

Contribuições do pensamento social de Clóvis Moura para o debate contemporâneo das relações de raça e classe na América latina.

Ana Paula Procopio.

Cita:

Ana Paula Procopio (2019). *Contribuições do pensamento social de Clóvis Moura para o debate contemporâneo das relações de raça e classe na América latina. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1436>



Contribuições do pensamento social de Clóvis Moura para o debate contemporâneo das relações de raça e classe na América latina

Ana Paula Procopio

Resumo

Neste trabalho apresentamos resultados das pesquisas para tese de doutorado: O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento social de Clóvis Moura (1925-2003), na qual analisamos a apropriação da teoria social marxista para demonstrar a dinâmica da história em termos das forças sociais presentes na formação das sociedades de classes na América latina, particularmente no Brasil. As classes sociais são definidas pelas relações de trabalho, mas também pelo conjunto de ideias e valores que organizam e dão sentido às determinações concretas da realidade. Assim, colonialismo, escravidão e abolicionismo sem direitos são condicionantes estruturais que incidem no reconhecimento e constituição dos proletariados e das burguesias nacionais, bem como os limites da legalidade democrática burguesa e os capitalismo dependentes. As relações de raças e classes sociais na América Latina, estruturadas pelo racismo, tem origem e desdobramentos nos processos de produção e reprodução das relações sociais nas sociedades capitalistas ocidentais e nas especificidades do capitalismo nos países latino-americanos. Destarte, a apropriação das teorias sociais acerca do Estado e das classes requer incluir os sujeitos históricos atuantes nas diferentes formações econômicas, sociais e históricas. É nesse horizonte que o pensamento social e as teses de Moura sobre as resistências negras no escravismo e pós-abolição como estruturantes da dinâmica entre relações raciais e classes sociais na América latina se apresentam como contribuição para o debate contemporâneo.

Palavras-chave

Classes sociais; Clóvis Moura; Escravidão; Marxismo; Relações raciais

Introdução

Neste trabalho apresentamos resultados das pesquisas para tese de doutorado: O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento social de Clóvis Moura (1925-2003), na qual analisamos a apropriação da teoria social marxista para demonstrar a dinâmica da história em termos das forças



sociais presentes na formação das sociedades de classes na América latina, particularmente no Brasil.

Nosso entendimento parte da premissa de que as classes sociais são definidas pelas relações de trabalho, mas também pelo conjunto de ideias e valores que organizam e dão sentido às determinações concretas da realidade. Assim, colonialismo, escravidão e abolicionismo sem direitos são condicionantes estruturais que incidem no reconhecimento e constituição dos proletariados e das burguesias nacionais, bem como os limites da legalidade democrática burguesa e os capitalismo dependentes. As relações de raças e classes sociais na América Latina, estruturadas pelo racismo, tem origem e desdobramentos nos processos de produção e reprodução das relações sociais nas sociedades capitalistas ocidentais e nas especificidades do capitalismo nos países latino-americanos.

Destarte, a apropriação das teorias sociais acerca do Estado e das classes requer incluir os sujeitos históricos atuantes nas diferentes formações econômicas, sociais e históricas. É nesse horizonte que o pensamento social e as teses de Moura sobre as resistências negras no escravismo (quilombos, insurreições e guerrilhas) e pós-abolição como estruturantes da dinâmica entre relações raciais e classes sociais na América latina se apresentam como contribuição para o debate contemporâneo.

Entendemos que são muitas as parencas entre a história das relações raciais do Brasil e a dos países de língua espanhola, tais como construção de mitos de democracia racial, o racismo informal e a hostilidade dos brancos contra quaisquer formas de mobilizações negras ou indígenas em bases raciais. E a imposição da branquitude elementos comuns dos processos analisados teme a latinidade como um paradoxo perigoso.

