

Dossiê

# Marxismo e Questão Racial

---

Dossier

Marxism and  
the Racial Question

# A Instituição Embaraçosa: silêncio sobre a escravidão na gênese da liberdade moderna\*

Eleni Varikas\*\*

## **Resumo:**

Este artigo analisa a escravidão como uma instituição embaraçosa, não no sentido originalmente proposto, mas no de que ela se desenvolveu em sociedades onde a legitimação se assenta em conceitos universalistas de liberdade e igualdade, de autores liberais (Locke, principalmente), que não encontraram dificuldades em conciliar tais conceitos com a defesa da escravidão, o que permite colocar a questão não em termos do que é a liberdade, mas de indagar: quem é livre nas condições modernas?

**Palavras-chave:** Locke; liberdade; escravidão; propriedade.

## The Embarrassing Institution: The Silence about Slavery in the Rise of Modern Freedom

### **Abstract:**

This article analyzes slavery as an embarrassing institution, not in its origins, but rather in the fact that it developed in societies where legitimation was based on universal concepts of freedom and equality proposed by liberals (principally Locke) who did not find it difficult to accommodate those concepts with the defense of slavery. From this perspective we can pose the question, not of what liberty is, but rather of who is free under modern conditions?

**Keywords:** Locke; freedom; slavery; property.

“Como se explica que os brados mais fortes em favor da liberdade se elevem entre os traficantes de negros?” (Johnson, 1957: 454). A questão colocada em 1775 por Samuel Johnson poderia constituir uma boa introdução a uma das antinomias mais flagrantes e, entretanto, quase invisíveis do liberalismo: a relação estreita, ao mesmo tempo histórica e conceitual, na qual se desenvolveram a liberdade e a escravidão modernas. Antinomia flagrante, já que a *propriedade* que tem

---

\* O texto original em francês foi publicado em *Raisons Politiques* n. 11, 2003. Tradução de Jair Pinheiro.

\*\* Professora emérita do Departamento de Ciência Política da Université de Paris VIII (Saint-Denis), França. Autora, dentre outros, de *A Escória do mundo: figuras do pária*. São Paulo: Unesp, 2014. End. eletrônico: evarikas@yahoo.fr

o indivíduo sobre *seu próprio corpo* e sobre *sua potência* é constitutiva do conceito moderno de *liberdade* e de *autonomia*; antinomia tornada invisível por uma longa tradição de metaforização da escravidão que, arrancando o conceito da efetividade e da materialidade da instituição e das práticas sociais que o acompanham – principalmente a escravidão dos negros africanos – dela faz uma figura retórica oposta à qual se desenvolve os pressupostos e o imaginário da liberdade.

Que a questão de Johnson tenha permanecido sem resposta da parte de seus destinatários, os Pais fundadores da democracia na América, nada há de surpreendente, quando se recorda que um número considerável entre eles era proprietário de escravos; mas que tenha ficado tanto tempo, e hoje permanece largamente exterior às interrogações canônicas da teoria política e da história intelectual, é um enigma sobre o qual é preciso se deter. Um enigma tão mais perturbador porque a invisibilidade não reside somente na ocultação da escravidão propriamente dita, nem mesmo na ausência de uma reflexão crítica a seu respeito, mas também na singular *dissociação* de uma tal reflexão sobre a interrogação quanto à natureza da liberdade dos modernos e suas apostas políticas. Esta dissociação não é de hoje, ela remonta às origens do que se poderia chamar a ciência política. Tocqueville dela fornece um dos primeiros exemplos quando trata o escravo e a sorte reservada aos índios da América como sujeitos à parte, que não intervêm em sua análise da democracia e da relação liberdade/igualdade subentendida: “Eles são americanos sem ser democráticos e é, sobretudo, a democracia que quis retratar” (1981: 427). Mais de um século depois, num ensaio inspirado no movimento pelos direitos civis dos negros, Hannah Arendt (1970) qualificou a exclusão dos índios e dos negros de “crime originário”, mas esta exclusão, que fez da *Res Publica americana* o que alguns chamam, não sem razão, “*raça Pública*” (Gould, 2000: 659), se acha, de alguma maneira, dissociada da análise arendtiana da revolução<sup>1</sup>. Uma disjunção dessa ordem está sempre em operação na história intelectual e na teoria política: encontra-se na discussão, desenvolvida desde os anos 1960, sobre as aventuras da tradição republicana nos Estados Unidos (Pocock e Bailyn, 1967; Wood, 1969; Pocock, 1975; Bloch, 1985), discussão cujos *topoi* – a dupla oposição bem comum/interesse particular, republicanismo/liberalismo, a relação entre independência do indivíduo e virtude republicana, o sentido da participação pública e ativa dos cidadãos no projeto jeffersoniano – remetem todos inevitavelmente à inextricável relação entre liberdade e escravidão (Morgan, 1972; Novick, 1988; Holland, 2001). Esta disjunção marca igualmente os vários trabalhos que, há algumas décadas, revisitam as premissas (ou contestam

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *On Revolution* (1963), publicado alguns anos antes, mas também no período das mobilizações pelo fim da segregação.

o monopólio) da interpretação liberal da liberdade: tratam-se dos debates sobre o humanismo cívico (Pocock, 1975; Pocock e Ashcraft, 1980; Pocock, 1981; Pocock, Schochet e Schwoerer, 1993) e as reações frequentemente tumultuosas que estes suscitaram no curso das últimas décadas (Kramnick, 1990; Miller, 1994), da distinção liberdade negativa/liberdade positiva (Bobbio, 1999), da relação entre liberdade e igualdade (Bobbio, 1995) ou da liberdade ‘neoromana’ ante o liberalismo (Skinner, 2000); a escravidão é quase ausente ou verdadeiramente periférica no exame do conteúdo e das apostas políticas da liberdade.

