



A FILOSOFIA COMO CRÍTICA DA ESCRAVIDÃO

ARTUR BISPO

EDITORA
phillos.
ACADEMY

A Filosofia está essencialmente articulada ao letramento enquanto interpretação e visão de mundo. No entanto, é preciso salientar que não subsiste uma única filosofia, mas distintas concepções filosóficas, e todas se configuram com uma determinada forma de compreensão da realidade objetiva. Isso implica o reconhecimento de que toda filosofia expressa uma tomada de posição perante os problemas concretos suscitados pela cotidianidade.

O nosso ponto de partida é a práxis como critério da teoria que caracteriza a Filosofia da Práxis (VASQUEZ, 2011), entendendo que subsiste uma articulação dialética entre subjetividade e objetividade. É preciso buscar a chave para a compreensão do movimento efetivo da realidade. A partir de Hegel e Marx entendemos que a realidade é plasmada como uma processualidade dialética perpassada por contradições e que o capital é contradição em essência. O capital revela-se como manifestação cabal da contradição essencial entre capital e trabalho, em que o capital industrial-financeiro é precedido pelo capital mercantil, enquanto etapa fundamental de acumulação primitiva de capitais. No Brasil essa etapa revelou-se no ciclo histórico da colonização lusitana; foram aproximadamente quatro séculos de escravidão.



EDITORA

phillos.
ACADEMY



A FILOSOFIA COMO CRÍTICA DA ESCRAVIDÃO

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank
DIAGRAMAÇÃO: Willames Frank
DESIGNER DE CAPA: Willames Frank

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2020 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S133p

NETO. Artur Bispo dos Santos,

A Filosofia como crítica da escravidão. [recurso digital] / Artur Bispo dos Santos Neto. – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2020.

ISBN: 978-65-88994-08-5

Disponível em: <http://www.phillosacademy.com>

1. Ficlosifa. 2. Escravidão. 3. Teoria Crítica. 4. Filosofia Africana.
5. Filosofia da Emancipação. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
Filosofia 100

ARTUR BISPO DOS SANTOS NETO

A FILOSOFIA COMO CRÍTICA DA ESCRAVIDÃO

Goiânia-GO
2020

EDITORA
phillos.
ACADEMY

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshtha

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG(Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguai)

Horrorizai-vos porque queremos abolir a propriedade privada. Mas em vossa sociedade a propriedade privada já está abolida para nove décimos de seus membros.

Karl Marx

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	
A FILOSOFIA AFRICANA COMO LETRAMENTO DA DESCOLONIZAÇÃO	19
1.1 A filosofia no território africano no ciclo histórico antigo e medieval	27
1.2 A filosofia ubuntu como instrumento da descolonização do continente africano	33
CAPÍTULO II	
FILOSOFIA DA EMANCIPAÇÃO QUILOMBOLA VERSUS FILOSOFIA KANTIANA DA DISCIPLINA	47
2.1 Educação na sociedade de classes como sinônimo de disciplina	48
2.2 A constituição da força de trabalho escrava.....	55
2.3 Da pedagogia kantiana da disciplina à pedagogia do letramento quilombola.....	61
CAPÍTULO III	
A REPÚBLICA PALMARINA COMO LETRAMENTO NA FILOSOFIA DA PRÁXIS.....	72
CAPÍTULO IV	
IMAGENS VIOLENTAS DO CAPITAL MERCANTIL NO POEMA <i>O NAVIO NEGREIRO</i> DE CASTRO ALVES	92
4.1 Dialética do olhar	93
4.2 O navio negreiro como poema trágico	104

INTRODUÇÃO

A Filosofia está essencialmente articulada ao letramento enquanto interpretação e visão de mundo. No entanto, é preciso salientar que não subsiste uma única filosofia, mas distintas concepções filosóficas, e todas se configuram com uma determinada forma de compreensão da realidade objetiva. Isso implica o reconhecimento de que toda filosofia expressa uma tomada de posição perante os problemas concretos suscitados pela cotidianidade.

Existe uma palavra alemã que serve para dizer visão de mundo ou cosmovisão: *Weltanschauung*. O referido termo deriva de *welt* (mundo) e *Anschauung*, que quer dizer “visão, intuição”. A palavra acima pode ser traduzida como tomada de posição perante o mundo. Isso significa que o letramento representa uma cosmovisão do mundo que transcende a mera decifração dos signos e sinais gráficos. Não se trata apenas de aprender a ler os códigos que marcam nosso alfabeto, de desvelar os códigos secretos da língua portuguesa e o reino da linguagem do ponto de vista fragmentado da filosofia analítica. O letramento implica codificação e decodificação do mundo (FREIRE, 1989). O letramento é uma forma de apreender os códigos secretos que se escondem por trás do mundo sensível, permitindo elucidar a essencialidade das coisas, o movimento imanente da matéria e suas conexões íntimas.

O letramento operado no decorrer deste livro consiste numa interpretação interessada, numa interpretação que parte da classe que produz riqueza e é completamente expropriada de sua riqueza produzida, da classe que produz mais do que o

necessário para reproduzir a sua existência e que é completamente explorada mediante o expediente do trabalho escravo.

O nosso ponto de partida é a práxis como critério da teoria que caracteriza a Filosofia da Práxis (VASQUEZ, 2011), entendendo que subsiste uma articulação dialética entre subjetividade e objetividade. É preciso buscar a chave para a compreensão do movimento efetivo da realidade. A partir de Hegel e Marx entendemos que a realidade é plasmada como uma processualidade dialética perpassada por contradições e que o capital é contradição em essência. O capital revela-se como manifestação cabal da contradição essencial entre capital e trabalho, em que o capital industrial-financeiro é precedido pelo capital mercantil, enquanto etapa fundamental de acumulação primitiva de capitais. No Brasil essa etapa revelou-se no ciclo histórico da colonização lusitana; foram aproximadamente quatro séculos de escravidão.

O letramento filosófico como interpretação da realidade tem como pressuposto a necessidade de transformação radical da estrutura social assentada sobre a exploração da força de trabalho que marcou as sociedades de classe e, de uma maneira particular, a sociedade dominada pelo capital mercantil e pelo capital industrial-financeiro.

Os capítulos deste livro representam a sistematização das ideias no concatenamento das palavras. As palavras não são destituídas de mundo, mas códigos ou signos que servem para revelar o movimento processual de um mundo dominado pelo capital mercantil e pela constituição histórica do trabalho escravo, bem como pela colonização da África e do Brasil. Um mundo que não tem nada de natural, mas que

é produto de determinantes históricos e de interesses essenciais econômicos.

Nesse aspecto, as palavras são portadoras de corolários ontológicos e determinações concretas que se objetivam não somente na dominação do capital sobre o trabalho, mas também na resistência apresentada pelos dominados através da constelação de quilombos que norteiam a história do Brasil; e da resistência apresentada pela filosofia africana e pela filosofia que emanou dos quilombos. A filosofia comparece como forma de sistematização da concepção de mundo que matizou a resistência contra a escravidão e contra a colonização do Brasil e da África. A palavra deve servir então para dizer e não para obliterar o sentido efetivo das coisas.

A Filosofia da Práxis entende que existe uma articulação dialética do mundo das letras com o mundo objetivo perpassado por contradições e conflitos. As letras devem servir para revelar o movimento imanente, a processualidade e a dinamicidade do mundo na perspectiva dos escravizados e explorados pelas distintas personificações do capital (mercantil, industrial e financeiro). É fundamental salientar a articulação da escrita com os problemas da cotidianidade, subsistindo uma articulação elementar entre leitura do texto e leitura do contexto socioeconômico na perspectiva dos esquecidos pela filosofia eurocêntrica.

A leitura do texto enquanto leitura do mundo deve colaborar na tarefa de transformação da realidade social, operando aquilo que Marx ressaltou nas “Teses sobre Feuerbach” (MARX – ENGELS, 1986), quando salientou a natureza prática do conhecimento e asseverou que a tarefa dos filósofos não era apenas oferecer uma interpretação correta

do mundo, mas operar uma transformação radical das estruturas sociais assentadas sobre a exploração do trabalho escravo e assalariado.

Isso confirma a afirmação categórica de que inexistem neutralidade filosófica, da mesma maneira que inexistem neutralidade científica. Fazer filosofia é assumir posição interessada perante a história dos homens e diante do movimento efetivo da realidade assentada na exploração do trabalho. O ponto de partida da Filosofia da Práxis é operar a transformação radical das estruturas sociais assentadas sobre o trabalho escravo e assalariado. Isso implica assumir posição radicalmente contrária à concepção aristotélica que afirma a necessidade do ócio, de um lado, e do trabalho escravo, do outro, para que haja produção filosófica. No nosso entendimento, é preciso superar a divisão social do trabalho, em que existe a disjunção entre os que pensam e os que executam as atividades manuais. A experiência quilombola revela que é possível pensar uma nova estrutura organizativa do trabalho sem dominadores e dominados, sem senhores e escravos, sem divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual.

A recuperação filosófica da história de luta dos africanos escravizados pelos representantes do capital mercantil no Brasil tem como propósito salientar que subsiste uma concepção de mundo contraposta à colonização presente nos quilombos e nas comunidades quilombolas. A monumental contraposição à exploração do trabalho escravo e ao processo de colonização é portadora de uma determinada visão de mundo, de uma concepção filosófica. Com isso se pretende refutar a compreensão de que inexistem filosofia entre

os dominados e explorados pelos representantes do capital mercantil, industrial e financeiro.

A atividade filosófica não está circunscrita ao mundo europeu. Partimos do entendimento de que existe uma filosofia africana e uma filosofia latino-americana e, particularmente, uma filosofia que emana dos quilombos, enquanto filosofia não somente de resistência ao capital mercantil, mas uma filosofia que apresenta uma forma alternativa de organização do trabalho e uma nova forma de sociabilidade. Não seria possível a constituição da constelação de comunidades quilombolas na história da colonização lusitana do Brasil sem a presença duma concepção de mundo centrada na emancipação do trabalho e na constituição de uma nova sociabilidade. Daí a necessidade de investigar, nos interstícios da história dominante, a presença duma filosofia que deriva dos quilombolas e dos remanescentes quilombolas.

Ao invés de partir da filosofia ocidental centrada em Atenas e Jerusalém, preferimos constituir uma filosofia que emana dum espaço topográfico periférico e distinto da filosofia hegemônica e decantada nos livros didáticos. Buscamos, ao longo dos capítulos que constituem este livro, inventariar uma filosofia que tem como lugar de manifestação o continente africano e o Brasil, país que possui a segunda maior população negra do planeta.

O capítulo primeiro tem como propósito ressaltar a relevância do letramento discente acerca da existência de uma filosofia africana que tem como corolário corroborar a efetivação da descolonização. No decorrer deste texto procurar-se-á salientar, primeiramente, os limites da concepção epidérmica eurocêntrica concentrada nas idiosincrasias de filósofos como Hegel, Hume e Kant, que

obstam uma apreensão efetiva do continente africano; segundo, destacar a presença duma filosofia africana no ciclo histórico antigo e medieval; terceiro, ressaltar a filosofia ubuntu como manifestação dum *ethos* filosófico contraposto aos preceitos individualistas e mercadológicos da moral hedonista burguesa; quarto, como o pensamento de Franz Fanon, expresso em *Os condenados da terra*, se manifesta como uma espécie de letramento da descolonização e da necessidade de superação do sistema assentado na exploração do trabalho nos tempos hodiernos. Além de Franz Fanon, o presente texto realça a existência duma plêiade de filósofos africanos afinados com a filosofia da práxis, como Ébénézer Njoh-Mouellé, Jean Godefroy Bidima, Magobe Ramose, Stanislas Adotevi, Julius Nyerere e Tshiamalenga Ntumba.

No segundo capítulo busca-se destacar como a proposta pedagógica iluminista, expressa na filosofia kantiana, é essencialmente contraposta aos interesses dos afrodescendentes escravizados na etapa da colonização brasileira e como os quilombos constituíram espaços de contraposição à disciplina do trabalho escravo e ao processo de subordinação formal do trabalho aos imperativos do capital. Os quilombos não foram apenas espaço de refúgio na fuga contra a estrutura econômica assentada na exploração do trabalho escravo, do latifúndio e da monocultura; eles se caracterizaram como expressão duma efetiva alternativa ao capital mercantil (colonização portuguesa e colonização inglesa). A experiência quilombola deixou o legado de que a liberdade se conquista com luta; ela demonstra a natureza prática da filosofia da emancipação. A arma da crítica ao sistema escravista e colonizador deve efetivar-se materialmente na crítica das armas.

O terceiro capítulo trata especificamente dos quilombos como forma de organização política e econômica contra o capital mercantil. Na tentativa de expandir seus tentáculos na constituição do mercado mundial, o capital mercantil português conseguiu subtrair Ceuta dos muçulmanos, no Norte da África, em 1415. O passo seguinte foi a conquista das ilhas do Atlântico (Açores, Madeira etc.) para o plantio de cana-de-açúcar. O trabalho escravo tornou-se o *leitmotiv* de seu desenvolvimento econômico, trabalho este que pautou o processo de colonização da costa africana a partir da segunda metade do século XV, quando Guiné, Congo e o Golfo de Benin cumpriram papéis essenciais.

O sistema *plantation* tinha como eixo a exploração do trabalho escravo para atender aos imperativos do mercado mundial, que passou a fornecer força de trabalho importada da África negra para a América. O cultivo de cana-de-açúcar requeria a constituição de uma estrutura complexa na colônia; nesta, a força de trabalho escrava estava dividida em distintas atividades: existiam aqueles que se dedicavam exclusivamente ao plantio e cultivo dos canaviais, os que se dedicavam ao ciclo do processamento da matéria-prima nos engenhos – os movidos por atração animal eram denominados de almanjarra ou trapiche; já os engenhos reais eram movidos pela força d'água, e somente no decorrer do século XIX se transformaram em banguês (movidos a vapor), – os dedicados ao transporte e carregamento dos navios, os que trabalhavam para manter a estrutura da sociedade escravista em funcionamento, os escravos de ganho e os escravos domésticos (mucamas).

Os levantes de escravos no Brasil serviram para forjar os primeiros quilombos ou mocambos. Os primeiros levantes

aconteceram na capitania da Bahia, em 1575. Os quilombos figuram na listagem dos três maiores inimigos de colonizadores portugueses (mercadores e senhores de engenhos), a saber: 1) quilombos; 2) ameaças indígenas; e 3) piratas ou corsários na região litorânea. Entre as centenas de revoltas escravas que perpassaram a história do Brasil. O referido capítulo concentra sua atenção no tratamento da República palmarina, enquanto manifestação duma experiência claramente contraposta ao capital mercantil, e sua forma medular de exploração e expropriação do trabalho escravo.

No quarto capítulo opera-se uma análise do poema *O navio negreiro* de Castro Alves. A vivência do choque e da ruptura é o cerne dessa tragédia no mar, em que o poeta reveste as palavras com os contornos das imagens violentas que pautou o tráfico de seres humanos da África para o Brasil. No poema assistimos ao movimento sinuoso da dança dos instrumentos da dominação do capital mercantil, como a serpente, o chicote, as correntes, as bandeiras e as ondas do mar. A imagem tétrica da escravidão perpassa a multidão dos escravos vilipendiados no porão do navio negreiro ou “tumbeiro” imundo. Observar-se-á que o poeta toma o partido das vítimas e urde uma narrativa que apresenta as marcas do sofrimento do escravo enquanto ser não somente silenciado pela filosofia oficial, mas aquele que se acha completamente subjugado aos imperativos do capital. O grito de sofrimento do ser humano escravizado encontra no périplo do navio negreiro em alto mar a expressividade da denúncia poética e filosófica, denotando o quão cruel e absurdo foi o sistema colonial e o processo de constituição do capitalismo no Brasil. A manifestação da violência do tráfico

de escravos denota quão justa foi a causa dos quilombos reprimidos e destruídos pela fúria indômita dos mercadores capitalistas.

Os três primeiros capítulos deste livro resultam da atividade de pesquisa realizada no período histórico recente, em que desenvolvi a atividade de docente no Programa de Pós-Graduação da UFAL (mestrado e doutorado), e como coordenador de área do PIBID. A necessidade de pensar uma práxis filosófica que servisse para armar os educandos na constituição duma práxis efetivamente transformadora da realidade social motivou a escrita dos capítulos mencionados. O quarto e último capítulo foi escrito num espaço de tempo precedente e intenta revelar como a matriz que forjou a nossa pesquisa no doutorado permanece viva e latente nas pesquisas hodiernas, visando à constituição duma alternativa à forma de sociabilidade centrada na exploração do trabalho e na transformação de seres humanos em mercadorias.

A apresentação da constituição da concepção de mundo emancipadora presente nos quilombos e nas comunidades remanescentes quilombolas implica uma tentativa de reconhecer o protagonismo dos afrodescendentes na produção da riqueza econômica no presente e no passado da história do Brasil, riqueza roubada no passado e que continua sendo apropriada no presente através da monumental obliteração da memória dos quilombos como um efetivo espaço de emancipação humana, diferentemente do capital, que somente consegue se autorreproduzir aprofundando a alienação e a transformação de seres humanos em mercadorias.

Dedico este livro aos professores e companheiros do PIBID-Filosofia Wanderlan Santos Porto (IFAL) e Ednilson

Gomes Matias (UFAL), bem como aos bolsistas e colaboradores do PIBID-Filosofia (UFAL) Paulo Vinícius Ventura, Maria Pauleana Firmino dos Santos, Wesley Bruno Ferreira Santos, John Leno Mariano de Lima, Alisson Gomes de Almeida, Emanuela Santos Silva, Natália Guimaraes de França, Igor Cesar Nobre Messias, César Muller Lima dos Santos, Samuel Jordan da Silva Costa, Jandira Rodrigues de Abreu, Matheus Erik Ferreira Silva, Sana Yasmin Bertoldo, Lillya Rhanna Silva Pereira, Dielson Antônio da Silva, Djavan Amadeu Costa da Silva, Danilo dos Santos Calheiros, Wille Alves Monteiro da Conceição.

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA AFRICANA COMO LETRAMENTO DA DESCOLONIZAÇÃO

Para participar da revolução africana não basta escrever uma canção revolucionária, é preciso forjar a revolução junto com o povo.

Ahmed Sekou Touré

A filosofia hegeliana fortaleceu as idiossincrasias e os preconceitos contra a filosofia e a história africana, porquanto afirmou a impossibilidade de os povos sem escrita e sem Estado possuírem história. Assim, segundo Hegel¹, os povos africanos eram destituídos de Estado e subjetividade, da mesma maneira que os povos da América. Deixando de levar às últimas consequências a “dialética do senhor e do escravo” expressa na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel colaborou para perenizar a colonização em sua obra *Filosofia da história*, quando claramente desprezou a relevância do continente africano nos seguintes termos: “Não tem interesse histórico

1 Escreve Hegel (1995, p. 179-180): “Nesta parte principal da África, não pode, em rigor, haver história. Trata-se de casualidades e de surpresas que se seguem umas às outras. Não há fim algum, nenhum Estado que se possa perseguir; não há subjetividade, mas somente uma série de sujeitos que se destróem. [...]. Devemos em geral dizer que, no interior de África, a consciência ainda não chegou à intuição de um [elemento] objetivo fixo, de uma objetividade. A objetividade firme chama-se Deus, o Eterno, o Justo, a natureza, as coisas naturais. Ao referir-se a algo de firme, o espírito conhece-se como dele dependente; mas sabe ao mesmo tempo que é um valor, pois se eleva até ele. Mas os africanos ainda não chegaram ao reconhecimento do universal; a sua natureza é o constrangimento em si: o que chamamos religião, Estado, o ente em si e para si, o que tem validade absoluta, tudo isso ainda ali não existe”.

específico, a não ser o de vermos ali o homem na barbárie, na selvajaria, sem subministrar qualquer ingrediente integrador à cultura” (HEGEL, 1995, p. 177). O negro, acrescenta Hegel (1995, p. 180), “representa o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie”.

O representante do idealismo objetivo chega ao absurdo de comparar o negro africano a um cão selvagem e, por isso, impossível de ser apreendido e domesticado pelos europeus. Os africanos estariam, no seu entendimento, muito distantes da humanidade. A afirmação literal da completa falta de humanidade no africano serve para justificar a escravidão. Explica Hegel (1995, p. 186): “A única conexão essencial que os negros tiveram e ainda têm com os europeus é a da escravatura”.

Esta ignorância acerca do homem africano se estende aos filósofos iluministas e não é eliminada pela presença da igualdade natural e metafísica defendida por Jean-Jacques Rousseau. David Hume, por exemplo, afirmava: “Suspeito que os negros e, em geral, as outras espécies humanas de serem inferiores à raça branca. Não houve nunca nenhuma outra nação civilizada que a de cor branca.”. Em “A leitura do tratado sobre os caracteres nacionais”, Hume petrifica a escravidão europeia sobre o continente africano quando salienta a inferioridade da raça negra perante a raça branca e afirma que os negros eram espécimes completamente ignorantes acerca do mundo inteligível, que estavam especialmente alienados e impossibilitados de alcançar a manufatura, a indústria moderna, a arte e a ciência (MAMADOU BA, 2014, p. 14).

Kant (apud FOÉ, 2011) reproduziu as posições que prescrevem o senso comum ocidental com a afirmação de que

os sentimentos dos negros africanos são ridículo. Acrescenta que a tonalidade da pele reflete a incapacidade africana de raciocínio (EZE, 2001), a indicar que os africanos estavam completamente impossibilitados de alcançar a suave beleza do mundo esclarecido e racional. Em outras palavras, estavam impossibilitados de alcançar a apreensão das categorias filosóficas expressas nas três críticas kantianas: *Crítica da razão pura*, *Crítica da faculdade de julgar* e *Crítica da razão prática*. A filosofia kantiana estabelecia limites aos preceitos da universalidade abstrata que inscreviam a afirmação do sujeito transcendental, evidentemente que os africanos estavam completamente excluídos da noção de sujeito transcendental enquanto categoria filosófica (universal).

Essas posições filosóficas estão muito longe duma efetiva apreensão filosófica e científica da realidade africana e robustecem os estereótipos que emergiram do processo de colonização e escravização do continente africano. Centrados numa visão eurocêntrica do mundo e numa concepção de história e filosofia baseada na escrita e no Estado organizado, eles desconheciam completamente as grandes estruturas e as grandes civilizações que se ergueram na África, idênticas ao mundo egípcio – civilizações como a de Axum (Etiópia), Napata e Meroé (Sudão), Tumbuctu e Jenne (Mali), Grande Zimbabwe, Cami e Naletale (Zimbabwe) etc.

Longe de constituir uma apreensão efetiva do núcleo racional do universo africano e latino-americano, essas filosofias expressam o desprezo que o mundo capitalista europeu alimentou pelos habitantes naturais da África e da América Latina, e ignoram que na época do feudalismo a Europa era considerada pelos árabes como uma região formada por homens ignorantes e bárbaros. A depreciação do

mundo africano a partir da pigmentação de sua pele serviu para justificar a escravidão e legitimar a superioridade do branco sobre o negro. No entanto, antes da colonização europeia da África subsaariana, a escravidão não estava relacionada à pigmentação da pele e foi praticada na relação que as classes dominantes da Europa estabeleceram com os árabes mediante a comercialização dos povos eslavos como mercadoria.