[...]. O branco por autodefinição, portanto, representa uma visão simbólica que as classes dominantes têm delas mesmas, reflexa da visão deformada de si e dos demais segmentos étnicos que compõem a sociedade brasileira. Escolhendo como padrão ideal para espelhar-se a cor branca, em decorrência do fato de sermos um país de visão reflexa, em consequência da nossa posição estruturalmente dependentes e situacionalmente periférica como nação, essas classes querem se igualar pela cor, à dos antigos colonizadores ou à dos países que lideram atualmente o neocolonialismo, a fim de se nivelarem àqueles que nos exploram. Desta forma, ao tempo em que se afastam das classes exploradas, unem-se ideologicamente vêm como causa do nosso atraso o fato de sermos um país de maioria negra e mestiça. Como vemos, o conceito de branco em todo o percurso do presente trabalho, parte do critério de que ele possui, no Brasil,



uma grande margem de conotações, variando de acordo com a condição social, cultural ou política de cada um. É mais uma categoria sociológica que antropológica e reflete mais a nossa posição de subordinação visual aos padrões das nações que nos exploram do que uma visão autoconsciente da nossa composição étnica (Moura, 1977, nota 4, p. 20).

Nossas “nacionalidades” em forma de mosaicos foram construídas a partir de violentos golpes da branquitude e são os nossos cacos que constituem a identidade latina. Uma identidade em permanente conflito contra as sujeições da colonialidade que nos imputa uma subalternidade que somente tem sentido pelo apagamento reiterado da memória das lutas negras e indígenas, relegando-as para a lata de lixo da história. Então como muito já bem dito por Lélia Gonzalez (1984, p.225):

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira pois assim o determina a lógica da dominação, por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.

América ladina: a construção da negritude na América latina

Partimos fundamentalmente da obra *O negro: de bom escravo à mau cidadão?* de Clóvis Moura, na qual o autor realiza uma abordagem histórico-crítica sobre o papel do negro nos processos emancipatórios da América Latina expressando essa participação nas lutas de independência, com destaque para a Revolução Haitiana, a marginalização dos negros no interior destas sociedades e também uma visão panorâmica dos processos de transição da escravidão para o capitalismo dependente em todo continente.

Na interlocução com as referências marxistas e marxiana os diálogos propostos por Moura, particularmente os debates sobre metodologia histórica e sistemas globais abordam a trajetória do negro do escravismo à atualidade interpretando a sequência de barragens diretas e indiretas, institucionais ou não que compõem o sistema estrutural de manutenção de sua marginalização. E que ao mesmo tempo são componentes estruturantes que atuam na manutenção de todo o quadro de estratificação social, ou seja, que atravessam os diferentes estratos e classes sociais.

Nesse sentido, trata-se de uma questão em curso, cuja solução só poderá surgir dentro de uma nova ordenação social provocada por uma práxis social dinâmica e não das tentativas de integração em uma sociedade competitiva, baseando-se nos postulados



falsamente democráticos que escamoteiam o racismo que ocorre na realidade. É uma solução entrevista por Moura em termos de devir, como um processo em curso, que requer apreender as mudanças pelas quais passam as coisas, nos processos de se tornarem algo diferente.

Os estudos sobre a participação do negro na emancipação da América Latina também são realizados a partir da dialética, isso porque Moura parte de um conceito dinâmico radical da categoria emancipação, que é tratada como um processo social, cultural, econômico e político em curso, imanente.

[..]. Por isto todos os movimentos sociais ou quaisquer outros objetivos que visem, através de formas organizacionais e manifestações autoconscientes, ou apenas contestadoras, modificar ou transformar o sistema de estratificação social existente, no sentido de livrar-se dos restos de relações coloniais, representam atitudes e/ou realizações válidas. Assim como também consideramos válidos aqueles movimentos ou atitudes que – mesmo abortados – representaram em determinados momentos e áreas da América Latina a extrapolação das contradições entre a necessidade de libertação das forças produtivas em desenvolvimentos e os entraves que a ela se opõem as forças – sociais, jurídicas e militares – do establishment colonial (Moura, 1977, p. 90).

São movimentos que impulsionam o *devir* social no interior de estruturas tradicionais na direção de transformação das relações sociais. E o negro nos processos contraditórios e complexos que são as lutas por emancipação,

[...], atuou e continua atuando como força social dinâmica e muitas vezes radical na América latina. Ontem, visando modificar o sistema colonial escravista e atualmente procurando destruir os entraves, obstáculos e limitações da situação de dependência em que se encontramos seus respectivos países. Procura abrir o leque das alternativas no rumo da emancipação continental, única forma que vê para solucionar o seu problema que é cumulativo: como negro, que tem de lutar contra o preconceito de cor, e como pobre, que tem de lutar contra a proletarização, a miséria e a marginalização. (ibid., p. 91)

O debate de Clovis Moura sobre a América Latina baseia-se nos elementos que conferem unidade aos processos históricos ocorridos nos países: a pobreza, a concentração de riqueza, a situação de dependência econômica e os contínuos esforços dos países desenvolvidos em mantê-los nesta situação.