Tudo se passa como se, por um ilusionismo epistemológico com efeitos poderosos e duráveis, a relação antinômica entre liberdade e escravidão se apresentasse ao pensamento sob a forma de uma relação entre a *universalidade* abstrata do conceito (a liberdade) e a *particularidade* ou a dissonância do caso isolado (a não-liberdade), fazendo desaparecer o que Morgan (1972) chamava o “paradoxo americano”: o fato de que do século XVII ao XIX, o impulso da liberdade acompanha o da escravidão e que “esses dois desenvolvimentos contraditórios” são não apenas “simultâneos” (1972: 6), mas também “estritamente ligados e interdependentes” (1972: 29). Desdobrando este efeito, os cortes e as separações disciplinares permitem, com toda boa fé, ignorar ainda hoje como “especializada”, ou seja, *reservada ao estudo da escravidão (e não à da liberdade)*, a imponente produção teórica historiográfica que põe à luz esse paradoxo.

Entretanto, estes são precisamente os sentidos e a natureza política da liberdade que estão em jogo na elucidação desse paradoxo que, longe de ser uma particularidade americana, marca inteiramente a genealogia moderna da liberdade. É isto, pelo menos, o que gostaria de propor aqui, revisitando um impensado constitutivo da doxa que contesta esse paradoxo. Este impensado está ligado à imagem que a modernidade se faz de si mesma como ruptura (Meschonnic, 1988: 20), neste caso, com a dependência e a heteronomia antigas – uma imagem que em parte alguma se exprime com tanto poder como no automatismo que assimila modernidade e autonomia individual, remetendo a escravidão e outras relações de submissão e de dependência pessoal a uma modernidade inacabada. Vestígio absolutista, produto de um capitalismo primitivo ou de um capricho da história, a escravidão permanece no imaginário político uma instituição estranha ou excepcional – a instituição singular por excelência – *the peculiar institution*, como se a designa ainda hoje nos Estados Unidos (Nash, 1979; Campbell, 1989)<sup>2</sup>.

Como salienta Patterson (1982: VII) em seu notável estudo comparativo sobre a escravidão, nada há de excepcional ou singular nesta instituição que, não

---

<sup>2</sup> Também o acervo da Biblioteca do Congresso Nacional. *African American Odyssey. Slavery, the Peculiar Institution*.

apenas existiu em todas as formas de sociedade, das mais primitivas às mais civilizadas, mas que também atravessou a modernidade da aurora do Renascimento ao século XX. Com efeito, a escravidão se desenvolve a partir do fim da idade Média na Espanha<sup>3</sup>, na Rússia (1982: 43) e nos Balcãs<sup>4</sup>. Na Itália, seu progresso coincide com o período das longas lutas das cidades pela autonomia, no curso das quais se forja o conceito da liberdade republicana (Pocock, 1981: 50; Hale, 1977; Quillet, 1983; Pitkin, 1999) e se opera a formidável virada para o indivíduo livre, criador de si e do seu universo. No início da Renascença, Veneza e Gênova dependiam largamente do trabalho escravo para sua sobrevivência, tanto que, do século XIV ao XV, os escravos constituíam uma parte da população florentina tão considerável que contribuíram, diz-se, para modificar a aparência física da população toscana autóctone (Patterson, 1982: VII e 39<sup>5</sup>; Zannelli, 1973).

A banalidade da escravidão, que se encontra em todas as fontes da Renascença<sup>6</sup>, é como um pano de fundo no qual se destaca o conceito de autonomia, que torna tão central a ideia de que a Renascença se faz da humanidade (Cassirer, 1963: 98). Ela fornece o negativo de onde se vê aparecer a imagem do cidadão no republicanismo clássico, não somente no sentido em que o cidadão é proprietário de terras e de escravos, mas também no sentido em que a independência exigida para o exercício voluntário da sua virtude, o fato de que ele não depende de nenhuma outra vontade, é pensado como capacidade, enquanto senhor absoluto de seu domínio, de exercer um controle sem partilha sobre a vontade de outros – os escravos, assim como a mulher, as crianças e os domésticos (Rigsby, 2002).

Da teoria política clássica ao pensamento das luzes, a escravidão se apresenta ao mesmo tempo como uma evidência<sup>7</sup>, uma relação de poder ordinário e como uma metáfora de submissão política oposta ao direito natural, uma degradação desta capacidade especificamente humana, que é a ação livre e autônoma do cidadão. Desde o início do século XVII até o fim do XVIII, a metáfora da escravidão

---

<sup>3</sup> “A escravidão se desenvolveu na Espanha desde o século XII, mas conheceu um progresso sem precedente com o desenvolvimento das cidades italianas, que se tornaram rapidamente consumidoras mais importantes do trabalho dos escravos que eram, em grande parte, muçulmanos da Espanha, da África do Norte, de Creta, dos Balcãs e do Império Otomano.” (Patterson, 1982: VII-VIII).