A história da filosofia da África foi silenciada, mutilada e desfigurada para servir aos interesses do capitalismo europeu. As tendências fragmentadas foram fortalecidas pelo processo de destruição dos ricos mananciais africanos, realizado pelas forças imperialistas ao longo dos séculos XIX e na primeira metade do século XX. A ação predatória do legado africano pelas potências imperialistas (inglês, franceses, portugueses, holandeses, italianos etc.) resulta no fortalecimento das visões refratadas e fragmentadas, tornando cada vez mais distante a efetiva apreensão da complexa multiplicidade que marca o universo africano.

A ação predatória do legado africano decorre da destruição de suas fontes historiográficas como bibliotecas, livros, templos, museus, escolas, documentos escritos e não escritos, bem como de inúmeros objetos e artefatos. O exemplo mais visível desta destruição foi realizado na Grande Zimbábue pelas empresas britânicas *British South Africa Company* (BSAC, fundada em 1889) e *The Beers* (fundada em 1880), no final do século XIX. O magnata britânico Cecil

Rhodes,² forjado nos princípios da eugenia e do darwinismo social, chegou a alterar o nome do país para Rodésia (em homenagem a Rhodes), destruindo grande parte do acervo cultural existente. O país só recuperou seu nome com o fim da colonização na década de 1980.

A estrutura arquitetônica e os objetos materiais fornecidos pelo sítio arqueológico do Grande Zimbabwe foram considerados pela literatura colonizadora como subproduto ou cópias do mundo fenício e babilônico. Escreve Langer (2005, p. 65):

Totalmente convicto das ideias de que os africanos não poderiam ter erigido monumentos sofisticados na África, Bent perpetuou a ideia de que os fenícios erigiram as enigmáticas construções da Rodésia em tempos bíblicos, resgatando as minas de Salomão e a rainha de Sabá – uma ideia que também tinha grande apelo aos africânders estabelecidos no Transvaal, seguidores do calvinismo. [...] Em 1895 foi fundada a Rhodesia Ancient Ruins Limited, que obteve licença para pesquisar os sítios arquitetônicos de Matabeleland. Mas na realidade, dentro do espírito colonialista de exploração do continente, foram realizadas pilhagens de túmulos em busca de ouro e riquezas, sendo suspensas todas as atividades em 1901.

Processo semelhante serviu para desqualificar e desvalorizar o patrimônio arquitetônico e cultural dos templos e pirâmides encontrados no império Exum e no império Méroe.

2 A ação de Cecil Rhodes contou com o apoio financeiro do grande banqueiro inglês Lord Rothschild, o mesmo que controlou a economia brasileira durante todo o decorrer do século XIX. As multinacionais de Cecil Rhodes e Rothschild submetiam os trabalhadores negros à condição análoga ao trabalho escravo.

A densidade africana se revela nos múltiplos complexos que perpassam a sua constituição socioeconômica. Basta lembrar que o continente africano constituiu-se como berço da humanidade. É possível encontrar restos paleontológicos em todos os continentes, salienta M'Bokolo (2008, p. 19):

Mas só na África se encontram os vestígios de todas as fases da hominização e podemos, por consequência, reconstruir – com uma grande margem de incerteza e multiplicidade de hipóteses – todas as fases da muito longa evolução que, ao longo de cerca de 70 milhões de anos, levou dos primeiros primatas ao *Homo sapiens*.

É somente na África oriental e setentrional que se encontram vestígios incontestáveis da passagem do ser orgânico para o ser social, ou seja, a presença dos hominídeos mais antigos que povoaram a Terra. Na década de 1980, foram encontrados mais de 2 mil restos de hominídeos e 200 mil espécies de vertebrados somente no Vale do Rift. Os inúmeros restos de *Australopithecus*³ encontrados asseguram sua existência entre 1 e 10 milhões de anos atrás. Os achados de *Australopithecus afarensis*, *africanus*, *boisei* e *robustus* foram

3 Os achados operados no Quênia, Tanzânia e Etiópia comprovam de maneira incontestável que os *Australopithecus farensis* efetivamente existiram na África entre 4 e 2,7 milhões de anos atrás. Os *Australopithecus africanus* habitaram a África austral (Taung, Makapanssat e grutas do Transvaal, Botswana) e oriental (vale do Omo, East Turkana e Tanzânia) possivelmente entre 3 e 1,8 milhão de anos atrás. O *Australopithecus boisei* viveu na África oriental entre 2,5 e 1 milhão de anos, enquanto o *Australopithecus robustus* (encontrado pela primeira vez em Kromdraai em 1938) viveu na África oriental e austral. Essas últimas espécies podiam chegar a 1,70 m de altura e pesar 100 quilos, sendo essencialmente vegetarianos (Cf. M'BOKOLO, 2008, p. 20-21).

localizados nos “sítios vizinhos do lago de Turkana no Quênia Norte; garganta de Olduvai na Tanzânia; Haddar e vale de Omo na Etiópia; Taung, Makapansgat, Sterkfontein, Kromdraai, Swartkrans na África do Sul” (M’Bokolo, 2008, p. 19-20). As espécies *Homo habilis*, *Homo erectus* e *Homo sapiens* teriam se constituído numa etapa paralela à existência dos *Australopithecus*, por volta de 4 milhões de anos atrás.

O continente africano seria uma espécie de tronco comum da emergência do *Homo habilis*, *Homo erectus* e *Homo sapiens*. Este tronco comum serviu para povoar os demais continentes devido às mudanças climáticas e aos processos de glaciações⁴. As habilidades da espécie *Homo* demarca sua distinção em relação aos *Australopithecus*. A caixa craniana mais elevada e a estrutura ereta permitem o desenvolvimento das habilidades como coletor e caçador; a dentadura maior indica sua alimentação carnívora. São espécies que manifestam capacidade para a fabricação de utensílios e encontram seu ponto culminante na espécie *Homo sapiens sapiens*.

A impossibilidade de capturar a complexa totalidade que perpassa a formação socioeconômica do continente africano conduz à prevalência das perspectivas fragmentadas que caracterizam as historiografias contemporâneas, como a “Nova História” ou a “história em migalhas”. A riqueza do continente africano acabou corroborando para seu processo

4 Segundo M’Bokolo (2008, p. 26): “Estes *Homo sapiens* anatomicamente modernos parecem ter ocupado a maior parte da África desde o Pleistoceno superior e teriam atingido os países do Norte (África do Norte, Médio Oriente e Europa) muito mais tarde, no decurso do último interglacial (Riss/Würm) e no princípio da última glaciação (Würm) do quaternário”. O *Homo sapiens* do Ásia seria procedente do movimento migratório realizado da África para o Oriente Médio.

de pauperismo; as suas riquezas foram então drenadas para as metrópoles do capitalismo.

As regiões africanas ricas em diamantes, ouro, prata, ferro, prata, marfim, peles, cereais etc. tornaram-se cada vez mais objeto de disputa das corporações transnacionais nos tempos hodiernos. O continente que serviu como berço para a humanidade transformou-se em espaço de disputa entre os grandes impérios financeiros e as grandes potências econômicas (multinacionais e capitais transnacionais), aprofundando as contradições sociais e econômicas e espalhando a violência, a miséria e o pauperismo entre suas populações nativas.

A concentração da atenção das investigações filosóficas em torno dos pensadores europeus reverbera a ideologia que interessava à burguesia mercantil que forjou sua riqueza mediante a intensa exploração do trabalho escravo e a espoliação da África. O ocultamento do rico legado filosófico e histórico africano serve aos interesses das classes dominantes; estas temem um efetivo conhecimento dos fundamentos filosóficos que sustentaram suas lutas contra o sistema fundado na desigualdade social e na exploração do trabalho escravo e assalariado.

Nesse contexto coloca-se a necessidade de construir uma história da filosofia que supere as idiosincrasias e mistificações que se ergueram contra o patrimônio econômico e cultural africano. A noção de letramento adotada aqui é concebida como instrumento que transcende o universo escrito e a apropriação da linguagem circunscrita ao universo meramente formal. O letramento representa uma apreensão comprometida com o mundo do colonizado e contraposta ao universo do colonizador. Aqui o termo

letramento configura-se como instrumento de esclarecimento do importante legado deixado pela filosofia africana. Um letramento que procura contrapor-se ao letramento oficial e tenta apropriar-se do saber que se expressa na filosofia como práxis transformadora da realidade.

1.1 A filosofia no território africano no ciclo histórico antigo e medieval

A África negra se configurou como espaço de resistência tenaz às forças imperialistas que existiram na Antiguidade. Os romanos conseguiram dominar o norte da África⁵, mas a região subsaariana nunca foi controlada pelas

5 O termo “África” possui uma origem complexa e difícil de ser elucidada. Joseph Ki –Zerbo (2010, p. XXXI, nota) aponta as seguintes possibilidades: “• Foi imposta a partir dos romanos sob a forma AFRICA, que sucedeu ao termo de origem grega ou egípcia Lybia, país dos Lebu ou Lubin do Gênesis. Após ter designado o litoral norte -africano, a palavra África passou a aplicar -se ao conjunto do continente, desde o fim do século I antes da Era Cristã. Mas qual é a origem primeira do nome? Começando pelas mais plausíveis, pode-se dar as seguintes versões: • A palavra África teria vindo do nome de um povo (berbere) situado ao sul de Cartago: os Afrig. De onde Afriga ou Africa para designar a região dos Afrig. • Uma outra etimologia da palavra África é retirada de dois termos fenícios, um dos quais significa espiga, símbolo da fertilidade dessa região, e o outro, Pharikia, região das frutas. • A palavra África seria derivada do latim aprica (ensolarado) ou do grego apriké (isento de frio). • Outra origem poderia ser a raiz fenícia faraga, que exprime a ideia de separação, de diáspora. Enfatizemos que essa mesma raiz é encontrada em certas línguas africanas (bambara). • Em sânscrito e hindi, a raiz apara ou africa designa o que, no plano geográfico, está situado “depois”, ou seja, o Ocidente. A África é um continente ocidental. • Uma tradição histórica retomada por Leão, o Africano, diz que um chefe iemenita chamado Africus teria invadido a África do Norte no segundo milênio antes da Era Cristã e fundado uma cidade chamada Afrikyah. Mas é mais provável que o termo árabe Afriqiyah seja a transliteração árabe da palavra África. •

forças estrangeiras na Antiguidade. O reino de Kush⁶, cuja capital era Méroe, derrotou belicamente impérios poderosos como romanos, árabes e egípcios. etc. Segundo Domingues (2014, p. 2):

A candace Amanirenas desafiou as legiões romanas combatendo-as em uma guerra que durou cinco anos (27-22 a.C.). Seu exército de 30 mil guerreiros aniquilou as tropas romanas comandadas por Petrônio, forçando o imperador Augusto a celebrar um tratado de paz com a candace em condições favoráveis aos meroítas: os romanos foram obrigados a entregar os pontos que tomaram e os meroítas ficaram isentos da obrigação de prestar homenagem ao imperador romano.

O poderio bélico desse povo é expressão do desenvolvimento de suas forças produtivas, constituindo um centro siderúrgico na Antiguidade (produção de ferro, bronze, ouro e prata em grande quantidade). Méroe foi possivelmente a “Birmingham da antiga África” (HAKEM, p. 316). Além da siderurgia, a Núbia era rica na produção de ébano, marfim, incenso, óleos, gado, ovos, plumas, peles de animais, babuínos, cereais etc.

Os reinos de Gana, Mali, Songai, Iorubá, Benin, Núbia, Méroe e Etiópia são excelentes exemplos do pujante legado que marcou as civilizações africanas pré-islâmicas. A

Chegou-se mesmo a dizer que Afer era neto de Abraão e companheiro de Hércules”.

6 O reino kuschita durou mais de mil anos e teve sua continuidade assegurada pelos meroítas. Estes registraram sua história em pedras, papiros e paredes. A sua arquitetura magnífica se revela nas 233 pirâmides construídas em torno de Méroe, enquanto os egípcios construíram apenas 133 pirâmides. Os kushitas governaram o Egito, formando os faraós negros. O poder matriarcal no reino meroíta se revelou no poder das Candaces ou Kandaré (rainha-mãe).

colonização da África negra pelos árabes contou com o anteparo da religião muçumana, que serviu para estabelecer o comércio transcontinental de mercadorias e seres humanos. A escravidão imposta pela colonização europeia foi precedida pela escravidão muçumana. A escravidão europeia assumiu corolários distintos, porquanto resultou numa alteração substancial do modo de organização da produção, passando os escravos a constituírem-se como base essencial do processo produtivo nas regiões colonizadas. Desse modo, ela serviu para restaurar em novos padrões a escravidão imposta pelos gregos e romanos, assumindo a forma de escravidão colonial a serviço do capital mercantil.

A desvalorização da produção intelectual e ideológica do continente africano resulta da dominação econômica iniciada pelos muçumanos e intensificada com a ascendência do capital mercantil e a superação das relações feudais no continente europeu. A desvalorização do legado filosófico africano é produto da dominação econômica, uma desvalorização que se expressa tenazmente na transformação de seus habitantes em mercadorias. O racismo tem fundamento econômico; ele emana do fato de o capital haver transformado o continente africano num espaço de fornecimento de força de trabalho escravo para a América e a Europa durante quatro séculos.

A escravidão e a colonização da África emergem de interesses econômicos e somente podem ser elucidadas quando se considera o movimento ontológico das coisas. A afirmação ideológica da inferioridade dos homens e mulheres negros é resultante da subordinação econômica da África negra aos imperativos do capital mercantil no processo de acumulação primitiva de capitais. A ideologia assegura a

reprodução dos interesses econômicos. O universo cultural e ideológico que reproduz a desvalorização do negro e dos afrodescendentes serve aos imperativos econômicos da burguesia europeia.

Cumprir lembrar que a filosofia africana precede a filosofia grega. Pesquisadores da história e da filosofia egípcia, como Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, apontam que vários filósofos gregos estiverem no Egito africano “para serem instruídos pelos sacerdotes dos Templos da Vida, nas diversas escolas do pensamento filosófico egípcio-faraônico, demonstrando ainda a influência do pensamento egípcio nas reflexões de muitos filósofos e pensadores gregos” (MACHADO, 2014, p. 7). Entre estes filósofos e homens de ciência encontramos Temóstenes de Filadélfia, Hecateu de Mileto, Heródoto de Halicarnasso, Tales de Mileto, Platão, Pitágoras, Sólon, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Anaxágoras, Aristóteles etc.

O ocultamento do legado filosófico dos africanos é produto da dominação econômica europeia na contemporaneidade. O apagamento dos vestígios da filosofia africana inscreve-se como estratégia dos vencedores, visando esmagar a beleza existente da história dos vencidos e explorados. Para transformar os africanos em escravos, a burguesia europeia precisou apagar seu legado filosófico e cultural e reduzir o africano à condição de ser inessencial e destituído de qualquer relevância. A transformação do outro em coisa fazia parte da lógica do capital e de suas distintas personificações no processo de expropriação das riquezas existentes na África.

Pode-se afirmar que no período helênico existiu um tênue diálogo entre a filosofia grega e a filosofia africana⁷. A construção da biblioteca de Alexandria (com seus 200 mil volumes), iniciada pelo sátrapa Ptolomeu I Sóter, é testemunho dessa interação e revela que a filosofia não foi objeto de apreciação apenas da nobreza grega e macedônica, mas que possuía inúmeros adeptos no continente africano e no Oriente Médio. Alexandria se tornou o principal centro intelectual e filosófico na época helênica, como aponta Riad (2010, p. 168):

Durante o reinado dos Ptolomeus foi fundada Alexandria, cidade tão próspera que se converteu não apenas na capital do Egito mas também na mais importante cidade do mundo helenístico. Convém ressaltar que o Egito, derrotado militarmente e incorporado politicamente ao Império Macedônico, exerceu um fascínio singular sobre Alexandre, que lá queria fixar um dos seus projetos urbanos mais célebres e onde, muito provavelmente, pensou estabelecer a capital do Império. Além disso, tinha-se a cultura egípcia em tão alta consideração que os sábios do Império logo passaram a viver em Alexandria. Enquanto se manteve o reinado dos Ptolomeus, Alexandria foi considerada como a capital intelectual do mundo mediterrânico.

7 Segundo Riad (2010, p. 174): “Em nenhuma outra parte do mundo helenístico veio a existir uma instituição da estatura do Museu de Alexandria. A única biblioteca capaz de concorrer com a de Alexandria situava-se em Pérgamo. É, em grande medida, graças à Biblioteca de Alexandria que hoje conhecemos as tragédias de Ésquilo, as comédias de Aristófanes, as odes de Píndaro, Baquilídes e as histórias de Heródoto e de Tucídides?”.

A natureza cosmopolita de Alexandria revelou-se na pluralidade de línguas faladas (egípcio, grego, hebraico, aramaico e distintas línguas semíticas) e na presença de filósofos (Hipátia ou Hipácia de Alexandria), geógrafos (Erostóstenes [pai da geografia], Estrabão), geômetras (Apolônio de Perga, fundador da trigonometria), cosmógrafos (Ptolomeu), arquitetos (Dinócrates, que traçou o projeto arquitetônico de Alexandria), matemáticos (Euclides, Arquimedes de Siracusa), cientistas (o botânico Teofrasto, o médico Herófilo da Ásia Menor, o cirurgião Erasítrato), grandes e pequenos comerciantes, artesões, marinheiros, estivadores e escravos.

A tradução do pensamento platônico para o continente foi realizada pelo filósofo egípcio Plotino (séc. III d. C.). A escola neoplatônica serviu de fundamentação para o diálogo realizado por Agostinho de Hipona entre o pensamento cristão e a filosofia grega. No entanto, é importante destacar que o ponto de vista de Agostinho não é o ponto de vista dos oprimidos do deserto, dos escravizados e dos explorados; seu ponto de vista é o das classes dominantes e não o das classes dominadas. O bispo de Hipona não escreve para os pobres e oprimidos, senão para assegurar e eternizar os interesses da Igreja. Para isso se apropria da filosofia platônica, visando reproduzir os interesses das classes dominantes contra as classes dominadas e tentar eternizar a miséria e ciclo da dominação de classe.

Além dos filósofos que se inscreveram nos marcos da filosofia neoplatônica de Plotino, como Agostinho de Hipona e Hipátia de Alexandria, existiram na África filósofos que constituíram uma filosofia que se colocou nos marcos da tradição islâmica, como foi o caso de Ibn Bajjah (século XII),

que construiu uma linha de pensamento próxima da tradição aristotélica, como a de Averróis e Avicena, filósofos árabes.

1.2 A filosofia ubuntu como instrumento da descolonização do continente africano

O pensamento filosófico africano ganhou sistematização específica no contexto da luta contra a colonização e a dominação imperialista na segunda metade do século XX. Nesse contexto colocam-se as filosofias de Ébénézer Njoh-Mouellé, Jean Godefroy Bidima, Magobe Ramose, Stanislas Adotevi, Julius Nyerere, Tshiamalenga Ntumba, Franz Fanon etc. O filósofo Jean Godefroy Bidima encontra na noção de travessia uma forma de subverter a interpretação da filosofia como uma coisa estática. A filosofia ergue-se como um discurso errante; mais importante que o começo e o fim é a travessia (VASCONCELOS, 2015). Entender a travessia é fundamental para um povo lançado na diáspora. Ébénézer Njoh-Mouellé considera a natureza prática da filosofia e destaca seu papel essencial no processo de transformação da realidade.

O universo praxeológico da eticidade grega comparece de maneira específica na filosofia africana. E distintamente da filosofia grega, em que os preceitos éticos estavam circunscritos aos homens que podiam participar de sua democracia, ou seja, as mulheres, crianças e escravos estavam excluídos da eticidade pensada pelos gregos. A eticidade africana ganha, portanto, uma dimensão concreta de universalidade.

O termo “ubuntu”, de procedência zulu e zhosa, serve para expressar a concepção de mundo negro-africano, em que

a coletividade assume posição de destaque. A relação metabólica com a natureza, com o outro e consigo mesmo revela o lugar essencial do mundo coletivo. Ubuntu, segundo Nascimento (2014, p. 1), “significa ‘humanidade para todos’, é a denominação de uma espécie de ‘Filosofia do Nós’, de uma ética coletiva cujo sentido é a conexão de pessoas com a vida, a natureza, o divino e as outras pessoas em formas comunitárias”.

O preceito universal da ética hegeliana que afirma o “Eu que é um Nós e o Nós que é um Eu” reside na preocupação com o outro. E diferentemente da filosofia hegeliana, que desconsidera a relevância dos povos colonizados e que carece de qualquer espécie de solidariedade para com os africanos, a ética ubuntu emana da luta emancipatória do escravizado e serve como tática na luta contra todo o processo de colonização da vida social.

O termo ubuntu é atualizado no período histórico da colonização capitalista do continente africano. Escreve Bas’Ilele Malomalo (2014, p. 1):

Como elemento da tradição africana, o ubuntu é reinterpretado ao longo da história política e cultural pelos africanos e suas diásporas. Nos anos que vão de 1910-1960, ele aparece em termos do panafricanismo e da negritude. São esses dois movimentos filosóficos que ajudaram a África a lutar contra o colonialismo e a obter suas independências. Após as independências, estará presente na práxis filosófica do Ujama de Julius Nyerere, na Tanzânia; na filosofia da bisoité ou bisoidade (palavra que vem da língua lingala, e traduzida significa “nós”) de Tshiamalenga Ntumba; nas práticas políticas que apontam para as reconciliações nacionais nos anos de 1990 na África do Sul e outros países africanos em processo da democratização.

A luta contra a colonização configura-se como uma propositura que somente poderia lograr êxito no horizonte de uma luta coletiva. O desejo de libertação era uma aspiração que somente poderia ser bem-sucedida se a coletividade construísse uma filosofia contraposta aos preceitos individualistas da filosofia liberal e da propriedade privada. A tradução de ubuntu como “Eu só existo porque nós existimos” denota a necessidade de superação dos valores que gestavam a colonização capitalista da vida dos colonizados centrada no cogito cartesiano.

A filosofia ubuntu reconhece a dimensão social do ser mediante a afirmação da natureza primeira da comunidade. Esta precede a existência da família. Ao contrário do que afirma a ideologia burguesa, a filosofia ubuntu entende que inexistente ser humano isolado da comunidade social. Para Mogobe Ramose (2010, p. 9), “a noção de comunidade na filosofia ubuntu provém da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo”. O isolamento da comunidade é expressão do processo de colonização do continente africano. O homem é essencialmente um ser gregário, pois somente é possível ser “por meio dos outros”.

O homem isolado numa ilha não passa de uma robinsonada construída pela sociedade burguesa. Como assinala Marx (2011, p. 39):

Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os

historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida.

O caçador e o pescador isolados como precursores da nova sociedade não passam de uma ilusão, mediante a qual a nascente sociedade burguesa busca no passado os fundamentos de sua constituição, quando na verdade ela não se encontra no passado, mas no desenvolvimento das novas forças produtivas e do processo de gestação de um novo modo de produção. Não se trata de uma formulação estabelecida pelo homem cindido e isolado, mas da espécie de homem adequada às exigências do modo de produção capitalista.

O indivíduo isolado é uma ideia constituída pela sociedade mais desenvolvida, pois somente numa sociedade em que as forças produtivas são bastante desenvolvidas é possível tal formulação. Em nenhuma das sociedades anteriores à sociedade burguesa era possível apresentar o homem como uma mônada, pois em todas elas o homem aparece sempre como parte inerente de um todo maior, inexistindo qualquer possibilidade de sobrevivência fora do mundo coletivo. O homem como um ser gregário comparece em todas as formas de sociabilidade. Escreve Marx (2011, p. 40):

Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente.