Há, portanto, na América latina, um processo social contraditório em fase de agudização, motivo pelo qual aquelas camadas que se encontram marginalizadas – como é o caso do negro na sua imensa maioria – tentam aderir, ativa ou apenas subjetivamente às



forças do devir e participam ao lado dos grupos sociais que desejam reformular radical ou parcialmente as relações existentes. Esses segmentos negros marginalizados, por seu turno, muitos deles não tendo consciência global da situação em que se encontram, organizaram-se no passado em instituições ou grupos, de várias tendências, cada um deles expressando, na sua configuração ideológica e na sua trajetória social, o maior ou menor grau de conscientização que haviam alcançado seus membros. (ibid., p. 92-93)

A diáspora negra trouxe para quase todas as regiões da América Latina africanos, que com seus descendentes contribuíram na construção dos países latino-americanos. E ainda que as pessoas de ascendência africana não sejam numericamente superiores em toda a região, a presença negra marca experiências históricas específicas que são compartilhadas por quase todas as sociedades latinas: a agricultura de *plantation* e a escravidão africana.

Constituiu-se uma racionalidade demarcada pelos processos de colonização e da construção de um novo modelo de espaço/tempo que se espraia mundialmente como padrão de poder. Quijano (2005) considera como eixos fundamentais dois movimentos históricos que convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo: 1) A codificação hierárquica das diferenças entre conquistadores e conquistados sintetizada na ideia de raça, que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros, como uma ideia constitutiva, fundacional das relações de dominação que a conquista exigia; 2) A articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial, que nas Américas foi sintetizado em um modo de produção baseado no latifúndio, na monocultura e no trabalho escravo.

Todos os modos de exploração do trabalho e de controle da produção- apropriação-distribuição de produtos foram articulados em torno do acúmulo de capital e da expansão do mercado mundial. Isso significa que todas as formas desde a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e até o assalariamento estavam diretas ou indiretamente vinculadas ao sistema em desenvolvimento. E cada uma delas não pode ser considerada mera extensão de seus antecedentes históricos. Precisam ser historicizadas como categorias sociológicas novas, na medida em que, naquele contexto não apenas existiam de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma estavam articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si.

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente



conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial (Quijano, 2005, p. 108).

As novas identidades produzidas a partir da ideia de raça foram associadas com a natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, raça e divisão do trabalho estruturalmente associadas passaram a reforçar-se mútua e dinamicamente.

As relações sociais fundadas com este sentido de raça produziram nas Américas identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniram outras. Assim, termos como espanhol, português e europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas e reflexos do padrão de dominação que se impunha. Raça e identidade racial se estabeleceram como instrumentos de classificação básica da população. “Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial” (Quijano, 2005, p. 108).

De acordo com o Banco de Dados do Comércio Transatlântico de Escravos, mantido pela Universidade Emory, entre 1502 e 1886, 11,2 milhões de africanos chegaram como escravos ao Novo Mundo, destes 450 mil desembarcaram nos Estados Unidos, enquanto 4,8 milhões foram para o Brasil. (Gates Jr., 2014, p.14)

No Brasil, entre as décadas de 1560 e 1570, os portugueses começaram a traficar africanos para o trabalho compulsório.