<sup>4</sup> Principalmente a escravidão dos ciganos que passou despercebida mesmo para os abolicionistas europeus da época. Cf. Saint-John (1853: 139-142); Poissonier (1855); François Vaux de Foletier (1970: 24-29); Hancock (1987).

<sup>5</sup> Segundo os biógrafos de Cosimo, seu filho Carlo de Medici, importante prelado de Prato, nasceu da união com uma escrava comprada em 1427, em Veneza. A propósito da escravidão em Florença, ver Zannelli (1885) e Origo (1973).

<sup>6</sup> Das obras de Masaccio e Benozzo Gozzoli aos inventários detalhados, onde os escravos são enumerados e descritos ao lado do gado, com preço de compra e de seu valor.

<sup>7</sup> A evidência da escravidão presente de Bodin a Locke.

se torna a linguagem dominante da luta contra o poder arbitrário na Inglaterra. Em seu trabalho sobre a liberdade antes do liberalismo, Skinner mostra bem os procedimentos de seleção e de reinterpretção pelos quais a oposição escravatura/liberdade, que se encontra nos *Digestas (os homens são livres ou escravos)*, transmitida pelo direito costumeiro inglês, torna a distinção fundamental do conceito neo-clássico da liberdade. Se toda pessoa em sociedade é escravo ou livre, então um *civis* ou cidadão livre é necessariamente alguém que *não sofre a dominação de ninguém*, ao contrário, se encontra *sui juris*. Por consequência, é escravo toda pessoa que “em sua vida está sujeita à dominação de alguma outra”<sup>8</sup>. Esta definição vaga que assimila a escravidão a todo tipo de dependência e se origina, como sublinha Skinner, de uma definição prévia da liberdade – *não estar sob a tutela ou à mercê de ninguém* – dá toda sua força polêmica à retórica antiabsolutista da liberdade. Da Petição dos direitos à crise da Sucessão e à revolução dita gloriosa, passando pela defesa do regicídio, pela guerra civil e pelos debates de Putney e WhiteHall, ela ancora o conceito moderno de liberdade em um formidável repúdio do novo tipo da escravidão, como foi a escravidão colonial que, neste mesmo período, se torna uma dimensão constitutiva do Império britânico e uma fonte considerável de riqueza, já que a Inglaterra do fim do século XVII ocupa o primeiro lugar no tráfico de escravos.

A espantosa defasagem entre as definições (explícitas ou por falha) da escravidão na nova conceitualização da liberdade e sua realidade empírica contemporânea é comum à maior parte dos pensadores. Nela se encontram prisioneiros numa guerra justa, pessoas que tenham se abdicado de sua liberdade natural voluntariamente, cidadãos que tenham cometido alguma ação desonrante e odiosa, criminosos que se encontram, por causa desse fato, em estado de morte civil, **mas praticamente não** – em todo caso no pensamento da liberdade – os milhões de africanos raptados à força ou comprados e transferidos às colônias da América. O exemplo mais desconcertante e, sem dúvida por isso, o mais debatido dessa defasagem, é fornecido por Locke, que denuncia apaixonadamente a escravidão na célebre abertura do *Primeiro Tratado*, e justifica ao menos uma variante fundada na teoria da guerra justa<sup>9</sup>. Ele, que mais contribuiu para fazer do consentimento a única base do poder legítimo, seguramente não está em contradição, se se julga pelo artigo de que é o autor, no projeto de constituição da nova colônia da Carolina, que estabelece: o “poder e [a] autoridade absoluta

---

<sup>8</sup> Henry de Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (1260). Do século XIII ao XV, esta definição de escravidão atravessa o direito costumeiro inglês, que fornece as referências de autoridade à luta do parlamento contra a coroa.

<sup>9</sup> Para a oposição à escravatura, cf. cap. 1, paragr. 1 e cap. 2, paragr. 27 do *Segundo Tratado do Governo Civil*.

de todo homem livre sobre seus escravos negros”<sup>10</sup>. Mas a escravatura, que ele questiona no *Segundo Tratado*, não corresponde à escravatura colonial, da qual Locke era um dos especialistas mais informados na Europa, já que era um dos primeiros acionistas ingleses no tráfico humano assegurado pela *Royal Company of Africa*, da qual ele foi o secretário durante três anos. Com efeito, Locke estava bem situado para saber que os escravos que se amontoavam nos navios negreiros<sup>11</sup> nada tinham de “prisioneiros” feitos em uma “guerra justa”, assim como seus traficantes nada tinham de um povo inocente defendendo seus direitos e sua propriedade contra agressores injustos (II. 85). Ao contrário, esta variante da escravidão, cujo autor do *Segundo Tratado* explica que é exemplo da escravidão legítima, retoma até em suas temáticas mais elaboradas (a conquista normanda, os ingleses nascidos livres) a retórica da liberdade antiabsolutista tal como ela se formara no curso da guerra civil e reaparecia no fim do século XVII no ardor do conflito da Exclusão<sup>12</sup>. Ao apresentar habilmente a defesa filmeriana<sup>13</sup> da monarquia absoluta como uma defesa da escravidão, Locke introduzia uma carga emocional na denúncia de um poder arbitrário que, à força de usurpar a liberdade e propriedade do povo inglês, não só autorizava este a se revoltar, mas também a retrucar, reduzindo à escravidão os que pretendessem dominá-lo (Farr, 1986). Estado “vil e miserável”, tão oposto ao temperamento livre do povo inglês, que Locke se pergunta, na abertura de seu Tratado como um “cavalheiro” (como Filmer) pode defendê-lo (I.1); portanto, não designava a escravidão colonial, que não tem lugar nessa obra fundadora da liberdade moderna, mas, como em outros textos whigs da época, a servidão que ameaçaria os ingleses nascidos livres se a

---

<sup>10</sup> Thomas Tegg (1823: 196). Cf. também Hill (1934: 201).