Marx considera uma quimera considerar o indivíduo fora da sociedade, pois o indivíduo somente pode subsistir no interior da coletividade. É preciso compreender o caráter social do homem e que ele se constitui na relação metabólica com a natureza. A relação de interiorização e exteriorização faz parte constitutiva do ser social. O processo de autoprodução humana passa pela mediação com o mundo exterior. O homem se autoproduz na relação consigo mesmo, com a natureza e com os outros homens.

O homem como uma ilha é uma abstração que serve para subsidiar a fictícia existência de um estado idílico, como se toda a fortuna conquistada pelo capitalista fosse expressão de seu esforço pessoal. Magobe Ramose (2014, p. 9) procura qualificar a filosofia ubuntu nos termos:

O ubuntu pode ajudar nesse sentido, insistindo no reconhecimento, no respeito, na proteção e na promoção de sua máxima ética, expressada pelo provérbio “feta kgomo o tshware motho” – se a pessoa está em uma situação em que precisa optar entre proteger e salvaguardar a riqueza ou preservar a vida humana, ela deve então optar pela preservação da vida humana.

O ser com o outro deve se expressar numa relação social qualificada, e não numa relação reificada. Para mostrar sua verdadeira eficácia e não se constituir como um feixe de preceitos abstratos, a ética ubuntu deve se contrapor radicalmente ao sistema socioeconômico assentado no lucro e na exploração do trabalho.

A filosofia introduzida nos povos colonizados tem como vetor essencial promover e exacerbar o individualismo possessivo e o mundo assentado na propriedade privada,

plasmada na oposição entre interesse privado e interesse público. A ética expressa no ubuntu contrapõe-se à moral hedonista burguesa. É preciso combater a filosofia introduzida pelos colonizadores, pois ela não é destituída de interesse. Explica Fanon (1968, p. 35): “A burguesia colonialista introduzira a golpes de pilão no espírito do colonizado a ideia de uma sociedade de indivíduos em que cada um se encerra em sua subjetividade, em que a riqueza é a do pensamento”.

A filosofia expressa na ética ubuntu manifesta sua contraposição à falsidade da concepção burguesa de mundo, à medida que desafia os colonizados a assumir as rédeas da luta de libertação contra a colonização socioeconômica e ideológica. A luta contra a colonização não deve se circunscrever ao universo econômico e político, mas irradiar-se pela esfera da cultura e da filosofia.

Deve-se recusar a noção positiva ou negativa da existência de uma natureza negra que sirva para estabelecer uma distinção com a natureza do homem branco. É preciso destacar a natureza social do homem, já que as formas de existência assumidas emanam de determinações ontológicas e históricas que resultam do movimento contraditório do mundo. Não existe nada de previamente estabelecido; os homens se fazem na história, sejam eles negros ou brancos. Por sua vez, não se pode desconsiderar que a desigualdade de classe se plasma historicamente e que os povos vencidos são submetidos à tirania da escravidão.

A escravidão dos negros africanos forjou a riqueza da burguesia europeia, norte-americana e latino-americana. Como a tarefa de libertação dos oprimidos e explorados é uma tarefa dos próprios explorados, cabe aos negros escravizados

e explorados colocar em movimento seu processo de libertação. O negro escravizado precisava assumir papel protagonista na história, intervindo de maneira transformadora no cenário histórico para subverter a ordem estabelecida. Escreve Malcolm-X (2012, p. 2):

O homem branco quer que os homens pretos permaneçam imorais, depravados e ignorantes. Enquanto permanecermos nessas condições, continuaremos a suplicar, e o homem branco nos controlará. Jamais poderemos conquistar a liberdade, justiça e igualdade enquanto não estivermos fazendo por nós mesmos.

A recuperação da memória histórica deve servir como mediação ao processo de emancipação do negro escravizado e explorado pelo sistema capitalista. É fundamental visar o continente africano, recuperar o lócus de origem dos diversos povos escravizados, que foram expatriados violentamente de seu continente e tiveram sua memória apagada. Recuperar a história configura-se como parte inerente da construção do sujeito autoconsciente e capaz de intervir lucidamente no mundo objetivo.

A tomada de consciência da negritude afirma a identidade histórica a partir do lugar social das classes dominadas no interior de um projeto estratégico que deve atacar a raiz do problema e não se perder nas idiosincrasias do mundo dominante e da história oficial. Para Stanislas Adotevi (apud MANÇE, 1995, p. 4-5), o negro deve superar o universo teórico e afirmar a relevância da práxis, tomando “posse de si mesmo na intimidade coletiva de um sofrimento racial imemorialmente negado”.

A consciência coletiva dos afrodescendentes se forja na experiência do sofrimento, da dor e da tortura. Somente aqueles que conhecem o tombadilho do navio negreiro, o pelourinho e o estalar dos chicotes são capazes de entender e mensurar a relevância da revolta e a necessidade urgente da revolução. Por exemplo, os homens e mulheres que forjaram o quilombo Catucá (área canavieira que circunda Goiana, Igarassu e Itamaracá, no Estado de Pernambuco) têm uma dimensão precisa dessa consciência coletiva. Uma consciência que não se perde no pântano das teorias abstratas da filosofia idealista. As elucubrações do intelecto não fazem sentido àqueles que têm seu corpo ameaçado e torturado pela maquinaria repressiva da burguesia agrária brasileira. A personagem fundamental que organizou o referido movimento conferiu ao quilombo o nome de Malunguinho (1817-1839).

O termo “malungos” está relacionado ao traslado do escravo negro da África para o Brasil. Esclarece Carvalho (1991, p. 10): “Por Malungos, ou companheiros, se tratavam mutuamente aquelas pessoas que vieram ao Brasil no mesmo navio negreiro”. O termo “malunguinhos” pode não estar diretamente relacionado a uma pessoa, mas às distintas lideranças do referido quilombo. Escreve Carvalho (1991, p. 11): “Essa forma diminutiva do termo malungo pode talvez não se referir a uma pessoa, mas à forma como a classe senhorial chamava qualquer chefe do quilombo”.

Os malunguinhos eram as lideranças que ergueram uma constelação de estratégias de luta contra os responsáveis pelo sofrimento africano no tombadilho do navio e nas senzalas brasileiras. Eram a síntese dos interesses dos

afrodescendentes que lutavam contra a tirania do trabalho escravo.

1.3 Franz Fanon e a centralidade da filosofia da práxis

É preciso entender a dimensão prática e revolucionária da filosofia como práxis. Parece claro que nos tempos hodiernos a filosofia não deve se circunscrever à mera condição de amor ao saber, à tarefa da busca do conhecimento ou à simples interpretação da realidade. A filosofia deve ser entendida, segundo o filósofo africano Ébénézer Njoh-Mouellé, como fator de libertação, como instrumento de desalienação e elemento de desenvolvimento da autoconsciência emancipatória da humanidade.

Essa dimensão prática da filosofia interessa, sobretudo, aos que sofrem danos e perdas. Aos que não sofrem danos e não passam fome, parece uma atitude profundamente rebaixada e dispensável tratar da fome, da falta de comida e do pauperismo. Para quem se locupleta com as benesses concedidas pelo sistema do capital, pouco importa que toda acumulação da riqueza seja acumulação de miséria. Parece-lhe muito mais relevante tratar das questões meramente subjetivas e da natureza do conceito e das ideias que engendram a si mesmas, sem nenhuma articulação com as contradições do mundo prosaico.

A intervenção qualificada no mundo presume um conhecimento elaborado e sistematizado e implica a apropriação efetiva da ciência, pois inexiste identidade entre o mundo das essências e o mundo das aparências. A filosofia deve funcionar como mediação para elucidar o mundo cotidiano e buscar respostas efetivas para os grandes

problemas de que padece a humanidade. Para Njoh-Mouelle (apud MONCE, 1995, p. 10):

A filosofia aparece então como um fator de libertação, um fator de desalienação. Intenção criativa, ela se duplica também em um querer-fazer cuja inserção no mundo supõe o conhecimento do mundo em questão, de onde o papel de interpretação do mundo sobre o qual nos apoiamos.

A filosofia da práxis é a filosofia das classes expropriadas e exploradas da África. A filosofia africana enquanto filosofia da práxis emerge como antítese à filosofia imperialista e colonizadora, contraposta à filosofia que apagou a memória dos antepassados e dos ancestrais. Segundo Fanon (1968, p. 177), “o colonialismo envidou nessas regiões os mesmos esforços para inculcar no espírito dos indígenas que sua história de antes da colonização era uma história dominada pela barbárie”.

Na obra *Os condenados da terra* (1968), Fanon recorre à noção de alienação desenvolvida por Marx para desvendar o processo de colonização da Argélia. A dependência econômica se irradia por todos os povos da sociedade colonizada, fazendo com que o colonizado reproduza em seu interior os valores e os preceitos da classe dominante e do colonizador. A colonização econômica deve ser seguida pela colonização cultural e ideológica. Fanon⁸ mostra como o

8 Nascido na Martinica, Franz Fanon (1925-1961) conheceu a África primeiramente como soldado na Segunda Guerra Mundial; posteriormente, servindo como médico na Argélia. A formação filosófica de Franz Fanon começa no período que fazia medicina em Lyon (França), e continua quando assume veementemente a causa da libertação da Argélia, colonizada pelos franceses desde 1830. A luta de libertação da

colonizado reproduz em seu interior os valores do colonizador. Desse modo, o africano passa a adotar uma posição que culmina por negar-se constantemente a si mesmo. O africano negro passa a ver a si mesmo como uma espécie de negro-branco.

Isso se dá especialmente por parte das classes dominantes da África. A burguesia africana não poderia sobreviver sem reproduzir o ciclo da violência que interessa ao imperialismo. Escreve Sartre (1968 p. 6-7):

Fanon não dissimula nada: para lutar contra nós, a antiga colônia deve lutar contra ela mesma. Ou melhor, as duas formas de luta são uma só. No fogo do combate, todas as barreiras interiores devem derreter-se. A impotente burguesia de negociastas e compradores, o proletariado urbano, sempre privilegiado, o *lumpenproletariat* das favelas, todos têm de se alinhar nas posições das massas rurais, verdadeiro reservatório do exército nacional e revolucionário; nas regiões cujo desenvolvimento foi deliberadamente sustado pelo colonialismo, o campesinato, quando se revolta, aparece logo como a classe radical: conhece a opressão nua, suporta-a muito mais que as trabalhadores das cidades e, para que não morra de fome, precisa nada menos que de um estouro de todas as estruturas. Triunfando, a Revolução nacional será socialista; detido seu ímpeto, a burguesia colonizada toma o poder, e o novo Estado, a despeito de uma soberania formal, continua nas mãos dos imperialistas. O exemplo de Katanga é bastante ilustrativo. Assim, a unidade do Terceiro Mundo não está concluída: é um empreendimento em curso que passa pela união, em cada país, antes e também depois da independência, de todos os colonizados sob o comando da classe camponesa. Eis o que Fanon explica a seus irmãos da

Argélia das garras do imperialismo francês implicou a vitimização de 2 milhões de pessoas.

África, da Ásia, da América Latina: realizaremos todos em conjunto e por toda a parte o socialismo revolucionário ou seremos derrotados um a um por nossos antigos tiranos.

Os filósofos da burguesia, como F. Nietzsche, combatem o projeto de uma filosofia revolucionária mediante a crítica à moral da resignação dos escravos. Para o árduo defensor do imperialismo alemão, o espírito de revolta dos escravos deveria ser duramente combatido pelos representantes do pensamento profascista. O filósofo recicla o discurso de M. Lutero, que trata os camponeses como cães raivosos. É chegada a hora de lançar a burguesia ao mar, para que ela conheça as profundezas do abismo em que lançou os africanos escravizados quando cruzavam o oceano Atlântico. O teórico da violência contra os pobres e escravos não viveu o bastante para testemunhar o holocausto cometido pelo imperialismo no continente africano, holocausto que continuou mesmo depois da Primeira e da Segunda Guerras Mundiais.

As ideias de F. Nietzsche e as proposições do sistema do capital reproduzem-se não somente no interior das classes intermediárias, mas também no interior das classes dominadas. Os trabalhadores escravizados imaginam a possibilidade de conciliar com o colonizador. A política de conciliação estabelecida entre o colonizado e o colonizador, o senhor e escravo, o burguês e o proletariado, tão só eterniza a dominação, drenando as riquezas da colônia para a metrópole, com o aval de todas as classes dominadas.

A lógica da dominação imposta pelo colonizador se reproduz de maneira poderosa também no interior da

burguesia dependente, que funciona como uma correia de transmissão dos interesses imperialistas, agindo como uma espécie de feitor e capataz no processo de expropriação das riquezas existentes na região colonizada e na exploração do trabalho escravo ou assalariado.

A burguesia colonial, quando assume o poder político numa região subdesenvolvida, mantém intacta a colonização econômica, como afirma Fanon. Dificilmente ela rompe com o ciclo de dominação e da violência imposta. A composição internacional do capital impede que a burguesia “nacional” possa efetivar qualquer processo de mudança radical pela alto. No entanto, as lutas de libertação historicamente desencadeadas no continente africano na segunda metade do século XX alteraram de maneira substancial a posição preconceituosa dos europeus.

O movimento libertário iniciou-se em Madagascar em 1947, propagando-se por Marrocos e Tunísia em 1955, Argélia (1954-1956), Angola (1970), Costa do Marfim, Senegal, Sudão, Níger, Alto Volta e Daomé em 1960; Djibouti em 1977 e Comores em 1975. A libertação das colônias francesas foi seguida pela libertação das colônias italianas, como Etiópia e Eritreia em 1941, Líbia em 1951 e Somália em 1960. Idem para as colônias portuguesas de Angola, Moçambique, Cabo Verde e Guiné-Bissau em 1974 e 1975; e pela colônia espanhola de Guiné Equatorial em 1968 e a colônia inglesa da África do Sul em 1976.

A independência das colônias africanas dos antigos regimes imperialistas não significa uma autonomia econômica e política, pois as burguesias nacionais estabelecem uma nova dependência num contexto da internacionalização industrial-financeira. Nesse cenário se inscreve a presença do capital

americano, europeu e asiático. Isso implica reconhecer que a alteração da estrutura econômica somente poderá se efetivar a partir de baixo, da auto-organização do trabalho contra o capital. A burguesia “nacional” somente pode fazer a descolonização mediante acordo com o capital internacional, deixando intacta a estrutura centrada na exploração do trabalho e no aprofundamento das desigualdades sociais. Por isso é chegada a hora de lançar a burguesia ao mar, para que ela conheça as profundezas do abismo em que lançou os africanos e indígenas escravizados no tombadilho do navio negreiro.

A política de conciliação centrada na linha de menor resistência serve somente para eternizar a dominação do capital sobre o trabalho. Por isso Fanon insiste na necessidade duma descolonização radical, de um processo de libertação revolucionário que seja capaz de ir além do capital. A realização de uma ética que considere efetivamente os interesses das classes dominadas passa pela estratégia da construção do socialismo; do contrário, “seremos derrotados um a um por nossos antigos tiranos”.

CAPÍTULO II

FILOSOFIA DA EMANCIPAÇÃO QUILOMBOLA *VERSUS* FILOSOFIA KANTIANA DA DISCIPLINA

O presente capítulo parte do entendimento de que a disciplina ou poder coercitivo constitui-se como ferramenta no processo de reprodução das sociedades de classes, cumprindo papel essencial tanto do movimento de formação das classes dominantes quanto de subordinação das classes dominadas; na primeira, a disciplina comparece como uma imposição necessária no processo de apropriação de trabalho excedente; na segunda, serve como mecanismo de subordinação e domesticação mediante o exercício do temor.

A necessidade de forjar um grupo de homens armados ou de um grupo de homens dedicados exclusivamente às atividades religiosas, educativas, administrativas e científicas brotou do processo de produção de excedente e do fato de o homem produzir mais do que o necessário para reproduzir a sua existência. Enquanto na comunidade primitiva a divisão social do trabalho buscava resguardar os interesses gerais, na sociedade de classes há uma divisão do trabalho assentada no aprofundamento da divisão entre atividade prática e atividade teórica.

A transformação dos seres humanos em coisas assumiu corolários substanciais com o aparecimento da propriedade privada e a acumulação de excedente, estabelecendo-se uma relação assimétrica entre os homens, em que os vencidos em guerras e endividados eram transformados em escravos e os vencedores passavam a viver

da expropriação do sobretrabalho alheio. Além do escravo derivado de guerras e dívidas, havia o escravo hereditário, aquele que nascia na condição de escravo e acabava condenado ao mundo de seus gestores. No entanto, emergiram tipos de escravidão em que não prevalecia a hereditariedade.

Nas formas asiáticas, a escravidão assumiu corolários antípodas à concepção imposta no mundo greco-romano e no período histórico de acumulação primitiva de capital na América e na África; nessas condições, a escravidão foi considerada como uma atividade eterna e hereditária. Isso implica reconhecer que existiram pelo menos duas formas de escravidão. No sentido *lato*, o escravo assume papel improdutivo, comparece geralmente no espaço doméstico, chegando ao caso de exercer funções importantes na burocracia estatal. A configuração de escravos improdutivos existiu também nas sociedades orientais, africanas e na América pré-colombiana. No *stricto sensu*, a escravidão possui relação direta com o mundo da produção, em que o escravo se constitui como fundamento da organização da produção.

2.1 Educação na sociedade de classes como sinônimo de disciplina

Considerando que o processo de formação da humanidade, enquanto ato teleológico relacionado àquele conjunto de atividades que G. Lukács (1981a), na *Ontologia do ser social*, denominou de secundários – pelo fato de tentar alterar o comportamento dos outros indivíduos – comparece como perpassado pelo interesse nodal de justificar o processo

de apropriação do excedente produzido pelos produtores por uma determinada classe social, a disciplina é portadora de uma importância substancial em todo o processo de constituição e reprodução das sociedades de classe.

As classes dominantes se pautaram sempre pela lógica inexorável de apropriação de mais-trabalho; para fazê-lo tiveram de impor os seus interesses de forma coercitiva às classes dominadas. Daí necessitarem dum conjunto de práticas educativas coercitivas sobre as classes dominadas. O avanço do domínio dos homens sobre a natureza conduz ao avanço das relações sociais e impõe a necessidade de mecanismos mais sofisticados de apropriação do mais-trabalho. Esse movimento culmina na educação burguesa, estabelecida com o advento da Revolução Industrial.

A sua constituição, no entanto, é precedida pela educação profundamente coercitiva para assegurar a apropriação privada da riqueza produzida socialmente mediante a construção da divisão social do trabalho. Nesta, vigora a distinção entre atividade intelectual e atividade manual. As classes dominantes não fizeram seu trânsito para o mundo do ócio ou da simples administração das riquezas produzidas pelas classes dominadas num passe de mágica. Isso resultou dum processo lento e gradual, em que setores das antigas sociedades comunais foram se desvincilhando das atividades laborativas para dedicar-se às atividades religiosas, educacionais e administrativas da comunidade; ou seja, elas a princípio tinham um claro interesse comunitário; paulatinamente, esses interesses foram deixando de ser prioritariamente comunitários para se tornar essencialmente os interesses de determinado grupo social e duma determinada classes social. A disciplina de classe não é

introduzida de maneira imediata e como uma coisa muito bem formulada, mas, a partir das necessidades postas e para solucionar os conflitos vivenciados pela coletividade, aos poucos esses interesses deixam de ser da coletividade para servir aos interesses particulares.

A educação deixa de ser uma coisa quase espontânea na sociedade primitiva e passa a ser uma atividade imposta a partir do momento em que uma determinada família, visando justificar sua apropriação do excedente produzido pela coletividade, insere uma forma de educação deslocada das demandas cotidianas para emergir articulada ao interesse na conquista e preservação do poder político e econômico. O processo de aprendizado deixa de ser espontâneo e resultante da própria dinâmica da vida coletiva para constituir-se como atividade cindida e separada, ou seja, como privilégio de determinados indivíduos.

Para que um grupo social pudesse emergir como superior ao outro grupo social, passou-se a recorrer à educação pela disciplina ou à educação pela recorrência ao castigo. As cerimônias de iniciação exercem papel relevante nesse processo, como acentua Ponce (2005, p. 27):

As cerimônias de iniciação constituem o primeiro esboço de um processo educativo diferenciado, que, por isso mesmo, já não era espontâneo, mas coercitivo. Elas representam o rudimento do que mais tarde viria a ser a escola a serviço de uma classe [...]. Essas cerimônias de iniciação eram acompanhadas ou procedidas por provas duras, dolorosas e, às vezes, mortais, destinadas a experimentar a têmpera dos futuros dirigentes e a salientar de modo impressionante o caráter intransferível das coisas ensinadas.

A educação deixa de estar assentada na liberdade e passa a concentrar-se no castigo e na disciplina. A educação como privilégio de um segmento específico da sociedade emerge como resultado da divisão social do trabalho. O processo de produção de excedente, resultante do desenvolvimento das forças produtivas propiciadas pela descoberta da agricultura e da pecuária, forneceu as condições favoráveis ao paulatino afastamento de um determinado grupo de homens das atividades diretamente relacionadas à produção do mundo material.

Esse afastamento variou muito de comunidade para comunidade; nos primórdios era possível encontrar muitos dos futuros dirigentes dessas comunidades desenvolvendo ainda atividades manuais. O desenvolvimento das forças produtivas foi garantindo seu gradual afastamento das atividades práticas e permitindo o desenvolvimento de uma sofisticada divisão social do trabalho (PONCE, 2005). Afastadas das atividades laborativas, esses segmentos passaram a constituir uma consciência mais desenvolvida de seus interesses do que aqueles que estavam condenadas ao trabalho manual. Esse afastamento permitiu que a educação, ao invés de ser ministrada numa perspectiva efetivamente abrangente e universal, passasse a ser transmitida na perspectiva de assegurar os interesses de determinada classe social. No entanto, isso precisava ser exercido através de um sistema de regras e de princípios que não apenas justificasse a existência da desigualdade social, mas que acima de tudo escondesse seus fundamentos objetivos e materiais.

O desenvolvimento das forças produtivas passa também pela necessidade de difundir um conjunto de preceitos heterogêneo e contraditório como homogêneo e

isento de contradições, em que a disciplina deve paulatinamente ser supracumida pelas classes dominadas como um conjunto de preceitos internos e não como uma imposição das classes dominantes. Ao longo da história da sociedade de classes, a disciplina se dá num clima de tensão entre processo coercitivo aberto e processo coercitivo subliminar. Além disso, as classes dominantes precisavam de uma educação fundada na disciplina, para assegurar a reprodução de seus valores em contraposição aos valores que deveriam ser generalizados no interior das classes dominadas; assim, as classes dirigentes devem formar uma ideologia que assegure seus interesses e outra ideologia que deve ser incorporada às classes dominadas.

O aparato repressivo do complexo militar sozinho não poderia exercer o controle eterno da massa trabalhadora, pois ele é insuficiente para assegurar a reprodução dos interesses dominantes; no entanto, exerce papel importantíssimo na história da sociedade de classes, sendo sempre convocado quando emerge a possibilidade de revolta dos escravos, dos servos ou dos operários. Embora seja fundamental a difusão de elementos disciplinadores muito mais sofisticados do que o simples aparato bélico, as classes dominantes em nenhum instante da história podem abrir mão desse complexo.