Até 1600, a força de trabalho nos engenhos brasileiros já era constituída de africanos em sua grande maioria, e, à medida que a indústria açucareira crescia e se expandia, o número de escravos aumentava. Mais de meio milhão de africanos chegou à colônia portuguesa durante o século XVII, dez vezes mais que no século anterior, e outros 1,7 milhões desembarcaram no século XVIII. Antes de 1800, o Brasil havia recebido um total de 2,5 milhões de africanos, o que compara com menos de um milhão de africanos levados para toda a América espanhola. (Andrews, 2014, p. 40)



Conforme Klein (2014, p. 46) os espanhóis foram os primeiros europeus a ter o capital necessário para a importação de cativos africanos, incorporando-os nos exércitos e nas casas dos colonizadores. Um processo respaldado desde 1501 pelos reis Fernando e Isabel quando por decreto determinavam permissão nos domínios coloniais de “negros ou outros escravos nascidos em poder de cristãos, nossos súditos e nativos”. O primeiro contrato de importação de cativos em base comercial foi lavrado em 1518, quando Don Jorge de Portugal e Lorenzo de Gouvenout obtiveram contratos para importar, respectivamente, 400 e 4 mil cativos). A partir daí, as experiências iniciais dos espanhóis com a escravidão africana no Caribe estabeleceram o modelo que seria implantado no continente, principalmente para as regiões do México e Peru.

Cortéz e seus vários exércitos possuíam centenas de cativos quando conquistaram o México nos anos 1520, e aproximadamente 2 mil escravos foram encontrados nos exércitos de Pizarro e Almagro na conquista do Peru na década seguinte e em suas subseqüentes guerras civis nos anos 1540. Escravos e auxiliares militares africanos estiveram presentes em outras conquistas e expedições continentais que se estenderam à Guatemala, Baixa Califórnia, Flórida e até as Carolinas. [...] Isso ocorreu ainda mais acentuadamente no Peru, que embora inicialmente fosse mais rico, perdeu uma proporção progressivamente maior de suas populações costeiras, vitimadas por doenças europeias em áreas ideais para culturas de exportação como cana-de-açúcar e uva. Em meados dos anos 1550, havia cerca de 3 mil escravos no vice-reinado peruano, metade delas na cidade de Lima. Essa mesma proporção entre residentes rurais e urbanos, aliás, situou os cativos juntamente com os espanhóis, como o grupo mais urbanizado na sociedade hispano-americana. (Klein, 2014, p. 47)

A respeito dos lucros, durante a vigência do comércio de africanos Eric Williams em *Capitalismo e Escravidão* afirma que seus excedentes contribuíram para acelerar o processo de acumulação capitalista, particularmente na Inglaterra e desenvolver a indústria.

[...], em Bristol [...] em uma viagem afortunada, os lucros sobre a carga de aproximadamente 270 escravos alcançavam sete a oito mil libras independentemente dos lucros obtidos com o marfim. No mesmo ano, o lucro líquido de uma carga medíocre, que chegou em condições deficientes, foi de 5.700 libras. Não eram raros, em Liverpool, lucros de cem por cento e uma só viagem deu um lucro líquido de pelo menos trezentos por cento. O Lively, equipado em 1737 com um carregamento de 1.307 libras, regressou a Liverpool com produtos coloniais e letras de câmbio num total de 3.080 libras, sem incluir os carregamentos de algodão e açúcar a receber mais tarde. O Ann, outro barco de Liverpool, partiu em 1751 com apetrechos e carregamento num valor de 1.604 libras;



no total a viagem produziu 3.287 libras de lucro líquido. Uma segunda viagem em 1753 produziu 8.000 libras sobre uma carga e apetrechos num total de 3.153 libras (Williams, 1975, p. 41).

O tráfico pode ser considerado como um dos fatores proeminentes na origem e estruturação do capitalismo, diferente das conclusões, por exemplo, de Max Weber, em História Econômica Geral (1961). Moura, em conformidade com Frederico Heller (História da Economia, 1943), afirma que a posição de Weber decorre da suposição de incompatibilidade essencial entre transações econômicas de princípios predatórios, e os rendimentos desses métodos, e por compreender a situação do século XVIII sob o prisma do século XX, com regras modernas da economia.

Weber, como sempre, confunde a forma com a essência dos fenômenos, daí negar valor à participação do tráfico negreiro no desenvolvimento do capitalismo. Isto porque ele via mais o lado organizacional do sistema e procurava caracterizá-lo através da sua racionalidade (do ponto de vista weberiano) e não como um processo objetivo imanente. Por isto escreve que “a escravidão a partir do século XVIII significa muito pouco para a organização econômica europeia; foi em troca, um fato transcendental para a acumulação de riquezas dentro da Europa. Criou um grande número de financistas, porém somente em pequena escala contribuiu para desenvolver a forma industrial de exportação e a organização capitalista”. Compare-se esta afirmativa com os fatos apresentados por Eric Williams para se ver até que ponto Weber confundia o desenvolvimento no seu sentido imanente e dinâmico com as técnicas necessárias para a execução de um objetivo através de uma racionalidade introjetada no analista por esta própria realidade social (Moura, 1977, p. 96).