<sup>11</sup> Cf. E. S. de Beer (1976). A respeito da implicação de Locke na escravidão, ver de Beer (1986); Glausser, (1990).

<sup>12</sup> “(...) os whigs ganham três vezes (1679, 1680 e 1681) as eleições para a Câmara dos Comuns. Fortalecidos por este sucesso, eles tentam, desde 1679, obter pela via legal e parlamentar que o irmão do rei Charles II, o futuro Jacques II, seja excluído da sucessão à coroa: segundo os whigs, ele procuraria impor ao país o catolicismo, a monarquia absoluta e uma dominação estrangeira (a do papado ou da França, ao mesmo tempo absolutista e católica). O envio de um projeto de exclusão à Câmara dos Comuns em maio de 1679 induz Charles II a dissolver o Parlamento eleito no mesmo ano, em novembro de 1680. O projeto de exclusão é votado pela Câmara dos Comuns do novo Parlamento e enviado à Câmara dos Lordes, que o rejeita (por 63 contra 30). Enfim, o rei dissolve, em 1681, um terceiro Parlamento que convocara em Oxford, distante dos tumultos de Londres, o que leva os whigs mais radicais a se reunir em torno de Shaftesbury, o patrão de Locke, a iniciar a resistência armada. A empresa foi um fracasso” (Terrel, 2013: 32). (N. T.).

<sup>13</sup> Referência a Robert Filmer, teórico político do século XVII que defendia a tese do direito divino do rei. (N. T.).

dominação patriarcalista, defendida pelos partidários filmerianos de Jacques II, viesse a prevalecer sobre os argumentos dos Whigs, partidários da Exclusão<sup>14</sup>.

O uso polêmico da metáfora da escravatura não era reservado aos antiabsolutistas ou aos radicais. Desde a Restauração, os autores realistas haviam começado a denunciar “a escravatura” imposta ao povo inglês pelos puritanos. Na literatura patriótica conservadora, os ingleses eram doravante comparados aos hebreus libertados do “jugo egípcio” de Cromwell, um motivo que marca a linguagem poética da Restauração e propiciou algumas das maiores obras artísticas do século XVII, como a poesia de Dryden ou as óperas de Purcell. Retraduzindo as temáticas bíblicas (a escravidão no Egito, os eleitos), que tinham sido utilizadas pelos puritanos e radicais durante a guerra civil, os partidários da prerrogativa real elaboraram sua própria versão patriótica da liberdade dos ingleses, invertendo dos papéis e acusando os Whigs de querer reduzir à escravidão o rei legítimo. A estratégia retórica de Locke se situa, assim, no interior de uma tradição que, não obstante a diversidade de finalidades políticas a que ela serve, se desenvolve paralelamente, até mesmo de maneira co-extensiva, com o mito da incompatibilidade essencial da nação britânica como essencialmente oposta à escravidão. Um ano antes da publicação dos *Dois Tratados*, a romancista conservadora Aphra Behn publicava seu *Oronoko* que, numa mistura bem-sucedida de literalidade e metaforização da escravatura, exhibe uma das versões realistas mais acabadas desse mito patriótico. O martírio de um príncipe legítimo africano, aprisionado e vendido como escravo das *plantations* pelos puritanos hipócritas e ávidos de lucros, permite fazer uma hábil paralelo entre “a escravidão” do rei legítimo da Inglaterra e a escravidão efetiva dos africanos das colônias e de evocar as inquietudes dos conservadores ingleses pela sorte de seu próprio monarca legítimo, Jacques II.

Que esse “monarca legítimo”, como seu predecessor Charles I, esteja à frente das políticas estatais que concederam à Inglaterra um dos primeiros lugares no tráfico mundial, isto não parece perturbar a retórica conservadora; tampouco a implicação direta e entusiasta de vários porta-vozes dos Whigs no comércio e exploração do trabalho escravo não impedem o sucesso e a perenidade da metáfora da escravidão na retórica patriótica antiabsolutista e republicana. Literal ou metafórica, a referência à escravidão permanece um instrumento retórico do discurso da liberdade no curso do século XVIII<sup>15</sup> e marca as clivagens ideo-

---

<sup>14</sup> A respeito das apostas políticas do patriarcalismo que ligam a redação dos *Dois Tratados* com o conflito da Exclusão, consultar Collin, Pisier e Varikas (2000).