A existência do complexo militar denota como a disciplina exerceu papel fundamental também no processo de formação das classes dirigentes. A classe dirigente precisava de um corpo disciplinado de homens para aplicar castigos àqueles que ultrapassassem a linha demarcada da servidão. A autodisciplina tem como propósito assegurar a satisfação de seus desejos mediante a apropriação forçada do excedente

produzido pelos escravos ou servos. As classes dirigentes somente poderiam satisfazer seus desejos e instintos mediante a disciplina imposta no exercício das atividades bélicas e das atividades intelectuais. Isso revela que a atividade de controle das classes escravizadas não se constituía numa atividade fácil.

Na sociedade espartana, a nobreza garantia seus interesses por intermédio de uma esmerada educação bélica. Os jovens de ambos os sexos eram dedicados exclusivamente aos exercícios físicos e às habilidades guerreiras. Essas habilidades eram consideradas como heroicas e preciosas para a reprodução daquela forma de sociabilidade. Os exercícios militares estavam acima das atividades laborativas; estas eram atividades destinadas aos escravos ou hilotas. A superioridade militar sobre os inimigos internos (escravos) e externos era assegurada pela disciplina ministrada aos seus participantes.

Escreve Ponce (2005, p. 42): “Integralmente dedicado à sua função de dominador e de guerreiro, o espartano nobre não cultivava outro saber que não o das coisas das armas, e não só reservava para si esses conhecimentos, como castigava ferozmente, nas classes oprimidas, todo e qualquer intento de compartilhá-lo ou de apropriar-se dele”.

Diferentemente da nobreza espartana, a nobreza ateniense tentou persuadir seus jovens sobre a necessidade da disciplina do corpo e da mente, na perseguição do ideal do belo corpo e da bela alma (*kalokagathia*). Para isso tentou introduzir seus jovens no mundo das artes e da filosofia; mas isso não minimiza o fato de que também tratava seus escravos com a ferocidade da nobreza da época.

O ideal grego emerge como expressão duma realidade em que determinado grupo de homens pode dedicar-se às atividades espirituais e os demais devem garantir a reprodução

material de todos. Aristóteles naturalizava as desigualdades sociais, porque considerava impossível a constituição duma sociedade sem escravos. Isso somente seria possível se os artefatos atuassem como autômatos⁹. Na Idade Média, a formação dos guerreiros se plasmava no cotidiano das lutas de apropriação do excedente produzido pelos camponeses. A partilha do excedente apropriado era administrada pelas escolas de formação; esta tinham por propósito desenvolver as competências políticas e as habilidades administrativas sobre os servos.

Na sociedade capitalista, o complexo militar constituiu-se como um espaço privilegiado não apenas para o exercício da disciplina fundamental ao poderio das classes dominantes, mas também para o desenvolvimento das categorias econômicas nodais ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. No complexo militar encontra-se a presença da forma trabalho assalariado, da ciência com aplicabilidade belicista e do dinheiro; mas ainda não do capital. A disciplina do complexo militar é fundamental ao processo de reprodução ampliada do capital; os trabalhadores precisam ser mobilizados como uma força de massa e não como uma força parcelada e fragmentada.

Assim, ao invés de os próprios trabalhadores se mobilizarem para construir uma fábrica, é o capitalista que,

9 Assevera Aristóteles (apud PONCE, 2005, p. 60, nota 80): “Se cada instrumento pudesse, de fato, trabalhar por si mesmo, ao receber uma ordem ou adivinhá-la – como as estátuas de Dédalos, ou as trípodas de Vulcano, que se apresentavam sozinhas, como dizia o poeta, às reuniões dos deuses –, se as lançadeiras tecessem sozinhas, se o arco se movesse por si só sobre as cordas da cítara, os empresários não necessitariam de empregados, nem os patrões necessitariam de escravos?”.

pela mediação do dinheiro, reúne os trabalhadores num mesmo local e os coloca para trabalhar sob suas determinações. Os trabalhadores são mobilizados sob a disciplina e o controle do capital, da mesma maneira que um exército é controlado por um general. A escola deve reproduzir o espaço da fábrica, que mimetiza o interior do mundo militar, sem que haja nenhuma relação de reconhecimento da autoridade fundada no mérito pessoal ou na história de vida de seus oficiais, como no interior de um exército.

2.2 A constituição da força de trabalho escrava

É sobre o trabalho escravo que se erguem as sociedades escravistas na Antiguidade (Grécia e Roma) e a escravidão colonial na época capitalista. O modo como os romanos conseguiam milhões de escravos pode ser observado no relato do desfecho do episódio bélico ocorrido em 168 a.C., narrado pelo historiador Estrabão (apud CARDOSO, 2003, p. 141): “Diz Políbio que depois de haver destruído Perseu e os macedônios, Aemilius Paullus capturou setenta cidades no Epiro (a maioria pertencente aos malossos), e que cento e cinquenta mil seres humanos foram escravizados”.

O entendimento do escravo como animal marcou a sociedade romana e a brasileira. As orientações dadas aos senhores podem ser sintetizadas nas palavras de Aristóteles: “Três coisas são a considerar no escravo: o trabalho, o castigo e o alimento” (apud GORENDER, 2016a, p. 98) e reafirmadas pelos judeus no livro *Eclesiástico* (Cap. 33, v. 25): “Ao escravo, pão, correção e trabalho”. Essa mesma

perspectiva orientava a pedagogia da exploração dos escravos no Brasil, conforme orientava o sacerdote Jorge Benci: “No Brasil costumam dizer que para o escravo são necessários três P, a saber, Pau, Pão e Pano” (apud ANTONIL, 1969, p. 26).

Já Taunay (apud STEIN, 1961, p. 159) anota que: “A maior ou menor perfeição... da disciplina determina o maior ou menor grau de prosperidade de um estabelecimento”. A violência constituía-se como elemento fundamental para a formação duma administração produtiva dentro dos padrões de expropriação do trabalho que interessava aos patrões. O chicote do feitor e o olho vigilante do senhor constituíam-se como elementos fundamentais para acomodar o escravo aos imperativos pedagógicos da superexploração da força de trabalho compatível ao escravismo colonial sob a égide do capital mercantil.

Para coibir o poder generalizado dos senhores sobre a vida dos escravos, o próprio *Eclesiástico* salientava que o castigo deveria ser moderado e comedido. O Estado romano estabeleceu um direito que determinava as condições específicas em que se poderia retirar a vida dos escravos. Essa limitação tinha como propósito impedir que a violência excessiva dos senhores suscitasse a revolta generalizada dos escravos, como aconteceu em muitos instantes da história do Império Romano – como a revolta da grandiosa escola de rebeldes, liderada por Spartacus. Na verdade, o único padrão moral que coibia o uso excessivo da violência era o próprio interesse do patrão em preservar o escravo como sua propriedade. A dor do patrão resumia-se ao possível prejuízo financeiro que o uso excessivo da violência poderia causar ao seu bolso.

O próprio escravo tentava encontrar formas paliativas para preservar sua existência, constituindo mecanismos pedagógicos de resistência perante a fome insaciável de mais trabalho do senhor, pois tornar-se bom escravo “podia significar um dispêndio de energia física incompatível com suas forças e renúncia a qualquer autonomia cultural e emocional” (MACHADO, 1987, p. 64). Num universo adverso e contrário à existência prolongada do escravo, este tinha de aprender “a ser ‘lince, para ver o aceno do seu senhor’, ‘águia para lhe penetrar nos pensamentos’, ‘boi, para resistir ao trabalho’, e ‘para sofrer os castigos, jumento” (BENCI apud MACHADO, 1987, p. 64). O código jurídico tinha como propósito estabelecer limites aos mecanismos violentos de intensificação da exploração, pois uma vez ultrapassada a linha demarcada, os senhores e os feitores adentravam numa esfera em que podiam não somente perder o controle da produção ou “estragar suas mercadorias”, mas perder “suas” vidas.

O tratamento animalesco conferido aos seres humanos encontrou seu coroamento na colonização europeia da África e da América. A violência cometida contra o escravo ganhou proporções ainda mais elevadas na época do capital mercantil, quando o desprezo pelo escravo ganhou contornos racistas. É somente com a escravidão do continente africano que o termo escravo se acha relacionado ao tráfico de negros, ou seja, à tonalidade e pigmentação da pele do indivíduo. Antes da colonização do continente africano pelos europeus inexistia a associação da escravidão com a tonalidade da pele do indivíduo.

Nessa nova prática de escravidão, emergiram o racismo e o preconceito em relação à tonalidade da pele dos

africanos. Para Williams (2012, p. 35): “A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão. O trabalho forçado no Novo Mundo foi vermelho, branco, preto e amarelo; católico, protestante e pagão”. Em seu entendimento, a gênese da escravidão africana ou negra não foi racial, mas puramente econômica. Assim, foi por interesses meramente econômicos que se preferiu a escravização de africanos. Escreve Williams (2012, p. 50): “A razão foi econômica, não racial; não teve nada a ver com a cor da pele do trabalhador, e sim com o baixo custo da mão de obra. Comparada ao trabalho indígena e branco, a escravidão negra era muito superior”.

Não se deve esquecer que a escravidão africana praticada pelos europeus foi precedida pela escravidão dos eslavos e que a escravidão praticada pelos ingleses foi precedida pela escravização dos camponeses pobres e miseráveis da Alemanha, da Irlanda e da própria Inglaterra. A riqueza dos portos ingleses assentada no tráfico de escravos africanos foi precedida pela riqueza oriunda do tráfico de milhares de pessoas sequestradas na própria Europa e do comércio de indivíduos deportados, que tinham de pagar pelo seu próprio traslado.

O trabalho escravo revelou-se como a forma adequada para o capital se plasmar nas sociedades em que inexistiam condições para o livre florescimento do trabalho assalariado na época do capital mercantil (século XVI). O capitalismo brasileiro constituiu um fenômeno tardio não por ausência de interesses da nascente burguesia europeia, mas pelo fato de não encontrar o elemento imprescindível para o desenvolvimento do capital. É preciso lembrar que o capitalista somente pode transformar seu dinheiro em capital

se ele encontrar no mercado tanto matéria-prima como força de trabalho disponível. O capitalismo teve de esperar alguns séculos para poder se desenvolver plenamente nos trópicos, pois inexistia uma expressiva força de trabalhadores dispostos a vender sua força de trabalho. A presença de homens livres torna-se um entrave efetivo ao desenvolvimento do capital, por isso a instituição do trabalho assalariado será precedida pela migração italiana, alemã etc.

A impossibilidade de transformar as amplas extensões de terra em propriedade privada impediu que a forma trabalho assalariado pudesse ser adotada no país. Para inserir os indígenas ao modo de produção que interessava ao capital, os colonizadores recorreram aos mais diferentes expedientes. Todos eles fracassaram. Por último, recorreram aos métodos nada idílicos do capital. Como os aborígenes criaram mecanismos de resistência ao processo de apropriação de mais-trabalho, apelaram para o aparato coercitivo e exterminaram os valores culturais dos indígenas. A necessidade de reprodução em curto espaço de tempo e a tenaz resistência indígena conduziram a métodos cada vez mais repressivos, culminando com o genocídio dos primeiros habitantes do continente.

A recorrência à força de trabalho escrava em detrimento da força de trabalho assalariada é produto das determinações históricas e concretas, e não uma mera expressão das intencionalidades de seus agentes sociais e das classes sociais em disputa. Não foi pela falta de vontade que não se programou o trabalho assalariado, mas pela ausência das condições materiais específicas. Na inexistência das condições materiais para se instaurar o trabalho assalariado, estabeleceu-se o trabalho compulsório.

Nos primórdios da empresa colonizadora brasileira, o capital não tinha ainda como delimitar a terra como uma propriedade privada, pois inexistia um corpo coeso de funcionários capazes de colocar em curso tal empreendimento. O capital configurava-se nas colônias de uma maneira distinta da forma como o fazia na metrópole. Enquanto na Inglaterra o poder imperial servia de mediação ao processo de apropriação das terras dos camponeses e antigos senhores feudais, entregando-as à burguesia nascente, no Brasil inexistiam condições para se operacionalizar o processo de apropriação privada das terras e não havia como se criar um exército industrial de reserva para viabilizar o trabalho assalariado e o controle absoluto do capital sobre o trabalho.

A recorrência à escravidão e não ao trabalho assalariado é produto da inexistência de força de trabalho para absorver as demandas e a determinação do capital. É o mercado que regula e controla todo o processo de trabalho e que determina as mercadorias que serão produzidas. O capital necessita duma plêiade de subservientes aos seus propósitos; ele encontra seu ápice no senhor de escravos e no mercador de escravos.

A unidade entre o mercador europeu e o senhor de engenho assegurou os propósitos da empresa colonizadora. O capital não poderia se autorreproduzir em escala ampliada sem força de trabalho, não importa se essa força de trabalho era escrava, servil ou assalariada; o importante é o controle da força de trabalho pela mediação do senhor de escravos. O engenho era uma estrutura complexa que servia ao mercado internacional.

2.3 Da pedagogia kantiana da disciplina à pedagogia do letramento quilombola

Embora Kant (1974) se contraponha à noção de disciplina como sinônimo da necessidade de castigo e punição, a sua perspectiva pedagógica tem como fundamentação a concepção de educação defendida pela burguesia esclarecida. Nota-se que essa perspectiva interessa muito mais às classes dominantes do que às classes dominadas. Pela mediação da disciplina, a classe dominante procurou difundir seus interesses privados como interesses universais, tentando homogeneizar posições completamente heterogêneas.

A proposta kantiana de educação se contrapõe à concepção rousseuniana de educação, porquanto concebe o povo europeu como representação da civilização e os aborígenes da América como incultos e ignorantes. Kant (1974) desconsidera a possibilidade de os povos ameríndios possuírem princípios morais e cultura, pois, no seu entendimento, somente os povos civilizados da Europa são dignos desses atributos. O pressuposto pedagógico do filósofo de Königsberg está em plena conformidade com os interesses econômicos da empresa colonizadora, cuja educação puramente disciplinadora deve constituir-se como elemento central.

A passagem do homem selvagem para o estado civilizado passa então pela disciplina do trabalho. É através dele que se supera o reino meramente instintivo do selvagem e adentra-se no reino da civilização; no entanto, a massa dos selvagens fica somente nessa primeira etapa da educação, haja vista que estão impossibilitados pelas circunstâncias

socioeconômicas de adentrar no maravilhoso reino formal do cultivo do letramento filosófico, literário e científico. Assim, a parte positiva da educação fica circunscrita à nobreza e à burguesia, pelo fato de a classe dominante poder pagar para obter o direito à educação.

Embora advogue a necessidade do esclarecimento e duma pedagogia ilustrada, a proposta pedagógica kantiana é incapaz de romper com as condições objetivas que pautam a pedagogia da escravidão. Apesar de sua posição favorável à disciplina não se pautar pela recorrência de instrumento coercitivo e repressivo, a disciplina foi o recurso fundamental no processo de subjugação das classes dominadas aos imperativos das classes dominantes.

O esclarecimento das classes dirigentes na figura do déspota esclarecido em nada altera a essência da sociedade de classe, na qual a disciplina externa deve assumir a forma da disciplina interna. O indivíduo no uso de sua liberdade formal, como vaticina Kant, deve fazer uso de suas faculdades racionais e submeter-se ao poder constituído da razão. É preciso que a perspectiva objetiva da disciplina ganhe corolários subjetivistas, e esse aspecto somente ganhará contornos objetivos com a superação da produção assentada no escravismo para a ascensão do modo de produção genuinamente capitalista.

Cumprir destacar como a disciplina externa, ou seja, a disciplina como castigo, acaba se irradiando por toda a sociedade brasileira. A violência de classe acaba sendo justificada como mecanismo para afugentar e banir a preguiça dos elementos dominados. Na verdade, os dominados procuravam sempre economizar suas forças produtivas, uma vez que os senhores buscavam extrair o máximo de trabalho

no mais curto espaço de tempo, impondo a exaustão ao trabalhador e sua morte precoce.

A disciplina pode ser posta ou imposta, pode ser posta internamente ou externamente. Pode acontecer através de um sistema de regras que o indivíduo dá si mesmo ou pode ser estabelecida mediante um conjunto de regras externas. Ela pode ser tanto expressão da autonomia quanto da heteronomia; o fato de ela ser posta pelo próprio indivíduo não implica que essa autonomia seja absoluta. Ela sempre resulta de condições postas de maneira relativa ou absoluta. A disciplina para as classes dominantes visam reproduzir os valores de sua classe no sentido de preservar seus interesses, enquanto a disciplina imposta às classes dominadas visa assegurar a expropriação de mais-trabalho. Nesse caso, a disciplina é positiva para os dominadores e negativa para os dominados.

A disciplina como um sistema de valores internalizados pelas classes dominadas parece possuir um estatuto mais “civilizado” que a disciplina imposta pela coercitividade ou pelo complexo militar (enquanto coadjuvante do aparato repressivo do Estado). A Revolução Industrial vai assegurar a superação da subordinação formal do trabalho pela subordinação real do trabalho; doravante, a disciplina constituída por mecanismos internos supera a disciplina imposta pelo chicote do feitor. A educação consiste num sistema que viabiliza a internalização de um conjunto de regras essenciais para assegurar a subordinação do trabalhador aos imperativos da reprodução do capital.

No Brasil, a disciplina assumiu na etapa da colonização corolários distintos, mas em todos os momentos da história nacional ela teve como propósito a apropriação do

tempo de trabalho excedente. Na sociedade colonial, a disciplina foi o mecanismo que o colonizador português encontrou para submeter o escravo ao processo de trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar e café. Pode-se dizer que embora a pedagogia da escravidão esteja adequada aos modelos adotados pelos sacerdotes e jesuítas, a educação proposta por Kant aprofundou a distinção entre a disciplina do escravo e a disciplina do senhor, a disciplina da plebe e a disciplina do nobre, a disciplina operária e a disciplina da burguesia.

A educação fundada na disciplina constitui-se como um atentado ao processo de emancipação, pois de uma maneira ou de outra constitui um entrave ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas. A subordinação do escravo é tanto teórica quanto objetiva. Kant se limita a tratar da educação em termos meramente abstratos; não diz uma palavra sequer acerca das condições objetivas que impedem as massas de ascenderem ao reino da educação iluminista. Os escravos não têm lugar na educação burguesa, como mostrou a revolta dos escravos de São Domingos (1758-1806).

A maioria das revoltas da burguesia nacional (Confederação do Equador, Inconfidência Mineira, Revolução Pernambucana etc.) sempre manteve intacta a existência da escravidão e a exploração do trabalho escravo. Os homens e mulheres escravizados ergueriam em suas lutas cotidianas uma escola de formação que nenhuma educação burguesa poderia oferecer, pois a emancipação dos escravos seria tarefa dos próprios escravos, da mesma maneira que a emancipação dos trabalhadores é tarefa dos próprios trabalhadores. Nesse aspecto, elas se mantiveram fiéis aos preceitos dos

revolucionários franceses, que também negaram apoio à luta dos escravos de São Domingos.

As revoltas no Haiti lideradas por Makandal em 1758 foram sufocadas, mas retornaram em 1791 com François Toussaint ou Toussaint L'Ouverture. No entanto, ao assumir o poder, ele estabeleceu uma política conciliadora com os brancos (capitalistas) e impôs um sistema de trabalho forçado, anulando a venda de terras para os camponeses e trabalhadores rurais. Toussaint foi derrotado, em 1803, pelo sobrinho de Napoleão, Charles Leclerc.

Em 1806, Jean-Jacques Dessalines conseguiu expulsar novamente os franceses e estabeleceu a segunda República do Hemisfério Ocidental, abrindo caminho para as lutas de emancipação política das colônias espanholas na América e estabelecendo uma ruptura com a política de conciliação de classe estabelecida por Toussaint. Para tanto, massacrou os fazendeiros brancos que ainda existiam no Haiti ou na República de São Domingos, tornando a emancipação dos escravos uma referência universal.

Isso denota que a escravidão no Haiti não foi uma concessão dos senhores de escravos nem uma concessão da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A França revolucionária em nenhum instante abriu mão da dominação colonial da ilha; os escravos revolucionários tiveram de derrotar os franceses, os ingleses e as demais forças que tentaram dominar a ilha.

Os escravizados do Brasil faziam sua a canção dos escravos de São Domingos, que nutriam seus sonhos de liberdade com cerimoniais de vodu nos quais cantavam canções em que professavam: “Juramos destruir os brancos e tudo o que possuem; que morramos se falharmos nesta

promessa” (JAMES, 2010, p. 30). A demonização dos cultos africanos realizada pelo catolicismo expressa a natureza colonizadora do cristianismo, como o cristianismo que chegou ao Brasil serviu aos interesses do capital mercantil. Muito longe do cristianismo primitivo como religião dos escravos, dos pobres e deserdados da terra, o cristianismo passou a ser a religião da opressão e do combate às religiões africanas.

A disciplina coercitiva foi o instrumento utilizado pelos senhores escravistas brasileiros para amoldar a força de trabalho escrava à lógica produtivista que interessava à sociedade colonial. A educação coercitiva marca o périplo de captação da força de trabalho no continente africano, a periculosidade do processo de travessia do Atlântico, a aclimação errante e violenta nas lavouras de cana, após serem separados uns dos outros para evitar qualquer efervescência da pedagogia da rebelião. Milhares de vidas foram subtraídas em cada um desses momentos em que os interesses socioeconômicos da metrópole prevaleceram sobre os interesses humanitários das comunidades primitivas e dos distintos reinos destruídos na África pela empresa colonizadora. Escreve Maestri (2008, p. 197): “Os ideólogos da escravidão ressaltavam que a submissão permanente do cativo e sua dedicação à produção dependiam da aplicação do castigo físico”.

O baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas descartava a necessidade da força de trabalho qualificada. Negava-se a elas o acesso à cultura referenciada pelos filósofos da ilustração, como Kant, Rousseau e Condorcet. A produção canavieira exigia tão somente uma força de trabalho selvagem em estado bruto, capaz de utilizar

apenas a enxada e o facão, em que arados e equipamentos mais requintados inexistiam. Nesse contexto, a disciplina do trabalho se fazia pela mediação do chicote do feitor. Este libertava o senhor do comando direto da força de trabalho comprada no mercado. Ao liberar-se das atividades diretamente relacionadas ao controle direto da produção, o senhor podia dedicar-se ao ócio ou às atividades culturais e espirituais, como vaticinava Aristóteles.

Somente os mais subservientes e letrados eram selecionados para as atividades domésticas, enquanto a maioria (85% da força de trabalho escrava) destinava-se às atividades diretamente produtivas. Os dedicados às atividades domésticas deveriam demonstrar habilidades especiais; geralmente precisavam ser treinados e escolarizados para o desenvolvimento dessas funções. Com o aparecimento e o desenvolvimento de algumas zonas urbanas, a força de trabalho escrava exigiria uma formação mais sofisticada para dar conta da complexidade do novo espaço social.

No universo urbano, a força de trabalho escrava exigia uma formação mais desenvolvida e qualificada; no entanto, ela se circunscreve nos termos combatidos por Kant, ou seja, manifesta-se como resultado de um processo de formação mecânica e não ilustrada. É semelhante àquela que caracterizava as oficinas ou corporações de ofício. No entanto, ela se inscrevia sob a regência de um senhor. Para atender às demandas da população urbana, os escravos precisavam ser formados a fim de desempenhar as atividades de sapateiro, carpinteiro, barbeiro, pedreiro, alfaiate e auxiliar comercial. Muitos deles serviam como fonte de renda para seus senhores, que viviam parasitando essa força de trabalho (MAESTRI, 2008).