As condições do período escravista em toda América Latina articulados aos diversos processos de independência situaram as manifestações dos escravos como um protesto negro latino-americano, uma práxis dinâmico/radical dos negros.

Durante a escravidão, a grande massa negro-escrava já se manifestava contra o instituto que a oprimia também em faixa própria, participando, posteriormente, de movimentos que surgiram no sentido de dinamizar o sistema de estratificação existente. Em todos os países latino-americanos os escravizados se rebelavam e fugiam, configurando um protesto negro latino-americano. Porém, este protesto negro ficou “adstrito a uma faixa política muito limitada e os mecanismos seletivos que existiam e atuaram no desenrolar do próprio processo independentista colocaram-no, quase sempre, na área da subalternidade (Moura, 1977, p. 107).

Assim,



[...], o negro escravo, somente se reencontra como ser, como homem, quando tem condições de negar-se como “coisa possuída”, deixa de ser instrumento de uso e, mesmo sem elementos capazes de dar-lhe uma visão cognitiva suficiente para colocá-lo na posição de ser plenamente autoconsciente, leva-o a se reencontrar com o próprio corpo, através de uma práxis que nega o estatuto que o desumaniza. Isso somente poderá ser compreendido através de uma postura metodológica dialética [...] (p. 119-120).

Então,

[...], o comportamento das populações negras na América latina, escravos ou livres, não se caracterizou por aquela extrema passividade que alguns historiadores e sociólogos acadêmicos costumam destacar. Pelo contrário. Formaram uma força social dinâmica e que ajudou a modificar, de diversas formas, o status quo das regiões que habitavam, transformando-as de colônias em nações. Por outro lado, [...], a participação dessas grandes massas negras, no transcurso do processo que culminou com a independência dos diversos países da América latina, não teve, como que foram criados após a independência, deixando-os como camada marginalizada. (Moura, 1977, p. 128)

Nossas reflexões sobre as relações raciais na América Latina também estão ancoradas nas proposições de Lélia Gonzalez em seu texto A categoria político-cultural de amefricanidade, onde afirma a impossibilidade de nossas formações do inconsciente serem exclusivamente europeias e brancas. Somo então uma América Africana “cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina”. (1988, p.69)

Sabemos que as sociedades ibéricas estruturam-se a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. (Gonzalez, 1988, p. 73)

O que entendemos como amefricanidade é a própria manifestação expressa nas revoltas, nas elaborações de estratégias de re- existência, nas tecnologias de organização social presentes nos quilombos, cimarrones, cumbes, rochelas, palenques, marronages e maroon societies, que constituem a dinâmica de uma práxis contemporânea de luta contra o racismo entendido como elemento estrutural e



estruturante da racionalidade capitalista. Porém, em contraposição ideológica e coercitiva a esta potência temos que,

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 1988, p. 73)

No violento quadro de uma ofensiva conservadora empenhada em empreender na América Latina governos de caráter fascista-teocrático e neoliberal vemos governos assumidos por representações populares e indígenas sendo destituídos, como por exemplo, na Bolívia, onde ocorreu ainda o sequestro e a agressão da prefeita boliviana Patricia Arce que foi tirada a força da prefeitura, suja de tinta vermelha, teve o cabelo cortado e foi obrigada a andar pela cidade sofrendo humilhação pública. Entendemos, portanto, que as transformações sociais no continente latino-americano passam, necessariamente, por uma superação nas próprias composições críticas e progressistas de uma visão eurocêntrica que nega a funcionalidade do racismo para o capitalismo.

Porque vivemos, em função das necessidades cada vez mais urgentes do capital, um novo tipo de racismo, despido das hipocrisias das relações raciais ditadas pelo mito da democracia racial. Nesse contexto, o pacto racial que predizia a meritocracia como forma de mobilidade social não consegue conviver com uma democracia que mesmo limitada e circunscrita ao voto ameaça a hegemonia. Como pondera Sueli Carneiro (2016, p. 20), “Esse tempo passou, e o que temos atualmente é um racismo que se torna cada vez mais direto, explícito e violento, sem mediações, nem medo de dizer seu nome.”