<sup>15</sup> Ela continua, em grande medida, durante a Revolução francesa não somente na França, mas também na Inglaterra onde é reproduzida na retórica do movimento operário nascente em importantes figuras como William Cobbett. Ver Wood (1999); Drescher (1992).

lógicas e as estratégias dos dois campos na revolução americana. Um primeiro esboço da Declaração de Independência americana, abandonada por causa das evidentes reservas dos representantes sulistas, acusava o rei da Inglaterra por sua implicação no tráfico, seu atentado aos direitos naturais à vida e à liberdade. Do outro lado do oceano, os defensores conservadores do Império britânico, como Samuel Johnson, que denunciavam a imoralidade do escravismo americano e os que propunham liberar os escravos que se reuniram às forças da metrópole, tinham uma visão no mínimo estranha da “liberdade” dos escravos: o estatuto que eles lhes reservavam não era o de “ingleses nascidos livres”, mas o de colonizado sujeito à benevolência britânica (Brown, 1999; Wilson, 1995). Privada do obstáculo epistemológico que nos preocupa, dir-se-ia que a população de escravos estava mais preparada para pôr em evidência as contradições desta retórica e integrá-las à sua visão de liberdade. É o caso dos que escolheram, durante a revolução americana, reunir o campo que propunha liberá-los (Quarles, 1983), “[os negros] dizem que sua única certeza é esta: todos os amigos do Rei e os agentes do governo têm grandes plantações e possuem escravos, de maneira que os Tories vão perder seus escravos, assim como os Whigs os seus”, escrevia o futuro presidente dos Estados Unidos, John Adams, em 1774<sup>16</sup>.

A extraordinária defasagem entre as noções e definições de escravidão, que formatam a conceitualização da liberdade, e sua realidade empírica, tal como ela se manifesta nas instituições políticas, econômicas, jurídicas, assim como nas práticas cotidianas contemporâneas marca igualmente o pensamento da liberdade no século das luzes. Assim, alguém tão hostil à escravidão como Alexander von Humboldt pôde fazer experiências científicas com vistas a aumentar o ritmo de produção do açúcar que necessitava trabalho escravo e descrever como “empresas bem dirigidas e ordenadas” de plantações cubanas, onde a associação entre tecnologia avançada e intensificação do trabalho escravo resulta em um aumento sem precedentes da produção de açúcar<sup>17</sup>. Malgrado algumas veementes denúncias da escravidão na Enciclopédia<sup>18</sup> de Diderot e os escritos de um Raynal ou de um Mercier, na linguagem das Luzes, o termo *escravo* constitui, regra geral, uma metáfora do absolutismo que maltrata os povos tipicamente europeus, mais do que um sistema de dominação e exploração exercido pelos europeus nas colônias.

Mesmo um crítico tão cético como Rousseau a respeito do automatismo entre liberdade e modernidade, ou o progresso da civilização, não chega a pensar

---

<sup>16</sup> Cf. John Adams, presidente dos Estados Unidos (1969: 428).

<sup>17</sup> Citado por Maria M. Portuondo (2003: 254).

<sup>18</sup> Principalmente nos artigos “Nègre” e “Code”.

o caráter *novo* e contemporâneo da escravidão e suas implicações para a definição e as apostas políticas da liberdade. Entre as várias referências à escravidão que se encontra em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, uma única poderia ser tomada como referência literal à escravidão moderna: “Os juristas que pronunciaram seriamente que a criança de uma escrava nasceria escrava decidiram, em outros termos, que um homem não nasceria homem”. Digo “poderia”, pois, na realidade, a condenação dessa máxima do direito romano, *partus sequitur ventrem*<sup>19</sup>, serve para refutar a legitimidade do estabelecimento voluntário da tirania defendida por Pufendorf, não o artigo 13 do Código Negro<sup>20</sup>, esse monumento de barbárie moderna cujo iniciador, Louis XIV, classificado algumas linhas antes entre os “sábios e bons monarcas” que, como outros reis da França, “não reconheciam a validade de um contrato que obrigasse apenas uma das partes<sup>21</sup>”.

Como sublinha Patterson, a presença quase contínua da escravidão na Europa desde o fim da Idade Média até o desenvolvimento do tráfico dos negros africanos, sua importância quase universalmente reconhecida para o desenvolvimento do capitalismo mercantil e, sua variante atlântica, para o desenvolvimento das economias europeias modernas, enfim, sua relação estreita com o progresso da civilização e da liberdade nada tem de novo ou de excepcional. Portanto, não se pode concordar com ele quando afirma que, mais que uma instituição singular, a escravidão é uma instituição *embaraçosa* (*the embarrassing institution*) da modernidade (Patterson, 1982: IX). Mas se, do ponto de vista antropológico, que é o dele, este embaraço apenas convida a considerações metodológicas sobre a falta de distância que caracteriza nossa avaliação de nossas próprias sociedades ou sobre nossa arrogância anacrônica que nos faz ler a história das ideias ao revés, do ponto de vista político, é *o estatuto deste embaraço* que nos interessa, pois ele revela a especificidade propriamente moderna entre liberdade e escravidão. Com efeito, se embaraço há, tanto nas conceitualizações da liberdade (republicana ou liberal), como em sua transmissão e recepção, é porque a escravidão moderna, contrariamente a todas as outras, se desenvolve em sociedades com legitimação universal fundada no princípio de que os homens *nascem* livres e iguais. Tomar a sério este embaraço, se perguntar sobre sua historicidade e as condições de possibilidade dos efeitos que ele produz, situá-lo no centro de nossa interrogação

---

<sup>19</sup> O parto segue o ventre (N. T.).

<sup>20</sup> “Decidimos que se o marido escravo desposa uma mulher livre, tanto os filhos como as filhas seguem a condição da mãe e sejam livres como ela, não obstante a servidão do pai e, se o pai é livre e a mãe escrava, os filhos sejam igualmente escravos.”

<sup>21</sup> Jean-Jacques Rousseau (1775).

sobre a liberdade, oferece uma perspectiva privilegiada que permite interrogar os termos sob os quais esta se apresenta ao pensamento e esclarecer ambiguidades e zonas de sombra que envolvem as associações e as distinções constitutivas desse conceito.

