



CONTRA-HISTÓRIA DO LIBERALISMO

2ª edição

Domenico Losurdo

EDITORA
**IDÉIAS &
LETRAS**

Por meio de uma surpreendente metodologia de pesquisa, manejada com maestria, e uma investigação histórica e filosófica inédita e corajosa, o professor Losurdo vira ao avesso a história do liberalismo convencionalmente divulgada e ensinada. Os resultados que o leitor poderá verificar nas páginas desta obra são impactantes e polêmicos.

Como o próprio autor explicita, "é só para chamar a atenção sobre aspectos até agora ampla e injustamente ocultados que o autor deste livro fala de 'contra-história'. Pelo resto, trata-se de uma história da qual é necessário apenas focalizar o objetivo: não o pensamento liberal em sua abstrata pureza, mas o liberalismo, quer dizer, o movimento e as sociedades liberais em sua concretização. Tal como para qualquer outro grande movimento histórico, trata-se de indagar certamente as elaborações conceituais, mas também e acima de tudo as relações políticas e sociais nas quais ele se manifesta, assim como a ligação mais ou menos contraditória que se instaura entre essas duas dimensões da realidade".

CONTRA-HISTÓRIA
DO LIBERALISMO

DOMENICO LOSURDO

CONTRA-HISTÓRIA DO LIBERALISMO

Tradução de Giovanni Semeraro



DIRETORES EDITORIAIS:
Carlos da Silva
Marcelo C. Araújo

EDITORES:
Avelino Grassi
Roberto Girolo

COORDENAÇÃO EDITORIAL:
Elizabeth dos Santos Reis

TRADUÇÃO:
Giovanni Semeraro
REVISÃO:
Ana Lúcia de Castro Leite

DIAGRAMAÇÃO:
Alex Luis Siqueira Santos

CAPA:
Alfredo Castillo

Título original: *Controsteria del liberalismo*
© 2005, Gius. Laterza and Figli S.p.a., Roma-Bari
Edição brasileira publicada por prévio acordo com Eulama Literary Agency, Roma
ISBN 88-420-7717-8

Todos os direitos em língua portuguesa, para o Brasil,
reservados à Editora Idéias & Letras, 2006



Editora Idéias & Letras
Rua Pe. Claro Monteiro, 342 – Centro
12570-000 Aparecida-SP
Tel. (12) 3104-2000 – Fax (12) 3104-2036
Televendas: 0800 16 00 04
vendas@ideiaseletras.com.br
<http://www.ideiaseletras.com.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Losurdo, Domenico, 1941-
Contra-história do liberalismo / Domenico Losurdo; tradução
para a língua portuguesa Giovanni Semeraro. – Aparecida, SP: Idéias &
Letras, 2006.

Título original: *Controsteria del liberalismo*
Bibliografia.
ISBN 85-98239-75-5

1. Calhoun, John C., 1782-1850 2. Liberalismo – História 3.
Pesquisa histórica 4. Sociedade I. Título.

06-5703

CDD-320.5109

Índices para catálogo sistemático:

1. Liberalismo: História: Ciência política
320.5108

**A Jean-Michel Goux,
com amizade e gratidão.**

Sumário

Uma breve premissa metodológica – 11

I. O que é o liberalismo? – 13

1. Um conjunto de perguntas constrangedoras, p. 13 – 2. A revolução americana e a revelação de uma verdade constrangedora, p. 19 – 3. O papel da escravidão entre os dois lados do Atlântico, p. 24 – 4. Holanda, Inglaterra, América, p. 27 – 5. Irlandeses, índios e habitantes de Java, p. 29 – 6. Grotius, Locke e os Pais Fundadores: uma leitura comparada, p. 33 – 7. Historicismo vulgar e a remoção do paradoxo do liberalismo, p. 39 – 8. Expansão colonial e renascimento da escravidão: as posições de Bodin, Grotius e Locke, p. 42

II. Liberalismo e escravidão racial: um singular parto gêmeo – 47

1. Limitação do poder e emergir de um poder absoluto sem precedentes, p. 47 – 2. Autogoverno da sociedade civil e triunfo da grande propriedade, p. 49 – 3. O escravo negro e o servo branco: de Grotius a Locke, p. 52 – 4. Pathos da liberdade e mal-estar pelo instituto da escravidão: o caso Montequieu, p. 56 – 5. O caso Somerset e o dilinear-se da identidade liberal, p. 59 – 6. “Não queremos ser tratados como negros”: a rebelião dos colonos, p. 61 – 7. Escravidão racial e ulterior degradação da condição do negro “livre”, p. 62 – 8. Delimitação espacial e delimitação racial da comunidade dos livres, p. 64 – 9. A guerra de Secessão e a retomada da polêmica desenvolvida com a revolução americana, p. 68 – 10. “Sistema político liberal”, “modo liberal de sentir” e instituto da escravidão, p. 71 – 11. Da afirmação do princípio da “inutilidade da escravidão entre nós” à condenação da escravidão enquanto tal, p. 73