As particularidades do Brasil

No Brasil a escravidão excede o colonialismo, visto que em 07 de setembro de 1822, a Independência formal realizada pelo príncipe herdeiro da coroa portuguesa, nos tornou Império sem destituir a escravidão como modo de produção central. A abolição como ato institucional ocorreu somente em 13 de maio de 1888 e no ano seguinte a República foi então proclamada. Independência, Abolição e República ocorrem em datas



diferentes, mas fazem parte de processos articulados que desembocaram numa sociedade racista, latifundiária, classista e de capitalismo dependente.

Desde o início da formação da nação brasileira essa contradição é permanente, visível e se aguça progressivamente. Por isto fizemos a Independência conservando a escravidão e fizemos a Abolição conservando o latifúndio. Nessas duas fases de mudança não se desarticulou aquilo que era fundamental. Conservou-se aquelas estruturas arcaicas que impediam um avanço institucional maior. E com isto, ficamos com uma lacuna, um vácuo social, político, econômico e cultural que não foi preenchido até hoje. Por isto temos ainda atrasos seculares relevantes que continuam influenciando em grandes camadas de nossa população (Moura, 1988, p. 24).

Moura destaca no país, a naturalização da ideia de liberdade atrelada à alforria ou à uma lei – assimilação das normas – o direito à liberdade é assim subordinado ao direito de propriedade, que só poderia ser anulado pelo Estado e nunca pelos próprios escravizados. Em sua argumentação rechaça esta visão natural de uma realidade social que expressa a racionalização do branco, das classes dominantes.

O negro marginalizado, por isto, é visto através de racionalizações como sujo, incapaz de disputar com o branco a liderança da sociedade nos seus diversos níveis. Fazem uma ligação reificada, para usarmos a terminologia lukacsiana, entre a etnia negra e a situação de pobreza, exploração e delinquência a que seus elementos marginalizados pela sociedade capitalista chegaram, especialmente nas grandes cidades. A partir daí conclui-se que se ele se encontra presentemente marginalizado e em situação inferior ao branco, isto se deve fundamentalmente à sua própria incapacidade e não às barragens de peneiramento que lhe foram impostas (Moura, 1977, p.19).

Tanto os negros contestadores, como os marginalizados são considerados maus cidadãos. Os primeiros porque não aceitam manter-se na condição de passivos nos processos de transformação social e os demais porque mesmo aliados das estruturas e instituições, são uma constante ameaça, por seu grande contingente numérico e por isso demandam vigilância e instrumentos coercitivos.

[...] ruindade e bondade são conceitos criados por uma classe social que detém condições de estabelecer o que é bom e o que é mau de acordo com os valores e ideias dominantes. São valores já estabelecidos e que se chocam com os emergentes na sociedade, pois, nem sempre, ou melhor, quase nunca, aquilo que é bom para os estratos que se situam no cume da pirâmide, coincide com o que é bom para aqueles que se encontram na sua base. Por outro lado, o conceito de moral e a formalização de uma ética são também condicionados pelo tipo de estrutura social existente que lhe imprime o ethos fundamental e dominante. (Moura, 1977, p.29)



Sobre o deslocamento do negro como força de trabalho central do sistema produtivo afirma que por ser o ex-escravo considerado excedente no novo campo de oportunidades que se abria, não houve nenhuma política de readaptação, integração e assimilação dele ao sistema que se criava. Pelo contrário, quando surgiu o trabalho assalariado no Brasil, como forma de produção, o ex-escravo, que até antes da Abolição se encontrava no seu centro, recebeu, imediatamente, o impacto oriundo da concorrência de outra corrente populacional que vinha para o Brasil vender sua força de trabalho: o imigrante.

A partir de 1850 há um decréscimo da mão de obra escrava no conjunto da economia nacional passando de 2.500.00 para 723.419 em 1887. Por outro lado, em 1882 o número de indivíduos desocupados era 2.822.583 e somava quase o dobro de trabalhadores livres contabilizados em 1.433.170.

