços e escassez relativa (Gorender, 1985, p. 326). O historiador marxista formula assim essa lei: *“o volume de abastecimento de mão-de-obra varia na razão inversa das variações do preço de aquisição do escravo e na razão direta das variações de sua rentabilidade”* (Gorender, 1985, p. 323 – em itálico no original).

Elementos de um debate à guisa de conclusão

O Escravismo Colonial, com suas quase 600 páginas de texto representam um marco incontornável na historiografia brasileira, por sua ousadia e rigor teórico-metodológico; por sua criatividade na utilização da teoria marxista; por sua erudição e pela seriedade de sua pesquisa e do tratamento das fontes. Ainda assim, sua obra passou por um longo período de eclipse, tanto pela pesquisa histórica acadêmica, quanto no debate da intelectualidade de esquerda, interessada na compreensão do passado colonial e na elaboração das vias de superação do capitalismo, seja pela via revolucionária, seja pela via reformista.

Mário Maestri generosamente definiu a obra de Jacob Gorender como uma verdadeira “revolução copernicana” nas ciências sociais brasileiras” (Maestri, 2014, p. 258), particularmente na historiografia e no debate político brasileiro. Sua fundamentada crítica à tese do passado feudal brasileiro, presente tanto em obras de autores conservadores como Oliveira Viana e Gilberto Freyre, como em marxistas como Nelson Werneck Sodré e alberto passos Guimarães é bastante convincente.

Nega o hibridismo do escravo-servo do segundo e se contrapõe à tese do feudalismo sertanejo e sua “invasão formigueira” do segundo. Confronta as teses da “brecha camponesa”, apresentada por Ciro Flamarion Cardoso. A tese da brecha camponesa propõe que a prática de concessão de lotes de terras a escravos e de um dia de trabalho para si mesmo, sendo generalizada, abriria uma brecha para a transformação desses escravos em camponeses.⁹ Críticos dessa tese, como o próprio Jacob Gorender argumentam que se essa tendência fosse real teriam ocorrido movimentos sociais de escravos em libertos em favor da propriedade da terra – o que não ocorreu. A principal reivindicação de escravos e seus aliados sociais – no movimento abolicionista de homens e mulheres livres – foi a *liberdade*.

Polemiza com autores nacionais e estrangeiros com profundidade e seriedade. E se vê as voltas como toda uma discussão derivada das expectativas e movimentações político-práticas e intelectuais em torno do centenário da Abolição da escravidão no Brasil. A discussão sobre escravidão, sobre as formas de resistência e convívio entre senhores e escravos, a formação da família escrava, o significado da abolição, todos esses temas tomam conta dos movimentos populares, ocupam páginas da grande imprensa e geram grande número de livros e artigo acadêmicos. Jacob Gorender, um intelectual orgânico sem vínculos acadêmicos formais, se propõe e fazer a discussão dessas novas tendências políticas e historiográficas em uma obra intitulada A escravidão reabilitada. Gorender identifica no período que se inicia por volta de 1987 e vai até a publicação da obra, uma

9 Ver Ciro F. Cardoso, The Peasant Breach in the Slave System: New Developments in Brazil <https://drive.google.com/file/d/1AjYrYfbBXeYniFK4uqnVkAsVZW0EWGs5/view>, acessado em 26 de janeiro de 2025.

incontestável vitória da influencia de Gilberto Freyre na intelectualidade nacional. Identificando na obra do polímata pernambucano enorme prestígio social e pouca respeitabilidade acadêmica, sofrendo uma critica em regra por autores marxistas como Florestan Fernandes (1920-1995) e Caio Prado Júnior. Mesmo assim, sua obra é *reabilitada* nos anos 1980, principalmente em seu aspectos mais conservadores e legitimadores de uma escravidão branda, paternal. O “prenúncio dessa virada de retorno à linha de Gilberto Freyre, precisamente nos meios acadêmicos, veio com o livro de Kátia M de Queirós Mattos”, *Ser Escravo no Brasil* (Gorender, 1990, P. 14) e atinge uma espécie de ápice de reacionarismo e falsificação histórica com a obra da historiadora paulista Silvia Hunold Lara, *Campos da violência*. Em tal obra Gorender identifica uma tentativa pura e simples de negar as bases da submissão do escravo ao seu senhor na violência, estabelecendo uma ideia de relação contratual entre tais partes (Gorender, 1990, p. 22/23).

Servirão esses dois casos para ilustrar os temas iniciais de uma obra polêmica, em que com indignação e rigor, Gorender leva a frente seu debate com uma variada plêiade de autores nacionais e estrangeiros. Nos limites desse texto, encerraremos essa apresentação introdutória da obra gorenderiana com uma de suas mais controvertidas: o caráter da abolição da escravidão no Brasil.

No capítulo dedicado à abolição da escravidão e seu significado histórico-social, Gorender afirma que, diferentemente do mundo antigo, nas Américas, o fim da escravidão sempre foi acompanhado de um processo formal, legal e cronologicamente datado (Gorender, 1990, p. 134). com isso desenvolve-se uma situação encontrada de forma geral:

Em todo os casos da abolição da escravidão, o regime de trabalho sucessivo constituiu um problema de imediato não resolvido. O comportamento comum do ex-escravos foi o de rejeição do trabalho na plantagem e de preferência pela constituição de explorações camponesas dedicadas a gêneros de subsistência (Gorender, 1990, p. 136).