Os senhores de escravos investiam na formação da força de trabalho escrava, pois consideravam essa atividade como proveitosa a seus interesses lucrativos. Os escravos aprendiam habilidades domésticas e esmeravam-se no exercício de determinadas profissões. Essa formação se inscrevia de maneira informal e sem a tutela ou a regência de qualquer órgão oficial. Não existiam escolas formais ou escolas públicas destinadas à formação técnica dos escravos no período escravista (colonial e monárquico). Assinala Maestri (2008, p. 205): “As poucas escolas urbanas estavam vedadas ao ingresso de negros livres, que dirá aos cativos. Ler, escrever e contar era habilidade raríssima entre os trabalhadores feitorizados”.

Essa atividade pedagógica era desempenhada informalmente por indivíduos que cobravam por isso. Como assinala Maestri (2008, p. 204): “A escravidão brasileira desconheceu estabelecimentos educacionais para cativos. O aprendizado era feito por acompanhamento, em forma isolada, com pouca sistematização. Temos, porém, registros de profissionais semiespecializados na educação formal de cativos”.

A disciplina incorporada pelos escravos domésticos tinha uma natureza menos coercitiva e violenta que a disciplina aplicada aos trabalhadores diretamente relacionados às atividades produtivas na agricultura. Além de mais dóceis e cometidos, os escravos treinados nos preceitos da disciplina e da instrução para o trabalho doméstico ou urbano deviam ser portadores de uma boa apresentação física. No entanto, isso não passava duma orientação ideológica das classes

dominantes. A revolta dos Malês¹⁰ na cidade de Salvador, em 1835, indica que a resistência à disciplina do trabalho escravo incluía também o escravo urbano. Na perspectiva de impedir a sublevação, os escravos urbanos somente podiam se movimentar com autorização expressa de seus senhores. Qualquer escravo que fosse capturado sem autorização escrita do senhor era preso e punido de forma sumária.

O processo de reprodução da sociedade colonial está fundado na necessidade de submeter a força de trabalho à disciplina. O uso da violência deliberada deve ser seguido pela

10 A revolta dos Malês foi um movimento que ocorreu na cidade de Salvador (província da Bahia) entre os dias 25 e 27 de janeiro de 1835. Os principais personagens desta revolta foram os negros islâmicos que exerciam atividades livres, conhecidos como negros de ganho (alfaiates, pequenos comerciantes, artesãos e carpinteiros). Apesar de livres, sofriam muita discriminação por serem negros e seguidores do islamismo. Em função dessas condições, encontravam muitas dificuldades para ascender socialmente. Os revoltosos, cerca de 1.500, estavam muito insatisfeitos com a escravidão africana, a imposição do catolicismo e com o preconceito contra os negros. Tinham como objetivo principal a libertação dos escravos. Queriam também acabar com o catolicismo (religião imposta aos africanos desde o momento em que chegavam ao Brasil), o confisco dos bens dos brancos e mulatos e a implantação de uma república islâmica. De acordo com o plano, os revoltosos sairiam do bairro de Vitória (Salvador) e se reuniriam com outros malês vindos de outras regiões da cidade. Invadiriam os engenhos de açúcar e libertariam os escravos. Arrecadaram dinheiro e compraram armas para os combates. O plano do movimento foi todo escrito em árabe. O plano da revolta foi descoberto pelo juiz de paz de Salvador, que acionou o aparato repressivo estatal para reprimir a revolta. Bem preparados e armados, os soldados cercaram os revoltosos na região da Água dos Meninos. Violentos combates aconteceram. No conflito morreram sete soldados e setenta revoltosos. Cerca de 200 integrantes da revolta foram presos pelas forças oficiais. Os líderes foram condenados à pena de morte. Os outros revoltosos foram condenados a trabalhos forçados, açoites e degredo (enviados para a África). O termo “malê” é de origem africana (ioruba) e significa “o muçulmano” (REIS, 2003).

irradiação do temor nas camadas mais profundas da força de trabalho. Assim, é possível afirmar que trabalho e disciplina compõem-se como termos articulados. No entanto, os escravos sempre se rebelaram contra os senhores. O escravo sempre tentou fugir ou organizar a revolta, formando quilombos urbanos e quilombos nas matas.

2.4 Educações quilombola como educação para emancipação

Como espécie de kamikazes japoneses, os escravos se lançaram com todas as suas forças contra seus algozes. A empresa colonizadora enviou seus exércitos organizados e estruturados em terços para destruir os distintos quilombos que se organizavam como Palmares. Muito mais do que um movimento revoltoso e de resistência, os quilombos foram acampamentos e assentamentos revolucionários que imprimiram inúmeras derrotas ao sistema escravista. Eram contra o capitalismo e o capital mercantil e tinham na socialização da produção sua essência. A natureza revolucionária de seu projeto econômico e pedagógico se revela como uma nova forma de organização da produção.

Os escravos ansiavam não somente por liberdade, mas buscavam um pedaço de terra em que pudessem trabalhar de uma maneira diferente. A luta pela liberdade passava pela superação da propriedade privada da terra e do homem. A terra e o trabalho deveriam ser libertados da tirania do capital e do capitalista. Os escravos se levantaram em fúria contra a tirania do processo de acumulação capitalista estabelecido no Brasil. Muitos quilombos foram vitoriosos nos embates travados contra as forças repressivas do latifúndio e da Corte

portuguesa; somente foram derrotados devido ao isolamento das forças rebeldes.

A superação do trabalho escravo era condição inexorável para vivenciar a experiência da liberdade nos quilombos estabelecidos. Liberdade não era uma palavra abstrata, pois implicava afastar-se completamente da sociedade colonial para constituir uma sociedade forjada por homens e mulheres livres da maldição do trabalho escravo. A reorganização do trabalho era imperativa e perpassava os quilombos, centros de referência para todos os escravizados.

Os quilombos se constituem como lócus dum projeto pedagógico que emana da luta dos escravizados que anseiam por uma nova forma de sociabilidade. Representavam a realização dos sonhos decantados nas noites de tormentos da opressão e a encarnação da vontade das massas escravizadas e destituídas de educação formal e que tinham somente nas cerimônias religiosas e nas rodas de capoeiras o lugar de manifestação de sua humanidade completamente alienada pela burguesia agrária.

A educação era forjada nos cantos de resistência evocados em nome do deus guerreiro Ogum, que enchiam de entusiasmo e esperança os distintos povos africanos fragmentados e despedaçados pela atrocidade da empresa colonizadora europeia. O filho mais velho de Iemanjá figurou como verdadeiro defensor das criaturas sofredoras, colaborando na formação de uma consciência tenaz que imprimiu, sempre que possível destruição e morte aos senhores de escravos. O irmão de Exu e Oxóssi é o deus da guerra que alimenta as lutas que culminam na formação de uma constelação de quilombos.

CAPÍTULO III

A REPÚBLICA PALMARINA COMO LETRAMENTO NA FILOSOFIA DA PRÁXIS

A filosofia está articulada à noção de letramento como interpretação e visão de mundo. É importante salientar que não subsiste uma única filosofia, mas distintas correntes filosóficas e, conseqüentemente, diferentes concepções de mundo. A filosofia exprime sempre o espírito de uma época e a forma de ser de um determinado tempo histórico, por isso não existe uma única forma de interpretação do mundo. Cada uma representa um determinado modo de letramento enquanto interpretação do mundo. Isso implica o reconhecimento de que toda filosofia representa uma tomada de posição perante os problemas concretos suscitados pelos homens, inexistindo a indiferença filosófica perante o movimento das coisas, bem como a neutralidade filosófica. Fazer filosofia, portanto, é tomar partido, é assumir uma posição perante o movimento complexo e contraditório da realidade.

O letramento filosófico é uma atividade prática que transcende a dimensão meramente pragmática ou utilitária da lógica produtivista. O letramento engendra uma posição contraposta à atitude passiva da habitual ternura pelas coisas sensíveis e pelas vicissitudes do movimento conceitual, que culmina na tautologia vazia do conceito que engendra a si mesmo e não carece do mundo exterior para subsistir. O letramento revela a dimensão ontológica do ser social e a

relação dialética entre teoria e prática, consubstanciada na noção de práxis.

A natureza prática do conhecimento se revela quando os homens atuam de maneira criativa (*poésis*) sobre o mundo. Quando assumem função protagonista sobre o mundo, operando uma transformação radical da realidade. Isso denota a natureza prática e transformadora da teoria. A filosofia da práxis (VAZQUEZ, 2011) se plasma como uma forma de interpretação do mundo intrinsecamente relacionada ao processo de transformação e subversão da sociedade assentada na exploração do trabalho escravo e/ou assalariado.

A filosofia como práxis não é um patrimônio exclusivo dos gregos; pode-se encontrá-la, por exemplo, no interior das comunidades quilombolas que plasmaram a história do Brasil. O fato de essas comunidades não desenvolverem uma consciência sistemática do fazer filosófico não leva a desconsiderar o papel ativo que os afrodescendentes assumiram na constituição de uma sociedade contraposta à exploração do trabalho. Os homens fazem filosofia antes de terem consciência da filosofia como reflexo do mundo. A consciência é sempre *post festum*, ela emana do desenvolvimento das condições objetivas.

É possível localizar uma filosofia da práxis como substrato do fazer não intencional dos afrodescendentes. Faz-se importante investigar a natureza da concepção de mundo como *desiderato* dos movimentos sociais que enfrentaram a tirania do capital mercantil no tempo histórico de ascendência do sistema escravocrata no Brasil e que serve como mediação nos tempos hodiernos, na contraposição ao sistema do capital industrial e financeiro, que tem como vetor essencial

expropriar as terras das comunidades quilombolas e indígenas.

É preciso salientar que a expropriação das terras quilombolas e indígenas pelos representantes do capital mercantil e industrial-financeiro deu-se concomitantemente ao processo de expropriação de suas mais elevadas riquezas subjetivas. A perseguição e rejeição da religiosidade africana e suas distintas manifestações culturais assentam-se na disjunção estabelecida entre trabalho manual e trabalho teórico, erguendo-se a atividade teórica como inimiga mortal do trabalho manual. A desvalorização do trabalho manual reside na cisão estabelecida pela filosofia idealista entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, no primado da teoria sobre a prática. É nesse contexto que a filosofia da práxis se ergue como tentativa de superação do mundo dualista estabelecido.

Erigido à filosofia da práxis como mediação, torna-se possível investigar os limites da concepção de mundo decantada pela sociedade burguesa e as idiosincrasias de sua concepção abstrata de liberdade. Esses limites se manifestam na crítica consistente apresentada pelos afrodescendentes, em que a liberdade deixa de ser uma abstração do intelecto para se materializar nos quilombos e comunidades quilombolas estatuídos. Nesse contexto, os afrodescendentes demonstraram a natureza prática da teoria, mediante a constituição dum *ethos* forjado numa forma de sociabilidade completamente distinta do universo agroexportador da empresa colonizadora.

A existência da segunda maior população negra do mundo, depois da África, impõe a necessidade de se pensar questões relativas ao universo dos afrodescendentes. A

despeito de constituir-se como última nação da América Latina a extirpar a escravidão, o Brasil comparece como uma constelação brilhante de quilombos espalhados em seu multifacetado território.

A burguesia agrária tenta negar ainda hoje que existiram inúmeros movimentos de contraposição à escravidão nos três séculos e meio desse sistema nefasto e desumano. Os quilombos merecem um destaque especial na história da colonização europeia da América. Eles eram formados por escravos fugitivos, índios perseguidos, pessoas reprimidas pelo aparato repressivo colonial, mulheres sem profissão, brancos empobrecidos e prostitutas. Os quilombos foram os centros de comando dos movimentos de resistência contra a opressão dos capitalistas, constituindo-se como uma sociedade de homens e mulheres livres independentemente da tonalidade de sua pele.

Participaram dos quilombos tanto os afrodescendentes quanto os indígenas e outras manifestações raciais. Os quilombos foram comunidades essencialmente classistas que se opuseram à estrutura opressora montada pela burguesia agroexportadora brasileira, financiada pelo capital mercantil europeu. Como alternativa ao processo de colonização e acumulação primitiva de capitais, existiram quilombos pequenos e quilombos grandes, quilombos de curta e de longa duração temporal.

Nos quilombos se praticava uma economia essencialmente de subsistência e comunitária, contraposta àquela orientada pela propriedade privada dos meios de produção e dos meios de subsistência. Enquanto organizações econômicas, os quilombos possuíam também

uma organização socioeconômica, política e militar para enfrentar a estrutura escravocrata agroexportadora.

O sistema *plantation* tinha como eixo a exploração do trabalho escravo, que para atender aos imperativos do mercado mundial passou a fornecer mão de obra importada da África. Foram mais de 5 milhões de africanos importados, sem contar os milhares que morreram no processo de captura e sequestro, os que faleceram no tombadilho do navio (mais de 700 mil) e os que morreram de banzo.

O cultivo da cana-de-açúcar foi assentado numa estrutura complexa profundamente desumana, voltada exclusivamente para o lucro. A força de trabalho escrava estava dividida em distintas atividades. Existiam aqueles que se dedicavam exclusivamente ao plantio e cultivo dos canaviais; os que se dedicavam ao ciclo do processamento da matéria-prima nos engenhos (inicialmente mediante tração animal – eram denominados de almanjarras, trapiches ou molinotes –; os engenhos reais, movidos pela força d'água e que somente no decorrer do século XIX se transformaram em banguês movidos a vapor); os dedicados ao transporte e carregamento dos navios; e os que trabalhavam para manter a estrutura da sociedade escravista em funcionamento, sem falar nos escravos de ganho e nos escravos domésticos (mucamas).

As condições aviltantes da estrutura escravista condenavam os escravizados a sobreviver, em média, somente 15 anos no exercício de suas atividades. Os senhores desgastavam de forma descomunal a força de trabalho, de forma que obrigavam os afrodescendentes a forjarem uma organização consistente em contraposição a seus opositores.

Os quilombos foram espaços da realização do projeto emancipatório dos afrodescendentes.

Os quilombos se formaram como alternativa à escravidão em todos os espaços topográficos em que esta subsistiu. Onde existiu escravidão, aí emergiu um movimento organizado de resistência e revolta. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente.

Esse movimento ganhou corolários universais e recebeu terminologias distintas: “na América espanhola: *Palenques*, *Cumbes*; na inglesa, *Maroons*; na francesa, *grand Marronage* e *petit Marronage* [...]; no Brasil, Quilombos e Mocambos, e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros” (REIS, 1996, p. 47). A palavra *quilombo* é originária do idioma africano quimbundo e significa “sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades” (MOURA, 2006, p. 234-235). Os quilombos representaram uma capilaridade singular de movimento sistematizado e organizado contra a estrutura colonial-escravista. Eles atuaram sobre questões estruturais que permanecem intocáveis até hoje, evidenciando os limites absolutos do sistema do capital (mercantil, industrial e financeiro).

Os quilombos se formaram como uma espécie de comunidade alternativa ao modo de produção centrado na exploração da força de trabalho escrava. A divisão social do trabalho tinha como cerne a socialização dos bens produzidos e não a acumulação privada. A negação da produção centrada no trabalho escravo, na monocultura e no latifúndio

assegurou o sucesso da República dos Palmares (GOMES, 2011, p. 16).

A maior revolta de escravos do período colonial teve sua gênese em 1597, no momento em que o trabalho forçado dos indígenas passou a ser substituído pelo trabalho forçado dos africanos. A revolta emergiu na região formada pelos atuais estados de Alagoas e Pernambuco, na capitania mais bem-sucedida da primeira etapa da colonização portuguesa e num instante histórico em que o poder político lusitano estava articulado ao poder espanhol (desde 1580), o que levou à contraposição e à guerra aberta entre holandeses e portugueses.

O Quilombo dos Palmares emerge na capitania de Pernambuco em 1596, localizado a 65 quilômetros do litoral; seu nome está diretamente relacionado à presença predominante de palmeiras na região. A constelação dos quilombos que acabam constituindo a República de Palmares ao longo de sua existência tem como fundamentação uma economia autossustentável que mantém relação de intercâmbio de sua produtividade com seus pares e com os distintos povoados circunvizinhos.

Quadro 1 - Quilombos que constituíam a república palmarina:

Nome do quilombo	Nome do quilombo
Macaco ou Mococo	Aqaltune
Uma	Pedro Capacaça
Gôngoro	Acotirene
Subupira	Cucaú
Oiteiro	Tabocas Grande
Osenga	Quissama
Garanhuns	Tabocas Pequeno
Dambranganga	Catinga
Quiloange	Andalaquituche

Fonte (GOMES, 2011, p. 16)

O quilombo do Macaco ocupava a posição de centro administrativo da República dos Palmares e chegou a contar com aproximadamente 30 mil integrantes. Sua persistência por mais de um século denota o nível de organização da república de quilombos que tinha na produção de subsistência seu fulcro essencial. Não se produzia para troca, senão para atender às necessidades essenciais de seus produtores. A troca estava restrita ao excedente e tinha como propósito assegurar a defesa e a segurança do quilombo, cotidianamente ameaçado pelos representantes do capital mercantil.

A organização política e socioeconômica tinha como fundamento o trabalho coletivo; o excedente era partilhado indistintamente com todos pela mediação do Conselho. A estrutura coletivista contrapunha-se à propriedade dos meios de produção e meios de subsistência. A distribuição da produção tinha como fundamento o preceito socialista de “a cada um segundo as suas necessidades”. Uma parte do excedente o Conselho dedicava às atividades de defesa contra as invasões e ameaças externas; o restante fortaleceria os nexos internos da comunidade mediante o incremento de matizes ideológicos de natureza religiosa, pedagógica e cultural. O Conselho de Maiorais cuidava dos negócios da guerra, deliberando sobre as táticas e estratégias para vencer o inimigo.

A existência de um rei ou governante escolhido pelos seus pares revela a constituição de um aparato estatal e, conseqüentemente, a existência duma possível estratificação social. A participação das mulheres nos conselhos e nos órgãos deliberativos indica que essa estrutura estatal configurava-se como uma reprodução de modelos herdados do universo africano. A estruturação política expressa um

tempo de transição entre os preceitos emanados das comunidades primitivas e os preceitos de uma sociedade mais complexa e dinâmica. A organização política das comunidades quilombolas servia assegurava a sua autossuficiência econômica e o fortalecimento de suas forças na luta contra as adversidades exteriores.

Os distintos quilombos produziam tanto produtos agrícolas quanto produtos manufaturados. Os produtos agrícolas como farinha de mandioca, vinho de palma, cachaça e manteiga, eles procuram trocar por armas de fogo, pólvora, tecidos e sal. Já os produtos manufaturados consistiam em lanças, facões, foices, enxadas, objetos de cerâmica e utensílios de barro.

A comunidade era regida pelos preceitos camponeses da posse coletiva da terra e da socialização de todos os bens produzidos com os seus partícipes, inexistindo propriedade privada da produção, pois o excedente geralmente era armazenado para atender às fases de dificuldades propiciadas pelo permanente estado de guerra e enfrentamento com os representantes do capital mercantil, que geralmente promoviam a destruição dos roçados e plantios quando atacavam os mocambos.

Escreve ARAÚJO (2015, p. 2):

Mas é provável que o regime escravista existente em Palmares se assemelhasse ao modelo escravista já existente na África, onde cativos de guerra eram forçados a trabalhar a terra, prestando serviços por um tempo, como uma forma de punição ao cativo que executava aquelas atividades durante um tempo específico e gozava de alguns “direitos” não garantidos pela escravidão atlântica perpetrada pelos europeus.

A República palmarina tanto se diferencia da sociedade colonial quanto se distingue das sociedades autóctones existentes no Brasil, pois reproduzia a estrutura socioeconômica existente na África, em que subsistia uma hierarquia forjada por militares, sacerdotes e camponeses. O poder maior emanava dos anciões, que formavam uma espécie de gerontocracia matrilinear, ou seja, as mulheres exerciam funções de conselheiras na deliberação das atividades políticas e socioeconômicas. A liderança central passava pela mediação do reconhecimento de cada quilombo; subsistia uma autonomia relativa de cada comunidade local e inexistia um poder político hereditário.

Acerca do poder conferido ao líder Ganga Zumba, que perdurou por 33 anos (1645-1678), esse poder contou sempre com o apoio deliberado das distintas comunidades. Assinala Rufino (1985, p. 30-31): “Só os cabos-de-guerra e os ministros eram nomeados por ele, e ainda assim depois de ouvido o Conselho. Seu poder não era hereditário, nem podia ser naquelas circunstâncias”. A distinção existente entre estrutura socioeconômica do sistema colonial e da República palmarina pode ser observada no quadro abaixo:

Quadro 2 – Distinção entre República palmarina e sistema colonial

Colônia	Palmares
Monocultura da cana	Multiplicidade agrícola
Escassez de alimentos	Abundância de alimentos
Produção para o mercado externo	Produção de subsistência
Exploração do trabalho escravo	Trabalho do camponês
Poder político centralizado – Estado moderno	Poder político formado por uma gerontocracia
Concentração de terra – propriedade privada	Terra coletiva

A organização política se fazia necessária para viabilizar a estrutura econômica e administrativa a fim de enfrentar os grupos armados dos senhores de engenhos e as milícias do Estado colonial (milícias de bandeirantes e os terços portugueses, espanhóis e holandeses). O poder geral emanava de uma assembleia que reproduzia a estrutura encontrada no universo africano de onde provinham os ex-escravos, o que denota a existência de classes sociais no seu interior. Os prisioneiros de guerra provavelmente serviam como escravos por um determinado tempo, haja vista que essa prática reinava no mundo africano.

A comunidade palmarina passou a representar uma ameaça aos interesses dos colonizadores, que organizavam a produção mediante a exploração do trabalho escravo e a monocultura para exportação. Fundada no trabalho livre de seus partícipes e numa economia de subsistência, a República de escravos fugitivos representava uma séria ameaça aos interesses do capital mercantil e dos senhores de escravos.

A primeira expedição contra os ex-escravos ocorreu em 1602, sob o comando do português Bartolomeu Bezerra. Os portugueses tornaram a atacar os mocambos de Palmares distintas vezes, apresentando sempre pequenas vitórias ante os amotinados, sem que isso representasse algum significativo revés no movimento libertário dos ex-escravos.

A colonização holandesa não agiu diferentemente em relação aos revoltosos e organizou várias expedições para suprimir a existência da maior resistência quilombola. A primeira foi comandada pelo capitão Rodolfo Barro, em 1644. Nesta época Palmares contava apenas com dois assentamentos de mocambos, formados por 11 mil pessoas. No referido embate, cem pessoas foram mortas e 31

aprisionadas, sendo sete indígenas e algumas crianças negras (FUNARI e CARVALHO, 2005, p. 12). Isso revela que havia indígenas entre os quilombolas.

A segunda expedição foi comandada pelo capitão Blaer, conhecido por sua sanguinária crueldade, em 1645. Os quilombolas evadiram de suas localidades após dizimar suas plantações, de forma que esta expedição foi completamente frustrada (FUNARI e CARVALHO, 2005).