A primeira dessas pistas se refere à definição da liberdade *como propriedade sobre seu próprio corpo*. Os termos sob os quais a liberdade se apresenta ao pensamento – a dicotomia escravidão/liberdade (os homens e, pode-se supor, também as mulheres, são escravos ou livres) – tornam invisíveis toda uma série de configurações sob as quais eles/elas, sem serem escravos, não são proprietários de seus corpos nem senhores de suas vontades. Basta pensar *nas mulheres* sob regime de “couverture<sup>22</sup>” na Inglaterra ou sob o do Código Civil na França e em outros países europeus. Por séculos, sua existência legal foi suspensa durante o casamento. Elas se encontravam ainda sob a tutela de seus maridos até os anos de 1970 e não são sempre proprietárias de seus corpos, como indica o caso limite do não reconhecimento do estupro no casamento, em vigor ainda hoje, em vários países reputados democráticos. Basta pensar também na *venda de esposas* que ocorria regularmente na Inglaterra de 1553 até o século XX, no *trabalho forçado* das galeras, dos prisioneiros, dos pobres; todas essas práticas se desenvolveram paralelamente às práticas contratuais que teoriza o pensamento moderno da liberdade. A este respeito, as célebres proposições de Locke sobre submeter ao trabalho forçado (*inured in work*) as crianças pobres nas “escolas” de tecelagem a partir da idade de 3 anos são pouco excepcionais (Bourne, 1876)<sup>23</sup>. Recordemos, enfim, que ainda em 1970, a Corte Suprema dos Estados Unidos (o caso Curt Flood) autorizava os clubes esportivos a *vender* e *comprar* atletas *contra sua vontade* (Patterson, 1982: 25-26).

Pôr a escravidão no centro do pensamento sobre a liberdade oferece um ângulo privilegiado para pensar a confusão conceitual entre *liberdade* e *propriedade*, uma confusão já presente na liberdade neoclássica, reforçada e institucionalizada pela tradição liberal e pelo individualismo possessivo e aceita, em seu valor nominal, pelo marxismo e outras correntes críticas da tradição socialista, feminista e

---

<sup>22</sup> Regime de proteção social (N. T.).

<sup>23</sup> Consultar também Hutchenson (1775: 202), que apesar de sua argumentação convincente contra a escravização dos africanos, pregava a servidão temporária como punição aos vagabundos e desempregados. Ver igualmente William Petyt, cujo texto Britania Linguens (1680), contribuíra fortemente para a retórica absolutista da escravidão, no curso dos conflitos da Exclusão, que definia o povo como “a mercadoria mais fundamental e preciosa da qual pode derivar todo tipo de manufatura, de embarcação, de riquezas, de conquistas e de dominações sólidas. Esse material principal, em si bruto e não trabalhado, *será confiado à autoridade suprema, desenvolvida por sua prudência e formatada por ela da maneira mais vantajosa*”.

abolicionista. Como sublinha, a justo título, Ferrajoli, esta confusão acarreta dois tipos de efeitos ideológicos: o do pensamento liberal que defende a propriedade e a liberdade contratual como direitos do mesmo *status* como as liberdades comumente denominadas fundamentais e, outro, ao contrário, que despreza estes últimos como direito “burguês” do mesmo tipo que o direito de propriedade (Ferrajoli, 2000:169)<sup>24</sup>. Pôr a escravidão no centro de nossa reflexão sobre a liberdade permite reativar a (dupla) distinção desses dois tipos de “liberdade”, que sempre é pertinente para o debate atual: a distinção entre as liberdades de caráter *universal* no sentido em que elas cabem igualmente a “todos” (*omnium*), em oposição à propriedade e outros direitos patrimoniais com caráter singular e exclusivo, isto é, que cada um dispõe de maneira quantitativa e qualitativamente diferente como exclusão de todos os demais, a distinção entre direitos “indisponíveis”, “inalienáveis”, “invioláveis”, no sentido em que, contrariamente aos direitos de tipo patrimonial, eles não poderiam ser expropriados ou limitados por pessoa, a começar pelo Estado, nem alienar por seus titulares, mesmo em nome da utilidade pública<sup>25</sup>.

Colocar o caráter *embaraçoso* da escravidão no centro da reflexão sobre a liberdade permitiria afinar a relação estreita entre a legitimação universalista, que supõe implícita ou explicitamente, a liberdade como direito natural e o desenvolvimento do racismo como modo de justificação da exceção ou da particularidade da escravidão. Revisitar a liberdade do ponto de vista das práticas efetivas que acompanham e asseguram a viabilidade e a perpetuação da escravidão, estudá-la não obrigatoriamente como uma necessidade histórica do capitalismo ou uma prova do caráter racista da liberdade dos modernos, mas como um laboratório político precoce onde se inventa de fato a arte de uma categorização hierárquica especificamente moderna que precede e modela as formas políticas e a dinâmica do racismo moderno. A passagem rápida, já no século XVII, da distinção da religião ou da origem à da cor<sup>26</sup>, a classificação minuciosa de 128 nuances da pele entre os espanhóis e os franceses, a quantidade de “sangue” negro que resulta dos “cruzamentos” (*quateron, mestiço, mameluco, marabou, griffonne e sacatra*)<sup>27</sup>, as práticas

---

<sup>24</sup> Sobre a convergência das tradições liberais e marxistas na identificação de liberdade e propriedade, consultar Varikas (1995; 1996).