Dessa forma criava-se o problema de organizar o trabalho em bases não escravistas em regiões como o sul dos Estados Unidos e as ilhas do Caribe. Em várias regiões a importação de trabalhadores asiáticos, os cules, supriu tal necessidade. Nos Estados Unidos, uma associação dos “antigos plantadores sulinos” e do grande capital do norte se uniram e fortaleceram mecanismo de coação extraeconômica em um contexto de fortalecimento de um odioso e poderoso racismo, “barraram o ascenso democrático das massas negras” (Gorender, 1990, p. 136/137).

O caso brasileiro é marcado por particularidades importantes, destacadas duas delas pelo marxista baiano: “a duração do modo de produção escravista colonial no Brasil, a mais prolongada do continente” e o fato de ter sido o Brasil “o único Estado independente plenamente escravocrata” (Gorender, 1990, p. 138/139). No processo abolicionista decorrente, Gorender identifica diversas correntes interpretativas desse evento histórico. Aquela que enaltece a família real, destacadamente a princesa Isabel como agente privilegiada da abolição. Com o propósito explícito de “apagar da memória nacional o conteúdo revolucionário popular das lutas abolicionistas” (Gorender, 1990, p. 143). Deixarei de lado a virulenta polêmica de Gorender com a intelectualidade acadêmica, em especial da Universidade de São Paulo da Universidade de Campinas. Para nosso autor, trata-se de, a partir da análise político-ideológica e reconstituição

histórica da luta de classes, demonstrar que a vitória do movimento abolicionista significou o fracasso do “projeto hegemônico dos escravistas” e com a identificação dos escravos “como *força autônoma*, no conjunto do processo abolicionista” (Gorender, 1990, p. 157 e 159). As ações de escravos em prol de sua liberdade e as ações do movimento abolicionista se alimentam mutuamente inclusive “de maneira muito peculiar” demonstrando força “pela penetração do aparelho repressor e judiciário do Estado”, o que proporcionou a base material para as bem-sucedidas ações judiciais do grande líder abolicionista Luiz Gama (Gorender, 1990, p. 161). Esse aumento de ações coletiva por parte da população escravizadas significava a “evolução da consciência de classe dos escravos” que “queriam a liberdade e decidir por si mesmos seus destinos” (Gorender, 1990, p. 164). A abolição e o conjunto de forças sociais que deu sustentação ao movimento abolicionista não foi, para Gorender, “um negócio de brancos”. Representa a perda da “hegemonia sobre os homens livres mais ativos politicamente”. Mantém-se como classe dominante. Mas sofrem uma enorme derrota. A abolição foi “o resultado revolucionário da luta autônoma dos escravos conjugada à militância urbano-popular radical” (Gorender, 1990, p. 182). Sua conclusão é apresentada de forma clara e aberta à controvérsia: A revolução abolicionista fez as vezes da revolução burguesa no Brasil. De maneira mais taxativa, cabe afirmar que a revolução abolicionista *foi* a revolução burguesa no Brasil” (Gorender, 1990, p. 188). O rigor, a coragem intelectual e a conjugação de pesquisa teórica e combate político são outras importantes contribuições de Jacob Gorender ao cenário do pensamento crítico e militante brasileiro.

Bibliografia

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

MAESTRI, Mario. Jacob Gorender, in PERICÁS, Luiz Bernardo e SECCO, Lincoln (Orgs.), *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. *O Capital*, Volume I, o processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. Edição de Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 2017.

REIS FILHO, Daniel Aarão e FERREIRA DE SÁ, Jair (Orgs.) *Imagens da Revolução – Documentos Políticos das Organizações Clandestinas de Esquerda dos anos 1961-1971*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. 2. edição revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SANTOS, Raimundo. *A Primeira Renovação Pecebista*. Reflexos do XX Congresso do PCUS no PCB (1956-1957). Belo Horizonte: Oficina dos Livros, 1988.

SOFRI, Gianni. *O modo de produção asiático: história de uma controvérsia marxista*. Tradução de Nice Rissoni. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VV. AA. *Sur le mode de production asiatique*. Paris: Éditions Sociales, 1969.

Nilo Sergio Aragão

Professor extensionista no CENTRO UNIVERSITÁRIO FARIAS BRITO e de Sociologia, História e Filosofia na rede particular de ensino de Fortaleza. Graduado em Ciências Sociais pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ e em História pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, é Mestre em Filosofia pela UECE. Autor de artigos científicos e de divulgação científica sobre questões relativas à concepção materialista da história e à teoria dos modos de produção.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM* EM CHARTER
BT, DAVYS DINGBATS 1 E BOOK ANTIQUA, EM PLATAFORMA PDF
PARA A EdUECE E O PPGFil-UECE EM AGOSTO DE 2025.



"Os quatro artigos de A contrapelo: escritos sobre a colonização, livro coletivo coordenado por Emanuel Fragoso e Emiliano Aquino, singularizam-se por diversas razões, entre elas, o respeito ao tema proposto, de indiscutível pertinência; a qualidade e o uso rigoroso do método marxista de análise, por aqueles que dele se serviram, o que é hoje, convenhamos, raro. A obra se destaca, igualmente, como leitura necessária, ao retomar, alargar e ampliar temas do passado e presente, no geral, não suficientemente iluminados por nossas ciências sociais. É fato também incomum, o rico e valioso diálogo, em parte contraditório, ainda que não explícito, entre os artigos, que se constituem, em geral, como valiosos instrumentos de pesquisa".

Mário Maestri

ISBN: 978-85-7826-986-9



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.

apoio