Com a expulsão dos holandeses do Brasil, os portugueses retomaram seus ataques contra os quilombos dos Palmares, organizando dezenas de expedições. ARAÚJO (2015) destaca as seguintes: 1) Expedição Brás da Rocha Cardoso (1654-1655), tido como possível responsável pelo sequestro de Zumbi (1655); 2) Três expedições de Jácome Bezerra e Antônio Dias (1655): nessas expedições foram aprisionados 200 quilombolas (ARAÚJO, 2015); 3) Expedição João de Freitas da Cunha (1661), com uma força repressiva de mais de 300 milícias: prisões foram realizadas e diversas colheitas quilombolas destruídas (ARAÚJO, 2015); 4) Expedição de 1663: formada por mais de 600 homens e com negros que participaram do exército de Henrique Dias, essa expedição também foi um fracasso (ARAÚJO, 2015); 5) Expedição de 1672: composta de três colunas, essa expedição fracassou por falta de infraestrutura, o que motivou a deserção e a insubordinação nas tropas; capturou somente uma centena de palmarinos (ARAÚJO, 2015); 6) Duas expedições de Fernão Carrilho (1675 e 1677): foram as expedições mais bem-sucedidas contra os palmarinos. A primeira conseguiu aprisionar mais de 70 quilombolas e ferir Zumbi dos Palmares. A segunda capturou mais de 60 quilombolas, eliminou aldeias e assassinou Ganga-Muiça, Gaspar (capitão

de guarda do rei) e os capitães João Tapuia e Ambrósio, além de diversos familiares de Ganga Zumba (filhos, sobrinhos e netos). Antes de operar a destruição de parte das aldeias, Carrilho descreve o Quilombo de Palmares como “uma grande cidade de mais de 2 mil casas, fortificadas de estaca de pau-a-pique e defendida com três forças e com soma grande de defensores, prevenidos com todo gênero de armas” (GOMES, 2005, p. 113).

Abalado pelas perdas sofridas com os ataques de Fernão Carrilho, em que perdeu vários familiares, Ganga Zumba estabeleceu um tratado de paz com o Governador D. Pedro, entre 1678-1680, em que o representante do governo lusitano assegurava: 1) reconhecimento da liberdade para os negros nascidos em Palmares; 2) liberação de terras para aqueles que admitissem o armistício; 3) os pacifistas seriam elevados à posição de vassallos da Coroa portuguesa. No entanto, o armistício não tratava da situação dos ex-escravos fugitivos, o que indicava que eles deveriam retornar ao cativeiro. Isso serviu para ampliar o descontentamento entre os ex-escravos, que acabaram por aderir à defesa da continuidade do movimento libertário armado.

Como muitos ex-escravos não foram contemplados pelo referido armistício, restavam tão só a luta e o enfrentamento ao governo colonial. Neste processo, Zumbi dos Palmares e Acotirene assumiram funções protagonistas, obliterando a figura de Ganga Zumba. Zumbi dos Palmares (1678-1695) assumiu a liderança da República de Palmares durante uma fase em que se intensificaram novos conflitos, tais como: 1) Expedição de Gonçalo Moreira (1680): cresce o aparato repressivo e o cerco sobre os palmarinos; novos grupos de ex-escravos são capturados (GOMES, 2005); 2)

Expedição de João Martins e Alexandre Cardoso (1680): o cerco sobre Palmares destrói diversos quilombos; nessa expedição o líder palmarino Maiolo é capturado. Zumbi responde atacando diversas cidades circunvizinhas, capturando escravos negros e mulheres brancas (GOMES, 2005); 3) Expedições de Fernão Carrilho (1677 e 1683): constitui uma constelação de ataques que servem para minar a resistência palmarina; as táticas e estratégias de guerra são aperfeiçoadas e conseguem minar os quilombolas de forma cada vez mais significativa.

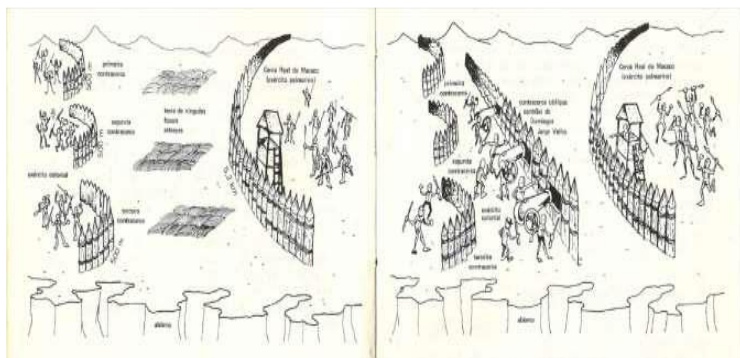
Apesar disso, Palmares permanecia forte e impossível de ser derrotada por ações individualizadas de capitães do mato ou aventureiros. A tarefa de dizimar Palmares somente poderia ser realizada por exércitos profissionais, após sofrerem inúmeras derrotas. Depois de enfrentar 60 expedições organizadas pelos exércitos portugueses e holandeses e centenas de expedições de grupos mercenários ou milícias privadas financiadas pelos senhores de engenhos, Palmares agora tem de enfrentar o maior carniceiro da história do Brasil.

Expedição de Domingos Jorge Velho (1692): o grande carniceiro de indígenas e ex-escravos libertos foi convocado para dizimar Palmares. O carniceiro-mor da coroa portuguesa montou um exército com mais de 9 mil soldados. No entanto, os ataques promovidos entre 1692-1693 não foram bem-sucedidos. Somente em 6 de fevereiro de 1694, com auxílio de canhões, seus exércitos começaram a obter um ciclo de vitórias que liquidaria Palmares. Zumbi, no entanto, cairia nas mãos inimigas apenas em 20 de novembro de 1695, após promover um ataque a Penedo e resistir tenazmente aos exércitos de Domingos Jorge Velho (ARAÚJO, 2015). Sua

captura somente foi possibilitada pela tortura de Soares por André Furtado, que assim conseguiu saber a localização do maior representante da luta libertária dos escravos na história do Brasil.

Para dizimar Palmares, Domingos Jorge Velho lançou mão de um sistema de defesa forjado por contracerças que serviam para aproximar os canhões da sentinela constituída na fortaleza do quilombo do Macaco, centro do poder quilombola. Como no quadro abaixo:

Quadro 3 – Queda do mocambo de Macaco



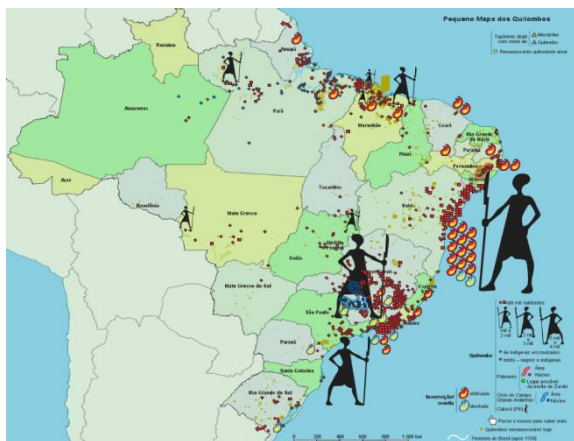
(SANTOS, 1985, p. 44-45)

A queda do quilombo do Macaco não implicou a queda definitiva de Palmares. A luta continuou no mocambo de Quissama, sob a liderança de Camoaga, que comandou (1697-1703) a resistência palmarina contra as tropas sanguinárias dos colonizadores (ARAÚJO, 2015). Camoaga acabou sendo morto em 1703, e parte dos que não foram assassinados acabaram escravizados. Mesmo assim, Mouca tenta fazer ressurgir das cinzas o movimento libertário; foi

capturado em 1711. Entretanto, até 1725, alguns mocambos ainda sobreviviam nas matas fechadas das serras de Palmares, apresentando resistência ao sistema escravista colonial (ARAÚJO, 2015).

Por fim, a intensificação da repressão colaborou para que os pequenos grupos de sobreviventes se deslocassem para o sertão e para os mocambos forjados na capitania da Paraíba; a revolta dos Bárbaros ou dos índios Tapuias forneceu novo ímpeto e alento à luta dos ex-escravos perseguidos por todos os lados. A luta palmarina contra a opressão do trabalho escravo continua na ordem do dia, haja vista que o capital reedita o trabalho escravo na atualidade na perspectiva de interceptar a crise estrutural que acomete o sistema.

Quadro 4 – Mapa dos quilombos existentes no Brasil



Fonte:

http://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/?revoltas_categoria=1685-quilombo-dos-palmares-pernambuco

O quilombo mais conhecido da história do Brasil, o dos Palmares, durou mais de cem anos. Com aproximadamente 30 mil pessoas, ele derrotou várias expedições militares. No entanto, a história dos quilombolas não se circunscreveria à república palmarina, pois milhares de quilombos e movimentos quilombolas se ergueriam posteriormente para assegurar a continuidade da resistência negra. Entre as centenas de revoltas indígenas e escravas que perpassaram o Estado da Bahia, destacamos: 1. Quilombo do rio Vermelho 2. Quilombo do Urubu 3. Quilombo de Jacuípe 4. Quilombo de Jaguaribe 5. Quilombo de Maragogipe 6. Quilombo de Muritiba 7. Quilombos de Campos de Cachoeira 8. Quilombos de Orobó, Tupim e Andaraí 9. Quilombos de Xiquexique 10. Quilombo do Buraco do tatu 11. Quilombo de Cachoeira 12. Quilombo de Nossa Senhora dos Mares 13. Quilombo do Cabula 14. Quilombos de Jeremoabo 15. Quilombo do rio Salitre 16. Quilombo do rio Real 17. Quilombo de Inhambuque 18. Quilombos de Jacobina até o rio São Francisco. 19. Revolta dos Malês etc. (SIQUEIRA, 1995).

No período de 1807 a 1809 diferentes grupos de africanos escravizados organizaram uma sociedade secreta denominada Og Boni, com o objetivo de lutar contra a escravidão. No decurso de vários embates, entre avanços e recuos, em 1826 muitos adeptos deste combate organizam-se para criar o Quilombo do Urubu, situado nas proximidades de Salvador, que teve como principal líder uma mulher chamada Zeferina. Outros quilombos de igual significação se ergueram no território baiano; entre eles merece destaque o Quilombo Buraco do Tatu, em Itapuã. Os chefes desses quilombos eram Antônio de Sousa, um capitão de guerra, e

Teodoro, com suas companheiras, que tinham o título de rainhas. O referido quilombo durou 20 anos, até que a comunidade foi exterminada pelo sistema colonial (SIQUEIRA, 1995).

No Estado de Minas Gerais, Carlos Magno Guimarães conseguiu listar 116 quilombos no século XVIII. Entre os mais importantes quilombos se destacam: 1. Quilombo do Ambrósio (Quilombo Grande); 2. Quilombo do Campo Grande; 3. Quilombo do Bambuí 4. Quilombo do Andaial; 5. Quilombo do Careca; 6. Quilombo do Sapucaí; 7. Quilombo do morro de Angola; 8. Quilombo do Paraíba; 9. Quilombo do Ibituruna; 10. Quilombo do Cabaça; 11. Quilombo de Luanda ou Lapa do Quilombo; 12. Quilombo do Guinda; 13. Lapa do Isidoro; 14. Quilombo do Brumado; 15. Quilombo do Caraça; 16. Quilombo do Inficionado; 17. Quilombos de Suçuí e Paraopeba; 18. Quilombos da serra de São Bartolomeu; 19. Quilombos de Marcela; 20. Quilombos da serra de Marcília.

O quilombo mais importante foi o de Campo Grande, que alcançou uma população de 20 mil quilombolas, apresentando uma organização parecida com a organização de Palmares. No fim do século XVII, na altura em que o Quilombo de Palmares estava sendo destruído, descobriram-se em Minas Gerais as jazidas de ouro e diamante. Desde então até o fim do século XVII, a região das Minas constituiu a base geográfica e econômica do escravismo colonial brasileiro (SIQUEIRA; CARDOSO, 1995, p. 45).

Os quilombos mais representativos da região Amazônica estavam situados na bacia do Rio Trombetas e do Baixo Rio Amazonas. Durante o século XIX, o quilombo Rio Trombetas estava localizado nas proximidades das cidades de

Santarém e Óbidos. Outros quilombos da região são Inferno e Cipotena, nas cabeceiras do rio Curuá. Os quilombos do Baixo Amazonas são relevantes não só do ponto de vista político, mas também do econômico e social, pelo nível de desenvolvimento que alcançaram.

O Quilombo de Trombetas chegou a reunir mais de dois mil quilombolas nas proximidades da região de Óbidos. Os quilombos mais conhecidos foram: 1. Amapá: Oiapoque e Calçoene; 2. Amapá: Mazagão; 3. Pará: Alenquer (rio Curuá); 4. Pará: Óbidos (rio Trombetas e Cuminá); 5. Pará: Caxiu e Cupim; 6. Alcobaça (hoje Tucuruí), Cametá (rio Tocantins); 7. Pará: Mocajuba (litoral atlântico do Pará); 8. Pará: Gurupi (atual divisa entre o Pará e o Maranhão); 9. Maranhão: Turiaçu (rio Maracaçume); 10. Maranhão: Turiaçu (rio Turiaçu); 11. Pará: Anajás (lagoa Mocambo, ilha de Marajó); 12. Margem do baixo Tocantins: Quilombo de Felipa Maria Aranha. (SIQUEIRA, 1995).

No Rio Grande do Sul se ergueram os seguintes quilombos: 1) Quilombo do Negro Lúcio (ilha dos Marinheiros); 2. Quilombo do Arroio; 3. Quilombo da serra dos Tapes; 4. Quilombo de Manuel Padeiro; 5. Quilombo do município de Rio Pardo; 6. Quilombo na serra do Distrito do Couto; 7. Quilombo no município de Montenegro. (SIQUEIRA, 1995).

No Estado de Pernambuco surgiram os quilombos: 1. Quilombo do Iburá; 2. Quilombo de Nazareth; 3. Quilombo de Catucá (extensão do Cova da Onça); 4. Quilombo do Pau Picado; 5. Quilombo do Malunguinho; 6. Quilombo de Terra Dura; 7. Quilombo do Japomim; 8. Quilombos de Buenos Aires; 9. Quilombo do Palmar; 10. Quilombos de Olinda; 11. Quilombo do subúrbio do engenho Camorim; 12. Quilombo

de Goiana; 13. Quilombo de Iguaçu; 14 Conceição da Criolas. (SIQUEIRA, 1995).

No interior da província fluminense havia certo latifúndio chamado fazenda Freguesia, na qual os escravizados se levantaram em armas. Em seguida, invadiram outras propriedades rurais e fugiram para o seio das florestas. Seu líder, o escravo Manuel Congo, foi aclamado rei. Os quilombos que se instalaram no Rio de Janeiro foram: 1. Quilombo de Manuel Congo; 2. Quilombos às margens do rio Paraíba; 3. Quilombos na serra dos Órgãos; 4. Quilombos da região de Inhaúma; 5. Quilombos de Campos de Goitacazes; 6. Quilombo do Leblon; 7. Quilombo do morro do Desterro; 8. Bastilhas de Campos (quilombos organizados pelos abolicionistas do Rio de Janeiro) (SIQUEIRA, 1995).

CAPÍTULO IV

IMAGENS VIOLENTAS DO CAPITAL MERCANTIL NO POEMA O NAVIO NEGREIRO DE CASTRO ALVES¹¹

Para navegar nas águas desse poema significativo no decurso do Romantismo brasileiro, tentamos suscitar uma interpretação do poema a partir do presente, procurando compreendê-lo como um texto literário da segunda metade do século XIX que fala ao homem do começo do século XXI. A interpretação desse poema possibilita não somente a compreensão das amarras e aporias do passado, mas também o entendimento das contradições do tempo presente; como afirma Walter Benjamin, partimos da premissa de que: “Não se trata de apresentar as obras literárias no contexto de seu tempo, mas de apresentar, no tempo em que elas nasceram, o tempo que as revela e conhece: o nosso” (apud BOLLE, 2000, p. 47).

Ao lançarmos luzes sobre o passado que envolve e acalenta o poema em discussão, descobrimos uma constelação que serve para iluminar o nosso tempo. Esta perspectiva teórica permite entender a moldura irregular da sua tessitura, bem como a natureza do método dialético; que esclarece Benjamin: “Dizem que o método dialético visa fazer jus à situação histórica concreta do objeto estudado. Mas trata-se também de fazer jus à situação histórica concreta que

11 O referido capítulo constitui-se como última parte de nossa tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Alagoas denominada *A palavra e a imagem no poema o Navio negreiro de Castro Alves* (2007).

suscita o interesse pelo objeto estudado” (apud BOLLE, 2000, p. 73). Para Adorno (1986, p. 14), “O que há de doloroso na dialética é a dor, elevada ao conceito, pela pobreza desse mundo”. O dilaceramento é o móbile desse poema tanto no trato do desenvolvimento do seu conteúdo quanto na apresentação imagética de sua forma. A dialética constitui-se como artefato óptico que permite que o sujeito lírico eleja a alegoria como categoria estético-filosófica fundamental para a compreensão da realidade. Para Benjamin (1984, p. 182), “a apoteose barroca é dialética. Ela se consuma no movimento entre extremos”, em que a alegoria não é uma mera técnica de ilustração através de imagens, mas uma linguagem e uma escrita do modo como as coisas se configuram no mundo despedaçado pela presença destrutiva do capital mercantil. Vejamos como isso ocorre no desenvolvimento do poema *O navio negreiro* de Castro Alves (2004).

4.1 Dialética do olhar

Partimos do entendimento que o texto poético é manifestação do sutil jogo que envolve os olhos e a boca, quer dizer, a visualidade e a sonoridade. Aquilo que a boca não consegue transmitir e os ouvidos não conseguem captar ela transfere para os olhos. Assim, o poeta consegue descrever imagens que ultrapassam os limites do código verbal para apontar uma forma mais sofisticada de letramento como crítica da realidade social. Os olhos constituem-se como elemento fortuito da captação e compreensão do mundo. Contra a concentração do saber fundada na racionalidade cartesiana, o Romantismo valorizou a dimensão sensível do

conhecimento, especialmente a percepção sensível das coisas. Por outro lado, sem cair no dogmatismo do método empirista, a compreensão do mundo através da imaginação – que pensa o mundo através de imagens – pode ocorrer de maneira dialética, quer dizer, a configuração do mundo através das imagens pode revelar não somente suas rupturas, seus choques e suas contradições; mas também o movimento de aproximação e distanciamento, ambiguidade e multiplicidade de sentidos, empatia e diferença.

Na sua obra *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*, Benjamin destaca a primazia do olho sobre o ouvido como forma de letramento acerca das vicissitudes do mundo. No espaço topográfico da cidade moderna, onde as relações sociais são pautadas pelo ponteiro do relógio, a rapidez e o fluxo das coisas não permitem concentração, seja o repouso da meditação, seja atenção pormenorizada para a contemplação. Envolvido pela órbita da distração, o estado de coisas não colabora para o fortalecimento dos nexos de sociabilidade centrada na oralidade reiterada da narrativa e da história que passa de boca em boca. Na grande cidade, o ordenamento das coisas se presta muito mais ao olho do que ao ouvido, este último perdido no burburinho ensurdecedor das ruas e avenidas divididas entre pedestres e automóveis, galerias e passantes. O mundo moderno é por excelência um espaço de imagens de mercadorias, havendo nele um excesso de luz e claridade que conduz a uma nova espécie de cegueira ou alienação do homem em relação a si mesmo. Nesse contexto, o advento da fotografia e do cinema revoluciona o mundo das artes e consegue expressar o modo de ser do homem moderno, que tem na vivência do choque e da

alienação sua lei fundamental. Para Benjamin, o mundo moderno é essencialmente um mundo de imagens e de sonhos oníricos, imagens do estado de estranhamento do ser humano desencadeada pelo sistema do capital; são elas que encantam o universo dos homens que fazem o coração da metrópole, em que as coisas aparecem não como realmente são, mas sob a roupagem fantasmagórica do mundo da mercadoria.

A compreensão do mundo como algo que está em permanente trânsito revela-se no poema *O navio negreiro* particularmente no movimento rápido da embarcação que transporta seres humanos como mercadorias. O poeta denomina o navio de: “veleiro brigue”, “naus errantes”, “brigue à bolina”, “brigue voador” e “brigue imundo”. Esse navio é um veleiro brigue, quer dizer, é uma embarcação que estrutura suas velas na forma de três mastros. O ordenamento dessa equipagem é expressão da revolução espetacular sucedida entre os séculos XV e XVI. Aliada à descoberta do telescópio, da bússola, do quadrante e do astrolábio, a arte da navegação deu um salto significativo e encurtou as distâncias que separavam o continente europeu do resto do mundo e forjando aquilo que se denominou mercado mundial. O poema inicia destacando a rapidez do veleiro, que esconde sua identidade.

Donde vem? Onde vai? Das naus errantes
Quem sabe o rumo se é tão grande o espaço?
[...]
Por que foges assim, barco ligeiro?
Por que foges do pávido poeta? (CASTRO,
2004, p. 277).

É mister destacar que a agilidade figura como a quintessência da vida moderna, em que, como dissemos, a existência do homem passa a ser orientada pelo tempo da

fábrica. O tempo da produção e da circulação da mercadoria é fundamental no sistema do capital industrial que é precedido pelo capital mercantil. O alto grau de investimento financeiro na indústria naval portuguesa, feito pela burguesia e pelo Estado absolutista, será coroado pelo lucro rápido no comércio de especiarias e de escravos pelo capital mercantil. No triângulo comercial entre América, Europa e África, as embarcações marítimas cumpriram um papel fundamental; da América levavam as riquezas produzidas mediante a exploração do trabalho escravo para o mundo europeu juntamente com o necessário para a prática do escambo nos portos africanos, e finalmente, a comercialização dos escravos como mercadorias nos cais brasileiros, como no Cais do Valongo (Rio de Janeiro). A proibição do tráfico de escravo pela Inglaterra em 1807 fez com que os navios ganhassem maior agilidade à proporção que diminuíram de tamanho. A segunda parte do poema torna a registrar a rapidez do navio:

Resvala o brigue à bolina
Como um golfinho veloz.
Presa ao mastro da mezena
Saudosa bandeira acena
Às vagas que deixa após. (ALVES, 2004)

Nos versos acima o brigue é comparado com um golfinho e merece destaque pelas ondas deixadas como um “doido cometa”. O brigue resvala no mar ao sabor das vagas devido a sua estruturação interna que permite deslizar nas águas do oceano rapidamente sem fazer qualquer gesto de afundamento nos abismos marítimos. A bolina garante esse movimento porque forma aquela parte principal da região inferior do veleiro, sendo composta numa chapa plana situada no casco da embarcação. Além da bolina, o poeta destaca

outras partes do navio, como: tombadilho, velas, proa, mastro, gávea, pavilhão, cordas, bandeira etc.

O andamento do poema revela que as marcas deixadas para trás pelas espumas são tanto expressão da compulsão da força do barco sobre as águas quanto metáforas das marcas da violência representadas pela escravidão, ainda desconhecida para o leitor no começo do poema. O movimento está presente não apenas no navio que corta o mar rapidamente, mas também na bandeira que acena: “E as vagas após ele correm ... cansam / Como turba de infantes inquieta”. O movimento veloz ainda se revela no voo do albatroz que sobe e desce, e nos chicotes que “voam mais e mais”. A engenharia do navio que encanta pela sua velocidade faz o poeta descer das alturas: “Desce do espaço imenso, ó águia do oceano!/ Desce mais, inda mais... não pode olhar humano/ Como o teu mergulhar no brigue voador?”. O navio voador torna-se objeto de decepção quando observado de perto. Ao debruçar-se sobre o estado de coisas que envolvem a interioridade do navio, a rapidez transforma-se em confusão e a pressa contrapõe-se ao estado tétrico dos seres humanos desfigurados: “Preso nos elos de uma só cadeia/ A multidão faminta cambaleia”.