Essa grande população desocupada era exatamente aquela que estava saindo das senzalas e não tinha condições de se incorporar ao processo de trabalho novo. O número de desocupados, por isto, somava quase o dobro dos trabalhadores livres. Era, portanto, uma substituição a curto prazo que se estava fazendo no conjunto da economia brasileira não apenas nas suas relações de produção, nas do próprio trabalhador.

A massa de mão-de-obra nova, após a Abolição, não cresceu em consequência do aumento vegetativo líquido da nossa população, fato que poderia fazer com que, a longo prazo, mesmo passando-se por uma crise de qualidade da mão-de-obra, houvesse possibilidades de uma dinâmica integrativa capaz de aproveitar o ex-escravo na categoria de trabalhador livre. Não foi, assim, porém, que se deu no Brasil a passagem da escravidão para o trabalho livre, mas através da injeção maciça da mão-de-obra alienígena, fato que veio desequilibrar o ritmo da absorção do ex-escravo na economia de modelo capitalista, alijando-o praticamente de participar em igualdade de condições com aqueles que vinham de fora (Moura, 1977, p. 31).

Os negros não ficaram de fora mercado de trabalho devido aos resquícios com o sistema anterior, mas em função da forma e das necessidades de organização do novo sistema. A abolição da escravatura no Brasil liberou um contingente de mão-de-obra escrava que no modo colonial de produção capitalista funcionava no próprio centro do sistema. Os ex-escravizados integraram-se parcialmente na instalação das relações capitalistas, em ocupações precárias e informais, pois foram substituídos por trabalhadores livres, imigrantes, ficando à margem das colocações regulares no



mercado de trabalho “*em consequência do desenvolvimento capitalista* e não como preexistentes a ele [...] (Cardoso apud Moura, 1977, nota 2, p. 32).

Apesar das diferenças regionais Moura observa uma constante no processo histórico social: o lançamento compulsório dos negros nos últimos estratos da sociedade, integrado em uma *economia de miséria* ou marginalizado. Isso porque o racismo estrutural na sociedade competitiva opera com elementos de barragem disfarçados de exigências meritocráticas que apenas um grupo reservado consegue atender.

No entanto, quando o negro se capacita tecnicamente para profissões tidas como superiores o preconceito de cor é manifestado e encobre a disputa no mesmo mercado de trabalho, por cargos e empregos ocupados por elementos brancos, o que cria pensamentos e comportamentos racistas no segmento ameaçado.

[...] Essa consciência social reificada, que nasce do próprio processo contraditório através do qual a mercadoria é produzida e a força de trabalho vendida na sociedade capitalista, fixa-se e exerce uma função que, aparentemente, nasce de forma natural, isto é, como se ela fosse uma decorrência de verdades inquestionáveis e eternas, capazes de direcionar o pensamento e o comportamento social de forma definitiva. Por isto mesmo, no plano do pensamento dominante na sociedade competitiva, caracteriza-se por um aspecto fundamental: não é questionável. [...] (Moura, 1977, p. 52).

Moura reafirma a contraposição às reinterpretações da escravidão que reforçam a mitologia do *bom senhor* realizadas Donald Pierson (Preconceito Racial segundo o estudo de Situações Raciais) e Marvin Harris (Padrões Raciais nas Américas, cap. O mito do senhor bondoso) apontando que as racionalizações que apresentam os escravocratas no Brasil como benevolentes colaboraram na caracterização da escravidão no país como mais suave e propícia para a instalação de uma democracia racial. Um quadro suavizado que também serviu para construir uma imagem negativa dos escravos que se insurgiam. Realizava-se uma inversão da realidade social para então interpretá-la conforme os critérios da classe dominante.

A escravidão brasileira foi tão brutal, desumana e violenta como todos os tipos de escravidão. O senhor, com a mão-de-obra baratíssima produzida pelo escravo, não sentia necessidade de mudar o status quo. O sistema escravista também o envolvia ideologicamente, travando-lhe a capacidade de raciocinar em termos do devir. Como diz muito bem K. Mannehein [Ideologia e Utopia, 1929] “a mentalidade conservadora, como tal, não tem utopia. Idealmente está, por sua própria estrutura em perfeita harmonia com a realidade que, temporariamente, ela domina. Carece de todos esses reflexos e



iluminações do processo histórico que provém de um impulso progressivo (Moura, 1977, p. 82).