<sup>25</sup> “O que é frequentemente esquecido na tendência a considerar a escravidão em sua dimensão estritamente econômica é a importância capital da ação sistemática e perseverante (militar, legislativa e repressiva) do Estado para o desenvolvimento e a perpetuação da escravidão e outras relações de apropriação que coexistem com a liberdade.” (Ferrajoli, 2000: 171-172).

<sup>26</sup> Em 1664, o escravo que agredia um cristão era açoitado, se reincidente, seu nariz era arrancado; em 1667, cristão é substituído por “qualquer pessoa branca” (Patterson, 1975: 73).

<sup>27</sup> Louis-Élie Moreau de Saint-Méry (1798).

que consistem em nomear os escravos e os libertos (Burnard, 2001), reformulando o princípio aristocrático para fazer da liberdade um privilégio hereditário bem antes que o sangue torne um *topos* do racismo científico e elaborem, então, uma poderosa metalinguagem da desigualdade e da hierarquia destinadas a uma longevidade e a uma adaptabilidade surpreendentes.

Mas é, sobretudo, na violência extrema e sistemática que a implica, que a escravidão moderna se revela em sua dimensão mais embaraçosa, pois como indicava um relatório real de 1771 com instruções para os colonos, os escravos sempre devem crer que os senhores nada podem fazer a seus escravos que seja considerado uma injustiça (Vassière *apud* Goveia, 1970: 44).

Os escravos não a ignoram. “Ser proprietário de escravos”, dizia o ex-escravo Frederick Douglass, “é ser propagandista por necessidade, pois a escravidão pode sobreviver apenas calando a moral natural. Cada recém-nascido branco vem ao mundo armado do Eterno para fazer a guerra da escravização. O coração que se queima de piedade diante das punições que se inflige aos impotentes deve ser endurecido. Essa obra é perseguida todos os dias do ano, todas as horas do dia”<sup>28</sup>. Nas práticas de violência extrema, entretanto, cotidiana e sistemática; desenfreada, porém, calculada e codificada, das muitas orelhas mutiladas que o Código Negro pretendia, em vão, regulamentar em São Domingo, nas torturas atrozes dos escravos jamaicanos que tivessem agredido um branco, que o legislador inglês declarava sem nenhum fundamento possível, portanto ilegais (Patterson, 1975: 73), o que se lê não são somente as mentalidades atrasadas, mas os *corpos de exceção*, traços de “topografias recalçadas de crueldade”<sup>29</sup> que desafiam a análise foucaultiana do biopoder na medida em que elas se situam *fora do exercício da lei*.

Interrogar as regras da liberdade do ponto de vista desses corpos de exceção, pensar as relações de forças graças às quais chegaram até nós as categorias, as definições e os conceitos sobre os quais ela repousa, é um exercício precioso que nos ajuda a recolocar diversamente a questão da liberdade: não *o que é a liberdade*, mas *quem é livre*! Quem é livre nas tradições da liberdade que herdamos? Eis uma questão que merece ser colocada.

---

<sup>28</sup> Citado por Foner (1950-1955: 333-359) em “The Anti-Slavery Movement. A lecture by Frederick Douglass, before the Rochester ladies’ anti-slavery society, Rochester, 1855”.

<sup>29</sup> A expressão é de Joseph-Achile Mbembe (2003: 40).

## Bibliografia

- ADAMS, John (1969). *Works*. Freeport, New York: Books for Libraries Press, vol. 2.
- ARENDT, Hannah (1970). La désobéissance civile. In: *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*. Paris: Calmann-Lévy.
- \_\_\_\_\_ (1963). *On Revolution*. New York: Penguin.
- BEER, E. S. de (1976) (ed.). *The Correspondence of John Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- BLOCH, Ruth H. (1985). *Visionary Republic. Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOBBIO, Norberto (1999). Kant et le due liberta (1965). In: BOVERO, Michelangelo (dir.). *Teoria generale della politica*. Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Eguaglianza e Liberta*. Torino: Einaudi.
- BOURNE, H. R. Fox (1876). *The Life of John Locke*. Londres, vol. 2.
- BRACTON, Henry de (1260). *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*.
- BROWN, Christopher (1999). Empire without Slaves. British Concepts of Emancipation in the Age of American Revolution. *The William and Mary Quarterly*, n. 56 (2).
- BURNARD, Trevor (2001). Slave Naming Patterns: Onomastics and the Taxonomy of Race in Eighteenth-Century Jamaica. *Journal of Interdisciplinary History*, n. 31 (3).
- CAMPBELL, Randolph (1989). *An Empire for Slavery. The Peculiar Institution in Texas, 1821-1865*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- CASSIRER, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos of Renaissance Philosophy*. Oxford: B. Blackwell.
- COLLIN, Françoise; PISIER, Évelyne; VARIKAS, Eleni (eds) (2000). *Les femmes, de Platon à Derrida*. Paris: Plon.
- DRESCHER, Seymour (1992). The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism. In: INIKORI, Joseph E.; ENGERMAN, Stanley (ed.). *The Atlantic Slave Trade, Effects on Economies, Societies and Peoples in Africa and the Americas*. Durham: Duke University Press.
- FARR, James (1986). "So Vile and Miserable an Estate": The Problem of Slavery in Locke's Political Thought. *Political Theory*, n. 14 (2).
- FERRAYOLI, Luigi (2000). Tre concetti di libertà. In: *Democrazia e diritto*, vols. 3 e 4.