Como um moderno, Castro Alves parece levar à mão uma máquina fotográfica, procurando captar a natureza das coisas de maneira minuciosa, pois: “A natureza que fala à câmara não é a mesma que fala ao olhar” (BENJAMIN, 1994, p. 94). Envolvido por essa preocupação ele reconstrói o mundo sob a representação pictórica do painel majestoso:

Bem feliz quem ali pode nest' hora
Sentir deste **painel** a majestade! ...

Embaixo – o mar ... em cima – o firmamento...
E no mar e no céu – a imensidade! (ALVES, 2004).

Parecido com um geômetra, Castro Alves sabe ordenar o espaço da trama que está para vir. Mediante o recuso do olhar em perspectiva, o poeta começa a apresentação e o desenvolvimento do assunto, descrevendo o painel paisagístico que domina a natureza. Esse painel será acrescido pelo quadro de amarguras que surge como um verdadeiro contraponto à imagem primeiramente exibida. As imagens são apresentadas como imagens dialéticas, porque elas, como dissemos, manifestam-se mediante o movimento de distanciamento e aproximação. É na forma de um pintor ou de um fotógrafo que o poeta descreve o mundo do navio negreiro:

Desce mais ... inda mais... não pode olhar humano
Como o teu mergulhar no brigue voador!
Mas que vejo eu aí... Que quadro d'amarguras!
É canto funeral! Que tétricas figuras! ...
Que cena infame e vil... Meu Deus! Meu Deus! Que
horror! (ALVES, 2004).

Os versos revelam a primazia do olho nos termos sugeridos pelo próprio texto: olhar, quadro, vejo, figuras, cena. Primeiro, o poeta destaca a presença de um olhar que se choca com a cena apresentada; segundo, manifesta o olhar do poeta que insiste na percepção do objeto nele mesmo, com o rigor de um cientista social que pretende retirar dele os elementos capazes de interceptá-lo.

A afirmação da negação do universo das alturas como o espaço privilegiado para enxergar o mundo e conduzir a humanidade cai por terra nessa parte do poema, quando o

sujeito lírico argumenta: “Desce mais... inda mais... não pode olhar humano/Como o teu mergulhar no brigue voador!” O poeta deve eliminar as distâncias, precisa descer das alturas para acompanhar o que se passa no navio, pois se ele continuar nas alturas não vai acompanhar o processo de transformação que se passa no mundo empírico. E, diga-se de passagem, essa transformação é muito rápida; o navio é um “brigue voador”.

Ao observar o que se passa na realidade o sujeito lírico assume uma posição de letramento crítico perante o estado de coisas que vigora no mundo. Essa posição demonstra que a poesia romântica não se limitou a uma posição de deleite e prazer da poesia nela mesma, pelo contrário, aponta que a poesia possui um vínculo essencial com a realidade social, o poeta toma partido dos seres humanos aprisionados no porão do navio imundo. O poeta qualifica aquilo que vê como figuras téticas: “Mas que vejo eu aí... Que quadro d’amarguras!/É canto funeral!... Que téticas figuras!” (ALVES, 2004).

O termo figura está relacionado às palavras: *fingere*, *figulus*, *dictus* e *effigies* (MORA, 1996, p. 295). Embora não tenham a propriedade das coisas nelas mesmas, as figuras não são meras abstrações da consciência; são esfinges e são dictos. Apesar de não condensarem em si a corporeidade das coisas presentificadas, elas remetem para as coisas enquanto tais na forma de sombras, de representações fantasmais da matéria. Os escravos aparecem como figuras assustadoras cujo detalhamento será explicitado na quarta parte do poema:

Legiões de homens negros como a noite,
[...]

Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, [...]
Outras, moças, mas nuas espantadas (ALVES, 2004).

Castro Alves não escolhe a via mais curta para falar do tráfico negreiro, que fora extinto no plano externo brasileiro em 1850, mas que permanecia existindo no plano interno; pelo contrário, ele prefere sempre o caminho oblíquo, o itinerário das curvas e linhas tortas, como argui Gama, pela mediação de Faustino Xavier de Novais, no poema “Lá vai verso!”:

Quero também ser poeta,
Bem pouco, ou nada me importa
Se a minha veia é discreta,
Se a via que sigo é torta. (GAMA, 2000, p. 10).

Como Carlos Drummond de Andrade, o poeta é um anjo torto que segue uma via torta. O poeta assume a causa e o partido dos escravos. Pode-se perceber a imagem sinuosa da espiral no próprio ordenamento imagético das estrofes que constituem os versos da quarta parte do poema. Esse ordenamento revela o mundo do capital mercantil carregado de tensão e distensão, de altos e baixos, de sombra e luz. A alegoria barroca serve para revelar a natureza contraditória do capital mercantil com sua prática mercadejante. O capital mercantil controla o trabalho através das correntes, do chicote, da escravidão, da bandeira. O capital mercantil é como uma serpente deixando manchas de óleo escuras de sangue nas infinitas dobras que se desdobra pelo mar:

No entanto o capitão manda a manobra,
E após, fitando o céu que desdobra

Tão puro sobre o mar,
Diz do fumo entre os densos nevoeiros:
“Vibrai rijo o chicote, marinheiros!
Fazei-os mais dançar!...” (ALVES, 2004).

O olhar em perspectiva do eu lírico permite a compreensão do mundo do capital mercantil como um amontoado de dobras que se desdobram pelo mar. Contrapondo-se à primeira parte do poema, aqui o céu do capitalismo se desdobra, quer dizer, mostra aquele lado que ainda não havia sido revelado. A desdobra é o outro da dobra. No poema em discussão aparecem dobras no céu e dobras no mar, dobras nos ventos e dobras nas águas, dobras nos barcos e dobras nos homens, dobras nas cordas e dobras nas velas, dobras nos corpos e dobras nas almas, dobras nas serpentes e dobras na multidão, dobras nas correntes e dobras nos chicotes. O andar de cima do firmamento do capital mercantil inexistente sem andar de baixo do firmamento para formar um painel pictórico. O capital é contradição em essência. A riqueza inexistente sem a pobreza. O capital inexistente sem a intensificação da exploração do trabalho escravo.

O filósofo precisa aprender como o poeta a olhar o mundo capitalista em diferentes ângulos: de cima, de baixo, de lado e junto. Existe um espaço dentro e um espaço fora do navio, por isso o poeta faz questão de destacar que o navio deixa “vagas” por onde passa. O capital mercantil deixa “vagas”, deixa sujeiras por onde passa. Assim, os mundos, geralmente considerados como cindidos, acabam se comunicando nas dobras do espírito e nas dobras da matéria. O espaço aberto do mundo, que podia ser comparado com o espaço aberto do espírito livre do homem, é dobrado e

substituído pelo espaço cósmico de horror, denotando que a liberdade do capital inexistente sem a escravidão:

Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, senhor Deus!
Se é loucura... se é verdade
Tanto horror perante os céus?!
Ó mar, por que não apagas
Co'a esponja de tuas vagas
De teu manto este borrão?...
Astros! Noites! Tempestades!
Rolai das imensidades!
Varrei os mares, tufão! (ALVES, 2004)

Castro Alves recorre à esponja, a essa matéria de textura infinitamente porosa, para apagar as manchas que a escravidão deixa sobre o mar. A esponja é um objeto que serve de metáfora da necessidade de limpeza e da depuração dos espaços sujos que existem no mundo. A esponja deve servir para apagar as “vagas” da escravidão deixadas pelo navio – o termo “vaga” aparece dez vezes, sem falar nos termos correlatos como ondas, traços, esteira, etc. Diferentemente do senso comum que prefere estacionar nos limites da linha reta, não entendendo o ordenamento oblíquo e sinuoso das coisas, o poema revela a primazia das dobras, pois é na curvatura do círculo que o céu e o mar se articulam e se enlaçam num “abraço insano”. É insano o abraço desses elementos porque o encontro produz não apenas beleza, mas também a sensação de choque presente naquilo que se apresenta grotesco e impossível de ser entendido logicamente pela própria imaginação.

O capital é comum um oceano de dobras. O capital é uma dobra que se desdobra em muitas ondas, mimetizando o caudal sinuoso da serpente que desliza no espaço cósmico do

mar até encontrar a praia com seus infinitos grãos de areia. O capital precisa se configurar como uma experiência cósmica universal e espalhar seus tentáculos em todas as partes do planeta terra. Assim, o traçado de dobras que envolvem o mar não se contrapõe ao universo fragmentado dos grãos de areia que formam o deserto:

Depois, o areal extenso...
Depois, o oceano de pó.
Depois no horizonte imenso
Desertos... desertos só...
E a fome, o cansaço, a sede... (ALVES, 2004).

O capital é expressão da decomposição e da ruína como princípio fundamental. Ele se ergue mediante o processo de intensificação do trabalho dos indígenas e africanos escravizados no Brasil. Ao invés do preceito da harmonia celestial, o mundo da escravidão é ordenado pela colisão de forças, pela multiplicidade de interesses que faz com que a multidão seja tanto sinuosa quanto fragmentada. O capital precisa fragmentar, dividir, colidir para dominar completamente os povos autóctones da África. A multidão é fragmentada e dividida pelos interesses coesos e universais do sistema do capital através da unidade imposta do chicote. O capital mercantil operou a subordinação formal do trabalho mediante o imperativo do chicote. Isso aconteceu porque o capital mercantil mediava extremos que não controlava. No entanto, através da exploração do trabalho escravo estabelecido nas colônias foi possível o processo de acumulação de capitais que permitiu forjar a Revolução Industrial e conseqüentemente a passagem para o trabalho assalariado.

4.2 O navio negreiro como poema trágico

O movimento em espiral de dobras que se desdobram constitui tanto o movimento das figuras representadas quanto o movimento da história. Assim como o espaço do navio negreiro que não é linear, mas de dobras que se desdobram, o tempo nessa epopeia de horror não é linear e homogêneo, mas um tempo marcado de rupturas e quedas. A história e a literatura dominante não conseguem esconder nas suas interrupções e nos seus silêncios o grito de sofrimento dos homens do porão do navio negreiro. Para Benjamin, a verdade da narração não deve ser buscada na linearidade da trama, mas naquilo que lhe escapa, nos seus tropeços e nos seus silêncios, pois é nos tropeços e nos silêncios da narrativa dos vencedores que a verdade se revela como um relâmpago, como um *flash* de luz.

Os elementos estruturadores do drama barroco (*Trauerspiel*) são reconfigurados na *Tragédia do mar* através dos termos: orquestra (coro), capitão (tirano), escravo (martírio), dança (personagens em cena), tombadilho (palco). Como dramaturgo, Castro Alves foi educado nos bastidores do teatro e escreveu o drama *Gonzaga ou a revolução em Minas*. A própria linguagem do poema castroalvino denota a presença da catástrofe e da ruína no seu interior: roto, extingue, arranca, guerra, mortalha, funeral, pélagos, tempestade, tufão, lúgubre etc. Embora não conte com personagens em ação dialógica o poema sugere dramaticidade, existe a presença de figuras que dançam e revelam ação na descrição do sujeito lírico. Como no drama barroco, o poeta constrói um estilo linguístico à

altura da violência dos acontecimentos históricos relacionados ao tráfico de escravos da África para o Brasil.

O Romantismo preserva elementos do espetáculo lúdico Barroco quando, escreve Benjamin (1994, p. 105), “em face de uma preocupação intensa com o absoluto, a própria vida perdeu sua seriedade última”. *O navio negreiro* é uma tragédia no mar, como indica seu subtítulo, no sentido moderno, pois ele tanto provoca o luto quanto descreve o estado de luto das criaturas. É um poema em que as figuras representadas brincam com a morte através do riso sarcástico de satanás, do riso irônico da orquestra e do riso cético do próprio escravo. O capital gosta de brincar com a morte, gosta de transformar os trabalhadores em “bucha” de canhão de suas guerras. O capital adora brincar com a vida dos trabalhadores e das trabalhadoras, pois os trabalhadores não passam de mercadorias. O capital zomba da morte: “E assim zombando da morte,/ Dança lúgubre coorte/ Ao som do açoite... Irrisão!...” (ALVES, 2004).

O sistema do capital está centrado na noção de tempo como lucro, logo como espaço do sofrimento para os trabalhadores. E quanto maior a significação de lucro para o capital tanto maior a sujeição à morte, em que os trabalhadores devem se transformar em meros apêndices da maquinaria.

O poder absoluto do sistema do capital sobre o trabalho perpassa todo o processo de circulação e produção. O caráter autoritário e absoluto do capital se revela na posição do capital da empreitada: “No entanto o capitão manda a

manobra,/E após, fitando o céu que se desdobra/ Tão puro sobre o mar” (ALVES, 2004).

Existe um transbordar de sentido no termo manobra. A manobra a que se refere o verso não é apenas a manobra do navio sobre o mar, que é própria de quem possui a patente de capitão. A manobra aqui não tem também uma dimensão meramente técnica, mas uma conotação política, quer dizer, é a manobra de quem tem o poder de mando: “*Diç do fumo entre os densos nevoeiros:/ “Vibrai rijo o chicote, marinheiros!/ Fazei-os mais dançar!...”*” (ALVES, 2004).

É próprio das classes dominantes construir a história mediante o artifício da manobra política e econômica. E no momento em que tramam contra os dominados e ordenam a carnificina violenta, procuram desviar seu olhar do curso das coisas, “fitando o céu que se desdobra”. Ao olhar para o alto, ele tenta dirimir-se do peso da responsabilidade moral perante o palco de atrocidades ordenadas.

Os densos nevoeiros são fundamentais porque impedem tanto enxergar a si mesmo quanto enxergar os outros como iguais. Os densos nevoeiros servem também para encobrir a natureza tirânica do capital, introjetando seus valores nos dominados. Para não vacilar na sua decisão, as distintas personificações do capital olham para “o céu que se desdobra/ Tão puro sobre o mar”, pois um capitalista que vacila não está apto para a manobra econômica, técnica e política de controle do trabalho. O capital é um tirano que exige autoridade absoluta do trabalho. No primeiro momento ele realiza isso através do trabalho escravo, traficando seres humanos de um continente para o outro. No segundo, ele

constitui um exército industrial de reserva que permite que o controle absoluto sobre o trabalho assalariado, em que os trabalhadores comparecem livres como pássaros.

O sucesso da empreitada exige a divisão social dos papéis no interior do navio: há aquele que ordena e existem aqueles que obedecem, com isso a responsabilidade perante a tortura e o genocídio se dissipa no nevoeiro da burocracia estatal. O nevoeiro impede também que as vítimas possam identificar os seus torturadores e aqueles que ordenam a barbárie. Todo esse espaçamento opaco e coberto de densos nevoeiros colabora na elaboração da violência, conduzindo ao sucesso da empreitada, e sustenta tanto o riso da orquestra quanto o riso de Satanás.

Convicto do intervalo existente entre a condição efetiva de catástrofe vivenciada pelo escravo e a capacidade descritiva do texto literário o poeta recorre às pausas, às aliteraões, às reticências, como se através de cada um desses recursos a voz do outro pudesse eclodir de maneira mais significativa. As reticências servem como espaço em branco no poema; por meio delas o leitor pode imaginar o suspiro do escravo, começando com a descrição da dança que mostra os homens como legiões: “Horrendos a dançar...”; o suspiro do velho e os gritos: “Se o velho arqueja, se no chão resvala, /Ouvem-se gritos... o chicote estala./ E voam mais e mais...”; o riso da orquestra: “irônica, estridente...”; as sombras e os gritos: “Gritos, ais, maldições, preces ressoam! E ri-se Satanás!...”; e assim cai o escravo “p’ra não mais s’erguer!...” (ALVES, 2004). São cinquenta e quatro reticências que aparecem nos duzentos e quarenta versos que compõem o poema (mais de vinte por cento deles).

Ao contrário da concepção positivista que entende a história numa perspectiva progressiva, em que prevalece a noção de tempo linear, percebe-se um movimento diacrônico do tempo, pois, no entendimento do poeta, acerca dos homens do tombadilho, a história se inscreve como retrocesso. A contradição entre liberdade e escravidão aparece como relacionada a dois espaços topográficos distintos: África e porão do navio:

Ontem Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
O sono dormido à toa
Sob as tendas d'amplidão...
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecto, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar... (ALVES, 2004).

O poeta olha para a história e o que vê crescer à sua frente é um amontoado de escombros: “Dizei-me, Senhor Deus!/ Se eu deliro... ou se é verdade/ Tanto horror perante os céus?!”. A pergunta aqui se confunde com o estado de espanto do sujeito lírico. E como o anjo da história benjaminiano, o poeta gostaria de apagar a paisagem de horrores e ruínas do mar da história. Por outro lado, o vento da história o impele a olhar para frente, para o futuro da humanidade e acalantar a doce ilusão de que a nova página será construída pelos heróis do novo mundo: “Andrada! Arranca este pendão dos ares!/ Colombo! Fecha a porta de teus mares!”.

4.3 As imagens oníricas no poema *O navio negreiro* de Castro Alves

No espaço do sono ocorre uma dispersão de sentido, como ocorre uma explosão de gestos e de gritos nas imagens: “sonho dantesco”, moças “espantadas”, “turbilhão de espectros” “ronda fantástica”, “densos nevoeiros”, “noite confusa”. Essas são as peças fundamentais do drama moderno, tudo é dominado pelo traço do espectro e do fantasmagórico. O drama moderno (*Tranerspiel*), como afirma Benjamin (1994, p. 142), é um espetáculo de enlutados e “para enlutados”. A palavra espectro vem de *spectrum*, que quer dizer o mesmo que aparição, visão irreal do mundo, fantasma, figura imaginativa. Espectro remete a uma série de outras palavras, como aponta Lima:

Speculum — espelho; *spectabilis* — o visível; *specimen* - a prova; o indício, o argumento e o presente; *speculum* é parente de *spetaculum* (a festa pública), que se oferece ao spectator (o que vê, o espectador), que não apenas se vê no espelho e vê o espetáculo, mas ainda pode voltar-se para o *speculandus* (a especular, a investigar, a examinar, a vigiar, a espiar) e ficar em *speculatio* (sentinela, vigia, estar de observação, pensar vendo) porque exerce a *spectio* (a vista, *inspeção* pelos olhos, leitura dos agouros) e é capaz de distinguir entre as *species* e o *spectrum* (espectro, fantasma, aparição, visão irreal (MATIAS. 2004, p. 3).

Na perspectiva da tessitura desse poema, o sujeito lírico é o espectador do espetáculo (*spetaculum*) de espectros que se manifestam diante dos seus olhos como se fosse num espelho (*speculum*). Mediante a sua escritura o poeta oferece ao leitor-espectador um conjunto de espectros que ele mesmo especula (*speculandus*) como *spetaculum* de horror. O poema se

oferece ao leitor como um *spectabilis* (visível) de espectros horrendos a dançar.

As imagens em movimento são aparições espectrais, que são e não são aquilo que parecem ser. Esse movimento efêmero das figuras revela o estado de vacuidade do espetáculo barroco do mundo. Os espectros são figuras sombrias e noturnas. No Romantismo, a noite desempenha um papel fundamental, pois é no espaço das sombras que os fantasmas aparecem e as portas do inferno se abrem. Segundo Candido, “Os românticos foram sensíveis à força transfiguradora da noite, inclusive e sobretudo como hora do sonho, que eles fazem refluir sobre a realidade, provocando uma transmutação da maneira de ver e conceber tanto o mundo exterior quanto o mundo interior” (CÂNDIDO, 1985, p. 46). O Romantismo valorizou a noite pela sua relação com o ser lutuoso e melancólico. E a noite não é somente a hora dos espectros assustadores e grotescos, ela é também a hora oportuna para a prática dos crimes e das perversões. À noite se liga ao sono, ao mundo do sobrenatural e dos mistérios.

Os escravos vêm à baila no navio “voador” como criaturas deformadas que emergem do mundo dos mortos. As figuras são imagens estereotipadas das coisas. Na alegoria da caverna de Platão, as sombras são cópias imperfeitas do mundo verdadeiro, elas pertencem ao mundo dos simulacros (PLATÃO, 1999). O cenário carregado de sombras e espectros é tão catastrófico, que o sujeito lírico da narrativa descritiva interpela e indaga:

Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, senhor Deus!

Se é loucura... se é verdade

Tanto horror perante os céus?!”

Ó mar, por que não apagas

Co’ a esponja de tuas vagas

De teu manto este borrão?...

Astros! Noites! Tempestades!

Rolai das imensidades!

Varrei os mares, tufão! (CASTRO, 2004).

O estado das coisas leva o sujeito lírico a questionar o quadro que aparece. Como um filósofo cartesiano o poeta parece questionar o conhecimento advindo da percepção sensível, haja vista que os sentidos podem enganar. Esse questionamento relembra a atitude de Hamlet ante a aparição do espectro de seu pai, que surge noturnamente para esclarecer o episódio fatídico. Ao invés de acreditar no espectro, Hamlet prefere ele mesmo investigar o estado das coisas para chegar a uma conclusão. Em *O navio negreiro*, a dúvida parece mais um instrumento maiêutico do que propriamente um procedimento cartesiano, porque na cena seguinte o poeta já busca um encaminhamento, pelo âmbito da percepção sensível, para a resolução do problema destacado. O olhar do poeta é convocado a ir além dos limites impostos pelo pesadelo do quadro de amarguras, mediante a força do despertar.

O espaço onírico é o espaço da confusão e da incerteza. A consciência humana não consegue afirmar nada sem cair nos pégagos, nas tempestades, nas vagas e nos abismos do oceano. O mundo onírico é o oposto da vida diurna que exige o despertar. *O navio negreiro* constitui-se como o reinado de sombras em contraposição ao espaço aberto e

claro do céu dominado pelo Sol e pela Lua, pelos astros e pelas estrelas.

Na linguagem do poema destacamos a presença de termos que mostram o jogo de luz e sombra do capitalismo: “dourada borboleta”, “astros saltam”, “acende as ardentias”, “dourados”, “lavas de vulcão”, “brilho”, “apagas”, “estrela se cala”, “luz”, “luz do sol”, “noite”, “quadro de amarguras”, “canto funeral”, “tétricas figuras”, “cena infame”, “sonho dantesco”, “homens negros como a noite”, “bocas pretas”, “as sombras voam”, “noite confusa”, “cisma da noite nos véus...” etc. Diante do mundo das sombras, o céu emerge como *topos* ideal do Romantismo. É nele que emana a luz do Sol e “as promessas divinas da esperança...”.

A condição dos escravos no tombadilho se inscreve como um fenômeno esquizóide. O que aparece diante dos olhos é difícil de distinguir, pois “agora você vê, agora você não vê” (EAGLETON, 1993, p. 155). A visão, como afirma Benjamin (1994, p. 198), não tem certeza de nada, o brilho se extingue, “o *eidos* se apaga, o *símile* se dissolve, o cosmo inteiro se resseca”. Assim, a alegoria imita as operações niveladoras e de equivalência da mercadoria e, ao fazê-lo, libera o objeto para uma nova polivalência de significados. Como na alegoria, o sentido dos objetos está sempre em outra parte. O valor do homem escravizado pelo sistema do capital está sempre num outro lugar e nunca nele mesmo. O caráter fantasmal dos homens no palco dantesco do tombadilho do navio mimetiza o caráter fantasmal das coisas no sistema socioeconômico em que tudo é regulado pelo preceito da mercadoria.