A sociedade brasileira em nenhum momento foi habitada por “homens cordiais”. Muito menos dentro de um sistema que promovia uma ideia de desumanização dos escravizados para justificar a sua mercadorização e exploração do seu trabalho. A desumanização do escravizado foi uma ideologia bem montada para fins práticos. Até porque *ser escravo* era uma condição jurídica, respaldada pelo Estado e pela Igreja católica, que apenas podia ser revogada pela alforria concedida pelo senhor.

Somo um país que está ainda no processo de promover a reflexão crítica de toda a sociedade sobre significado de uma lei que aboliu juridicamente a escravidão, mas permitiu a manutenção de relações de trabalho em bases escravistas quando não instituiu nenhuma proteção social para os ex-escravizados, “para que possa voltar-se sobre si mesma e reconhecer nas suas contradições internas as profundas desigualdades raciais que a caracterizam” (Gonzalez, 1988, p. 12).

No Brasil do presente a expansão da ideia de propriedade das coisas às pessoas não existe mais como um sistema legalizado, mas sua forma simbólica persiste na ultra precarização dos contratos de trabalho, que condiciona os trabalhadores numa obediência desmesurada aos patrões, submetidos a condições desumanas por receio da perda do emprego e quando, inclusive, trabalhar sem receber está sendo encarado como uma alternativa melhor que o desemprego.

Considerações finais

Em sua obra escrita e publicada durante a ditadura civil-militar (1964-1985), Moura avança na concepção do praxismo que configura o *protesto negro*. As manifestações ainda na condição de escravos, mesmo terminando em derrota, configuram-se como experiências concretas em que os negros têm a oportunidade de negarem-se como coisa possuída, de se perceberem donos de seus próprios corpos e de se tornarem cada vez mais conscientes do caráter desumano do sistema escravista. As resistências são entendidas em seu conjunto como a “*práxis que nega o estatuto que desumaniza*”. E seus sentidos reflexivo e prático certamente se estendem a desumanidade que imperava no período, o que torna o texto também um ato corajoso e de militância pela democracia.

Foi a memória da revolta que Moura pesquisou, sistematizou e divulgou como um disparador da rebeldia potencial que todos nós trabalhadores explorados carregamos. Uma rebeldia negra, uma práxis forjada por mais de quinhentos anos de violência e



opressão. Não exclusivamente por homens e mulheres de pele preta, mas tendo como fundamento a resistência negra original de fuga e aquilombamento da qual também participaram os indígenas e os brancos pauperizados. Neste sentido Gonzalez (1984) nos traz duas noções importantes para caracterizarmos o significado político da direção do pensamento social Moura: consciência e memória.

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancas do discurso da consciência. [...]. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala. (Gonzalez, 1984, p. 226)

Dizemos que o contrário de casa grande não é a senzala, mas o quilombo, não significa produzir uma nova dicotomia, nem desconhecer que a luta quilombola é forjada nas senzalas. É de lá que saem os primeiros quilombolas. É também do trabalho mais alienado e super explorado que saem os combatentes mais aguerridos. Mas não saem todos. E os que ficam são tão perigosos quanto os primeiros, porque carregam em si o germe da rebeldia. Por isso, a permanente vigilância das classes dominantes na manutenção das subalternidades em todos os campos da vida social, contra a qual nos insurgimos *amefricanamente*.

Referências

- Andrews, G.R. América afro-latina, 1800-2000. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.
- Carneiro, S. Entrevista. Margem Esquerda. Revista da Boitempo, n. 27, outubro, out., p. 11-22. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Gates Jr. H.L. Os negros na América latina. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- Gonzalez, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1984, p. 223-244.
- Gonzalez, L. "A categoria político-cultural de amefricanidade". Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.



Klein, H.S. A escravidão africana na América Latina e Caribe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

Moura, C. O negro, de bom escravo a mau cidadão? Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

Quijano, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

Williams, E. Capitalismo e escravidão. Rio de Janeiro: Americana, 1975.

Silva, A.P. da. O contrário de casa grande não é senzala, é quilombo! A categoria práxis negra no pensamento social de Clovis Moura. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.