- FOLETIER, François Vaux de (1970). L'esclavage des Tsiganes dans les principautés danubiennes. *Études tsiganes*, n. 16 (2/3).
- FONER, Philip S. (1950-1955). *The Life and Writings of Frederick Douglass*. New York: International Publishers, vol. 2.
- GLAUSSER, Wayne (1990). Three Approaches to Locke and the Slave Trade. *Journal of the History of Ideas*, n. 51, abril.
- GOULD, Philip Gould (2000). Free Carpenter, Venture Capitalist: Reading the Lives of the Early Black Atlantic. *American Literary History*, n. 12 (4).
- HALE, John R. (1977). *Florence and the Medici*. Londres: Thames and Hudson.
- HANCOCK, Ian F. (1987). *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Ann Arbor: Karoma.
- HILL, G. B. (1934). *Boswell Life of Johnson*. Oxford: Oxford University Press, vol. 3.
- HOLLAND, Catherine A. (2001). Notes on the State of America. Jeffersonian Democracy and the Production of a National Past. *Political Theory*, n. 29 (2).
- HUTCHENSON, Frances (1775). *A History of Moral Philosophy*. Londres, vol. 2.
- JOHNSON, Samuel Johnson (1957). Taxation no Tyranny (1775). In: *The Yale Works of Samuel Johnson*. Yale: University Press, vol. 14.
- KRAMNICK, Isaac (199). *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*. Ithaca: Cornell University Press.
- MBEMBE, Joseph-Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, n. 15 (1).
- MESCHONNIC, Henri (1988). *Modernité modernité*. Lagrasse: Verdier.
- MILLER, Peter N. (1994). *Defining the Common Good. Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN, Edmund S. (1972). Slavery and Freedom: the American Paradox. *The Journal of American History*, n. 79 (1).
- NASH, A. E. Keir (1979). Reason of Slavery: Understanding the Judicial Role in the Peculiar Institution. *Vanderbilt Law Review*, n. 32.
- NOVICK, Peter (1988). *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORIGO, Iris (1973). The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. *Speculum*, n. 30 (3).
- PATTERSON, Orlando (1982). *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

- PATTERSON, Oscar (1975). *The sociology of slavery. An analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*. Rutherford: Frleheigh Dickinson Unoversity Press.
- PETTYT, William (1680). *Britania Languens*.
- PITKIN, Hanna F. (1999). *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- POCOCK, John G. A. (1981). *The Machiavellian Moment Revisited. A Study in History and Ideology*. *Journal of Modern History*, n. 53.
- \_\_\_\_\_ (1980). The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism. In: POCOCK, John G. A.; ASHCRAFT, Richard (ed.). *John Locke*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library.
- \_\_\_\_\_ (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- POCOCK, John G. A.; GORDON, J. Schochet; SCHWOERER, Lois G. (1993). *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POCOCK, John G. A.; BAILYN, Bernard (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Belknap of Harvard University Press.
- POISSONNIER, Alfred (1855). *Les esclaves tsiganes dans les principautés danubiennes*. Paris: Ferdinand Sartorius.
- PORTUONDO, Maria M. (2003). Plantation Factories, Science and Technology in Late-Eighteenth-Century Cuba. *Technology and Culture*, n. 44 (2).
- QUARLES, Benjamin (1983). The Revolutionary War as a Black Declaration of Independence. In: BERLIN, Ira Berlin; HOFFMAN, Ronald (eds). *Slavery and Freedom in the Age of the American Revolution*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- QUILLET, Jeannine (1983). Souveraineté et citoyenneté dans la pensée politique de Marsile de Padoue. *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*. Actes du colloque Souveraineté et citoyenneté , 4 de maio.
- RIGSBY, Ellen M. (2002). The Failure of Success: Arendt and Pocock on the Fall of American Republicanism. *Theory and Event*, n. 6 (1).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1775). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Disponível em: ATHENA at un2sg4.
- SAINTE-JOHN, Bayle (1853). The Gypsy Slaves of Wallachia. *Household Words*, n. 185.

- SAINT-MERY, Louis-Élie Moreau de (1798). *Description topographique, civile et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*.
- SKINNER, Quentin (2000). *La liberté avant le libéralisme*. Paris: Le Seuil.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1981). *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion.
- VARIKAS, Eleni (1995). Genre et démocratie historique ou le paradoxe de l'égalité par le privilège. In: RIOT-SARCEY, M. (dir.). *Démocratie et représentation*. Paris: Kimé.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Le personnel est politique": aventures d'une promesse subversive. *Tumultes*, primavera.
- VASSIERE, Pierre de (1970). *Saint Domingue. La société et la vie des créoles sous l'Ancien Régime, cité par Elsa Goveia, The West Indian Slave Laws of the 18<sup>th</sup> Century*. Kingston: Caribbean Universities Press.
- ZANNELLI, A. (1885). *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV<sup>e</sup> XV<sup>e</sup>*, Firenze.
- WILSON, Kathleen (1995). *Politics, Culture and Imperialism in England. 1715-1785*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, Gordon S. (1969). *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- WOOD, Marcus (1999). William Cobbett, John Thelwall, Radicalism, Racism and Slavery: a Study in Burkean Parodics. n. 15. Disponível em: <http://users.ox.ac.uk/~scat0385/thelwall.html>