O mundo de imagens oníricas expressa o mal-estar da civilização burguesa que postulava o “Esclarecimento” (*Aufklärung*) como itinerário para a humanidade. O poema castroalvino aponta o distanciamento do ordenamento do mundo da lógica racional iluminista para a lógica da irracionalidade do comércio de seres humanos encetado pelo capital mercantil. O mundo das imagens fantasmagóricas alude ao caráter alienado que os homens assumem na sociedade capitalista, em que tudo aparece como deslocado do seu lugar, num outro que não é ele mesmo – como postula os elementos da ambiguidade e multiplicidades de sentidos presentes na categoria estético-filosófica da alegoria benjaminiana. A existência refratada dos escravos faz tudo parecer um grande palco em que todos aparecem como figurantes, representando existências que não são suas, mas de um outro que os refrata: o senhor. O escravo tem um existência distanciada de si mesmo, vive num outro que não ele mesmo.

A imagem *d'O navio negreiro* reconfigura-se no tempo presente; nele, o espaço imundo com suas figuras tétricas continua subsistindo no interior do universo topográfico urbano perpassado pelo exército industrial de reserva, oposição muito bem explorada por Walter Benjamin no seu ensaio *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. As contradições e ambiguidades do navio negreiro reaparecem no *topos* da metrópole contemporânea: matizada na oposição entre o espaço iluminado dos *shoppings centers* e o espaço sombrio das favelas forjado pelos trabalhadores desempregados. O que serve para denotar a atualidade da temática desenvolvida nesse poema escrito na segunda metade do século XIX. O navio negreiro serve de

contraponto importante para mostrar a relevância dos quilombos que constituíram a história do Brasil.

CONCLUSÃO

Apesar de todas as tentativas dos opressores de apagar a história dos oprimidos, cortando a cabeça de seus líderes, como fizeram com Zumbi dos Palmares – que teve seu corpo esquartejado e sua cabeça exposta em praça pública em Olinda em 1695 –, o grito dos afrodescendentes continua a ecoar pelos quatro cantos do país como um lamento triste, como diz o “Canto das Três Raças”, um canto que poderia: “Ser um canto de alegria/ Soa apenas/ Como um soluçar de dor”. Os afrodescendentes não podem esquecer-se do grito da liberdade que emergiu das senzalas e do navio negreiro. Essa dor foi sistematizada em *O navio negreiro* de Castro Alves (2004): “Era um sonho dantesco... o tombadilho/ Que das luzernas avermelha o brilho./ Em sangue a se banhar./ Tinir de ferros... estalar de açoite... / Legiões de homens negros como a noite,/ Horrendos a dançar...”.

Contra a loucura do tombadilho do navio negreiro e das senzalas, os quilombos se ergueram como sinônimos de esperança, liberdade e emancipação humana. Contra a natureza destrutiva e desumana do capital mercantil, os quilombos se erigiram como alternativa da mesma maneira que Canudos, Contestado, Caldeirão, Trombas e Formoso. A luta pela terra e pela liberdade somente seria possível no interior do capitalismo brasileiro com muita organização e oposição ferrenha à estrutura fundiária.

Os quilombos representaram uma subversão da estrutura socioeconômica centrada no controle violento do trabalho escravo. A liberdade reivindicada não se inscreve nos marcos da liberdade afirmada pela burguesia, porque essa

forma de liberdade jamais levou em consideração as efetivas demandas materiais dos afrodescendentes. A liberdade do burguês e a liberdade do trabalhador afrodescendente não são iguais. A liberdade do capitalista e a liberdade do trabalhador assalariado não são idênticas, mas completamente distintas. O capitalista vai ao mercado para comprar meios de produção e força de trabalho; ao chegar ao mercado, ele pode escolher a força de trabalho que considera relevante para o pleno sucesso de seu empreendimento. Já o trabalhador torce para que um capitalista possa comprar sua força de trabalho como uma mercadoria. No entanto, não existe garantia de que aparecerá um comprador para sua mercadoria. Por sua vez, a força de trabalho é uma mercadoria muito distinta de qualquer outra mercadoria, pois é a única que o capitalista pode comprar por um valor e vender por um valor superior àquele que foi pago.

A afirmação da liberdade burguesa como livre trânsito dos indivíduos é precedida historicamente pela necessidade do livre fluxo do mundo das mercadorias. Antes que a liberdade de expressão e de movimento fosse estabelecida entre os homens, houve o livre movimento das mercadorias. Isso porque os mercantilistas precisavam vender suas mercadorias livres dos entraves postos pela rígida formação social imposta pelo modo de produção feudal. A liberdade e a igualdade entre os homens são a expressão da liberdade e da igualdade existente no mundo das mercadorias. E é porque a liberdade é fundamental para o sucesso do capital que a liberdade é estendida ao mundo dos homens.

Na produção genuinamente capitalista, os trabalhadores são livres como os pássaros para vender sua força de trabalho no mercado. Essa liberdade oblitera as

relações de dominação e exploração que perpassam a relação entre vendedores e compradores da força de trabalho, porque diferentemente dos modos de produção precedentes, na sociedade capitalista o trabalhador aparece como senhor de si mesmo e não como escravo ou servo. Mas é senhor de si mesmo e não senhor do processo de produção, pois existe uma alienação profunda entre ele e suas condições de trabalho.

Ao ser desprovido e destituído dos meios de subsistência necessários à reprodução de sua existência, a denominada libertação dos afrodescendentes no Brasil se revelou como insuficiente para melhorar de maneira substancial a sua existência. Desprovidos dos meios de produção e subsistência, os ex-escravos passaram a constituir o exército industrial de reserva, um mecanismo poderoso de rebaixamento dos salários. Condenados a vender a sua força de trabalho para não morrer de fome, os afrodescendentes foram lançados nas favelas e obrigados a exercer as atividades mais aviltantes.

Nesse contexto, não somente os remanescentes quilombolas se revelaram como espaços de resistência contra a nova forma de exploração do trabalho. Além deles, a resistência contra a opressão se revelou nas atividades culturais como a capoeira e nas atividades religiosas. Os cultos africanos passaram a ser espaços de resistência contra a tirania da opressão do trabalho análogo ao escravo. As tarefas mais árduas sempre foram destinadas aos afrodescendentes.

Os afrodescendentes souberam sempre como expressar seu anseio de liberdade e emancipação humana no interior de uma sociedade organizada para reproduzir os sistemas de regras que interessavam às grandes corporações e

ao capital transnacional e nacional. Revelou-se impossível a efetivação de qualquer espécie de emancipação humana no interior de um sistema assentado na exploração e alienação do trabalho. É que a luta dos afrodescendentes somente pode ser bem-sucedida no quadro estratégico da luta contra o sistema fundado na exploração do trabalho escravo e do trabalho assalariado.

Na época do capital mercantil, os carneiros dos indígenas e dos afrodescendentes apareciam nas figuras de Domingos Jorge Velho e Raposo Tavares. Eles não existiam sozinhos; neles se projetavam os interesses da empresa colonizadora. Nos tempos hodiernos, a escravização do trabalho adquiriu formas mais sofisticadas e fez com que os apologistas da dominação do capital sobre o trabalho assumissem corolários distintos. Eles hoje aparecem transubstanciados na forma das grandes corporações e multinacionais, que procuram apropriar-se das terras quilombolas e lançar os quilombolas nas favelas. As instituições financeiras que controlam o aparato jurídico se mobilizam no sentido de impedir a demarcação das terras quilombolas e indígenas. Articulada com a grande mídia, como a Rede Globo, o agronegócio consegue operacionalizar a grilagem das terras quilombolas com o total apoio estatal.

Na luta contra a tirania do capital, muitos afrodescendentes foram sacrificados no altar do deus Moloc, como Zumbi no passado. Por isso a luta pela construção do quilombo, enquanto espaço de emancipação humana, continua na ordem do dia. O sistema do capital aprofunda a miséria e a violência contra os trabalhadores. Os afrodescendentes foram jogados nas favelas. Estas se configuram como a nova senzala, e o camburão como um

novo navio negreiro para as prisões forjadas especialmente para os afrodescendentes.

O Brasil representa a quarta maior população carcerária mundial, ficando atrás somente dos Estados Unidos, da China e da Rússia. Os preferidos são sempre os negros. A violência que infesta a periferia das distintas cidades brasileiras tem classe social e raça. Os preferidos são sempre os jovens negros. No Nordeste, a escalada da vitimização negra foi 20 vezes maior em relação às vítimas brancas. Os jovens constituem as personagens centrais das taxas de homicídios, evoluindo para além da casa dos 25 anos e alcançando também os jovens de até 29 anos. Entre 2000-2010, o índice nacional de vitimização negra saltou de 45,8% a mais sobre a população branca, para 139% (WAISELFISZ, 2011).

A superação do trabalho abstrato é *conditio sine qua non* para a constituição da emancipação humana, porque enquanto existir trabalho alienado o homem está condenado a existir em função do capital e não em função das efetivas necessidades humanas. O capital inapelavelmente submete os interesses humanos aos seus interesses.

A emancipação dos afrodescendentes passa pela emancipação humana e requer uma alteração radical no tocante à existência material dos seres humanos, ou seja, impõe a necessidade da constituição de uma sociedade emancipada do trabalho escravo e do trabalho assalariado, pois eles representam um entrave ao desenvolvimento das efetivas potencialidades humanas.

A escravização das relações de trabalho e a intensificação das relações de sociabilidade na sociedade capitalista ressaltam a necessidade de superação desse sistema

centrado na transformação dos seres humanos em mercadorias. Para contrapor-se ao processo de escravização das distintas esferas da vida pelo capital, temos os quilombos como espaço efetivo de demonstração de que outra forma de sociabilidade e de organização do trabalho é possível e necessária.

Os quilombos foram no passado sinônimo de liberdade efetiva e de emancipação dos afrodescendentes, indígenas e mestiços da desumanidade do capital mercantil. Num tempo histórico em que se aprofunda a violência do capital contra as comunidades afrodescendentes e contra os trabalhadores empregados e desempregados, precisamos construir um quilombo em cada esquina, em cada comunidade, em cada povoado, em cada lugarejo deste país.

O Brasil deve ser um grande quilombo, enquanto expressão de realização dos mais elevados desejos humanos. No passado, os quilombos foram espaço de superação do capital mercantil. Hoje, os quilombos devem ser espaços de superação do capital financeiro e do poder do capital sobre os seres humanos. Forjado numa nova forma de organização do trabalho, em que seus partícipes controlavam a produção, circulação e consumo, os quilombos servem de exemplo da possibilidade de constituirmos uma sociedade forjada no trabalho associado. O grito de guerra dos quilombolas deve ser reanimado para erguemos uma sociedade em que o homem e a mulher sejam efetivamente livres.

O Brasil se constitui como uma multiplicidade de quilombos. O sonho dos quilombolas continua vivo. A necessidade de superar a tirania do trabalho escravo reconfigurado no trabalho assalariado continua na ordem do dia. A educação formal certamente não responde a esse

propósito, pois foi forjada para assegurar a reprodução da dominação do capital sobre o trabalho. A educação formal ministrada pela burguesia se apresenta como poderosa estruturação de internalização de regras em que as relações sociais estabelecidas devem ser naturalizadas na perspectiva de assegurar que nenhuma contraposição ao *status quo* possa ser erguida. Isso não implica que não se possam desenvolver práticas pedagógicas emancipatórias no seu interior.

É fundamental recuperar a filosofia dos quilombos e das comunidades quilombolas, porque ela continua viva nos 24 estados da federação, demonstrando como os afrodescendentes nunca se curvaram à tirania dos colonizadores e dos opressores. Não se trata de uma ou duas comunidades, mas de milhares de comunidades.

A Fundação Palmares certificou a existência de 2.600 comunidades quilombolas, das quais apenas 214 foram tituladas e regularizadas. Não chega a 10% o número das comunidades legalmente reconhecidas. Os entraves jurídicos, políticos e econômicos desvelam a natureza perversa do Estado e o caráter senil dos capitalistas, que respeitam a Constituição Federal somente quando esta atende a seus interesses, mas quando se trata dos direitos dos indígenas, trabalhadores rurais e quilombolas eles procuram obstaculizar criando vários mecanismos para impedir sua efetivação.

Os quilombos evidenciam a dimensão ativa e consciente dos afrodescendentes na construção de uma alternativa à sociabilidade burguesa. Configuram-se como forças motrizes contrapostas à tirania da estrutura agrária brasileira, forjada para contemplar os imperativos do mercado internacional. A produção agroexportadora ganha novos corolários com o fim do trabalho escravo, mas continua sendo

sempre objeto de denúncias das práticas análogas à escravidão encontradas no território brasileiro, denúncias que foram minimizadas com a aprovação da reforma trabalhista em 2017 e com a diminuição do número de fiscais no Ministério do Trabalho.

Os afrodescendentes revelaram capacidade criativa quando construíram quilombos em todo o território nacional como forma de enfrentar a tirania dos senhores de escravos e da burguesia agrária e industrial, porque a ascendência da industrialização no Brasil não alterou a estrutura agrária e o processo de expropriação de terras quilombolas, indígenas e camponesas. Enquanto a política econômica adotada pelos representantes do capital intensificou a exploração e expropriação do trabalho, a política econômica das comunidades quilombolas sempre visou à emancipação do trabalho e à libertação dos trabalhadores.

Pelo fato de alterar a forma de organização da produção, os quilombos devem ser considerados como uma atividade consciente e revolucionária. Uma consciência que emanou da condição objetiva em que estava lançada. A necessidade da emancipação humana e da libertação dos escravos somente pode ser posta por aqueles que padecem; por isso a luta pela libertação da exploração é tarefa de quem sofre exploração. Os afrodescendentes foram protagonistas na luta contra a escravidão do trabalho escravo porque a emancipação do oprimido é tarefa do próprio oprimido. A emancipação não se ganha, mas se conquista.

A luta dos quilombolas é uma luta revolucionária porque apresenta uma alternativa de organização da produção e reprodução da vida social. Na história dos movimentos sociais que lutam por uma alternativa efetiva para os

trabalhadores, a República dos Palmares exerce um papel importante da mesma maneira que Canudos e o Contestado. Ela se inscreve na tradição dos movimentos que buscaram uma alternativa ao modo de produção capitalista. Embora não possuíssem a lucidez e o nível de consciência dos trabalhadores que forjaram a Revolução Russa (1917-1989), o movimento palmarino faz parte do legado de luta deixado pelos nossos antepassados. Embora não tenha a extensão espacial da Revolução Russa, a república palmarina ganha dela em termos temporais. A República de Palmares durou mais de um século, enquanto a Revolução Russa durou somente 72 anos. Por sua vez, a Comuna de Paris durou tão só três meses e ficou circunscrita ao universo parisiense. Por isso a República de Palmares é uma referência para os milhares de quilombos espalhados pelo país.

A sua extensão temporal e espacial, juntamente com a sua capacidade organizativa, permite afirmar que os afrodescendentes foram o grupo social que apresentou a maior resistência ao capital mercantil. Uma resistência que não se inscreveu apenas no universo religioso ou cultural, mas uma contraposição sistemática que se revelou no universo da produção e reprodução da existência material. A República de Palmares estava assentada sobre uma nova forma de organização do trabalho. Ela não era regida pelo preceito da exploração do trabalho, mas da libertação e da emancipação do trabalho. Por isso viva a Comuna dos Palmares! VIVA OS QUILOMBOS! VIVA ZUMBI DOS PALMARES! A história dos quilombos é a mais clara expressão da existência duma filosofia revolucionária, duma filosofia brasileira como filosofia da práxis em estreita conexão com a filosofia africana e a filosofia latino-americana.

REFERÊNCIAS

ANTONIL, A. João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Recife: UFR, 1969.

ARAÚJO, Renato. *Zumbi dos Palmares*. São Paulo: Sesc, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad.

Sergio P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica: ensaios sobre literatura e*

história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7. ed., São

Paulo: Brasiliense, 1994, 253 p. [Obras escolhidas; v. 1].

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do*

capitalismo. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves

Baptista, São Paulo: Brasiliense, 1989, [Obras escolhidas; v.

3].

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação*

da história em Walter Benjamin. 2. ed., São Paulo: EDUSP,

2000.

CANDIDO, Antonio. *Na sala de aula: cadernos de análise*

literária. São Paulo: Ática, 1985.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Trabalho compulsório na*

Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes

primárias. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. *O quilombo do Catucá*

em Pernambuco. Caderno CRH, n. 15, p. 5-28, jul./dez., 1991.

CASTRO, Alves. *Obras completas*. Edição organizada por

Eugênio Gomes, 2. ed., Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.

CONDORCET. *Relatório e projeto sobre a organização geral da instrução pública*. Campinas- SP: Autores Associados, 2010.
DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz Orlandi, 2. ed., Campinas: Papirus, 1991.

DOMINGUES, E. Joelza. *Reino núbio de Kush: Período meroíta*. Endereço eletrônico:
<https://ensinarhistoriajoelza.com.br/periodo-meroita/>.
Acesso em 18 de março de 2018.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOÉ, Nkolo. A questão do negro no mundo moderno. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano IV, n. 8, dez. 2011.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam* / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

FUNARI, P. Paulo e CARVALHO, A. Vieira de. *Palmares, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GAMA, Luiz. *Trovas burlescas e outros poemas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GOMES, Flávio dos Santos. *De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social*. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

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

_____. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016b.

GULLAR, Ferreira. Barroco: olhar e vertigem. In. NOVAES, Adauto (Org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HAKEM, A. M. Ali. A civilização de Napata e Méroe. In. In. MOKHTAR, Gamal. *História geral da África II*. África antiga. Brasília: UNESCO, 2010.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*: introdução à filosofia da história universal. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Tradução, introdução e notas: C. Werner. São Paulo: Hedra.

IMPRESSÕES REBELDES. Revoltas. Endereço eletrônico: https://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/?page_id=4. Acesso em 20 de março de 2019.

ITERAL. *Mapa das comunidades quilombolas*. Endereço eletrônico: <http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/Mapa%20das%20Comunidades%20Quilombolas-2011.JPG/view>. Acesso em 9 de março de 2019.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? [*Aufklärung*]. In. KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. _____ . *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*. Vol. I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

LIMA, Walter Matias. *Notas introdutórias para discutir a história do corpo*. Texto apresentado nas aulas da parte flexível nas graduações da UFAL, Maceió: texto digitado, 2004.

LUKÁCS, G. *O trabalho*. Tradução de Ivo Tonet. Mimeografado. Extraído de *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981a. (v. II).

_____. *A reprodução*. Tradução de Sérgio Lessa. Mimeografado. Extraído de *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981b. (v. II).

LANGER, Johnni. *Civilizações perdidas no continente negro: o imaginário arqueológico sobre a África*. MNEME – Revista de Humanidades. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do NorteCentro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 07. N. 14, fev./mar. de 2005 – Semestral. Endereço eletrônico: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Acesso em 18 de março de 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais*. <https://docplayer.com.br/21749067-Filosofia-africana-para-descolonizar-olhares-perspectivas->

[para-o-ensino-das-relacoes-etnico-raciais.html](#). Acesso em 16 de março de 2019.

MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas. 1830-1888*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MALCOLM-X (EL-SHABAZZ, El-Hajj Malik). *Frases de Malcolm-X*. Endereço eletrônico: [https://www.pensador.com/frases de malcolm\ x](https://www.pensador.com/frases_de_malcolm_x) Acesso em 17 de março de 2019.

MALOMALO, Bas'ilele. *Filosofia do ubuntu: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento*. Curitiba: CRV, 2014.

MAMADOU BA. *O racismo começa onde acaba a cultura*. Parte II. Endereço eletrônico: <http://www.contramare.net/site/pt/does-racism-start-where-culture-ends-part-ii/>. Acesso em 16 de março de 2019.

MANCE, Euclides André. *As filosofias africanas e a temática da libertação*. Endereço eletrônico: [file:///home/dell/Downloads/euclides_andr%C3%A9_mance_-_as_filosofias_africanas_e_a_tem%C3%A1tica_da_liberta%C3%A7%C3%A3o%20\(2\).pdf](file:///home/dell/Downloads/euclides_andr%C3%A9_mance_-_as_filosofias_africanas_e_a_tem%C3%A1tica_da_liberta%C3%A7%C3%A3o%20(2).pdf). Acesso em 14 de março de 2019.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1957-1958: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec, 1986.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Trad. Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA e Casa das Áfricas, 2008.

MAESTRI, Mário. A pedagogia do medo: disciplina, aprendizado e trabalho na escravidão brasileira. In: STEPHANOU, M. e BASTOS, M. H. *Histórias e memórias da educação no Brasil*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2008.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOURA, G. 2006. *Quilombos contemporâneos no Brasil*. São Paulo: Ed. Unesp. Luanda/Angola: Chá de Caninde.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

NASCIMENTO, Alexandre do. *Ubuntu como fundamento*.

Endereço eletrônico: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/alexandre_e_do_nascimento_-_ubuntu_como_fundamento.pdf.

Acesso em 14 de março de 2019.

NOSSA CAUSA. Negros no Brasil: quem foi Dandara dos Palmares. Endereço eletrônico:

<http://nossacausa.com/negros-no-brasil-quem-foi-dandara-dos-palmares/>. Acesso em 09 de março de 2019.

PLATÃO. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. Trad. José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 2005.

RAMOSE, Mogobe. Entrevista IHU On-line. In:

SBARDELOTTO, Moises. *A importância vital do "Nós"*.

Endereço eletrônico:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao353.pdf>. Acesso em 14 de março de 2019.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Uma história da liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIAD, H. O Egito na época helenística. In: MOKHTAR, Gamal. *História geral da África II. África antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.

RODRIGUEZ, Margarita Victoria. *A origem da escola moderna: o legado de Condorcet*. Revista Acta Scientiarum. Education Maringá, v. 32, n. 1, p. 67-74, 2010.

SANTOS NETO, Artur Bispo. *Trabalho e tempo de trabalho na perspectiva marxiana*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

_____. *A palavra e a imagem no poema o Navio negreiro de Castro Alves*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, 2007.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Zumbi*. São Paulo: Ed. Moderna, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Trad. F. Carlos de Almeida C. Medeiros e Oscar Mendes, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Principais quilombos brasileiros*. Endereço eletrônico: <https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-do-brasil/principais-quilombos-brasileiros>. Acesso em 09 de março de 2019.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes; CARDOSO, Marcos. *Zumbi dos Palmares*. Belo Horizonte. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

STEIN, S. *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba*. São Paulo: 1961.

TAHAN, Malba. *Uma mulher tanto falou que seu vizinho...* Endereço eletrônico: <https://www.pensador.com/frase/NTE2Mjg3/>. Acesso em 01 de abril de 2019.

UNIDADE DE CONSERVAÇÃO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA. Territórios remanescentes de quilombos. Endereço eletrônico: <https://uc.socioambiental.org/print/10987>. Acesso em 09 de março de 2019.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2012: os novos padrões da violência homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangrai, 2011.

VASCONCELOS, F. Antonio de. *África e filosofia*. Endereço: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/francisco>

antonio de vasconcelos - %C3%81frica e filosofia.pdf.

Acesso em

VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

EDITORA
phillos.
ACADEMY
www.phillosacademy.com