III. Os servos brancos entre metrópole e colônias: a sociedade proto-liberal – 79

1. Franklin, Smith e os “resíduos de escravidão” na metrópole, p. 79 – 2. Desempregados, mendigos e casas de trabalho, p. 81 – 3. Liberais, vagabundos e casas de trabalho, p. 83 – 4. O servo como soldado, p. 86 – 5. Código penal, formação de uma força de trabalho coercitiva e processo de

colonização, p. 89 – 6. Os servos a contrato, p. 92 – 7. O “grande rapto herodiano das crianças” pobres, p. 95 – 8. Centenas ou milhares de miseráveis “quotidianamente enforcados por alguma inépcia, p. 97 – 9. Um Inteiro de características singulares, p. 101 – 10. Trabalho assalariado e categorias da escravidão, p. 102

IV. Eram liberais a Inglaterra e os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX? – 107

1. O liberalismo não localizável da América de Tocqueville, p. 107 – 2. Domínio absoluto e obrigações comunitárias dos proprietários de escravos, p. 109 – 3. Três legislações, três castas, uma “democracia para o povo dos senhores”, p. 115 – 4. Os livres, os servos e os escravos, p. 120 – 5. A Inglaterra e as três “castas”, p. 123 – 6. A reprodução da casta servil e o início da eugénética, p. 126 – 7. O liberalsimo não localizável do Reino Unido na Grã Bretanha e Irlanda, p. 128 – 8. Liberalismo, “individualismo proprietário”, “sociedade aristocrática”, p. 133 – 9. A “democracia para o povo dos senhores” entre Estados Unidos e Inglaterra, p. 135

V. A revolução na França e em Santo Domingo, a crise dos modelos inglês e americano e a formação do radicalismo nos dois lados do Atlântico – 139

1. O primeiro início liberal da revolução francesa, p. 139 – 2. Parlamentos, Dietas, aristocracia liberal e servidão da gleba, p. 143 – 3. A revolução americana e a crise do modelo inglês, p. 145 – 4. A transfiguração em chave universalista da democracia americana para o povo dos senhores, p. 149 – 5. Os colonos de S. Domingo, o modelo americano e o segundo início liberal da revolução francesa, p. 150 – 6. Crise dos modelos inglês e americano e formação do radicalismo francês, p. 155 – 7. O início liberal da revolução na América Latina e seu êxito radical, p. 159 – 8. Estados Unidos e Santo Domingo-Haiti: dois pólos antagonistas, p. 163 – 9. Liberalismo e crítica do radicalismo abolicionista, p. 166 – 10. A eficácia de longa duração da revolução negra de baixo, p. 170 – 11. O papel do fundamentalismo cristão, p. 172 – 12. O que é o radicalismo? O contraste com o liberalismo, p. 177 – 13. Liberalismo, autocelebração da comunidade dos livres e remoção da sorte infligida aos povos coloniais, p. 182 – 14. A questão colonial e o diferente desenvolvimento do radicalismo na França, Inglaterra e Estados Unidos, p. 187 – 15. O refluxo liberal do radicalismo cristão, p. 191 – 16. Liberal-socialismo e radicalismo, p. 192

VI. A luta pelo reconhecimento dos instrumentos de trabalho na metrópole e as reações da comunidade dos livres – 195

1. Os excluídos e a luta pelo reconhecimento, p. 195 – 2. O instrumento de trabalho torna-se cidadão passivo, p. 198 – 3. Invenção da cidadania passiva e da liberdade negativa e restrição da esfera política, p. 201 – 4. “Leis civis” e “leis políticas”, p. 205 – 5. Despolitização e naturalização das relações econômicas e sociais, p. 207 – 6. Liberalismo e radicalismo: duas diferentes fenomenologias do poder, p. 209 – 7. A nova auto-representação da comunidade dos livres como comunidade dos indivíduos, p. 212 – 8. Direitos econômicos e sociais, “formigueiro” socialista e “individualismo” liberal, p. 216 – 9. As críticas ao liberalismo como reação anti-moderna?, p. 220 – 10. “Individualismo” e repressão das coalizões operárias, p. 224 – 11. Reivindicação dos direitos econômicos e sociais e passagem do liberalismo paternalista ao liberalismo social darwinista, p. 227

VII. O Ocidente e os bárbaros: uma democracia para o povo dos senhores de dimensões planetárias – 233

1. Autogoverno das comunidades brancas e agravamento das condições dos povos coloniais, p. 233 – 2. Abolição da escravidão e desenvolvimento do trabalho servil, p. 236 – 3. Expansão da Europa nas colônias e difusão na Europa da “democracia para o povo dos senhores”, p. 239 – 4. Tocqueville, a supremacia ocidental e o perigo da “miscegenation”, p. 241 – 5. O “berço vazio” e o “destino” dos índios, p. 243 – 6. Tocqueville, a Argélia e a “democracia para o povo dos senhores”, p. 247

VIII. Autoconsciência, falsa consciência, conflitos da comunidade dos livres – 255

1. De volta à pergunta: o que é o liberalismo? Os bem-nascidos, os livres, os liberais, p. 255 – 2. A pirâmide dos povos, p. 260 – 3. A comunidade dos livres e sua ditadura sobre os povos indignos da liberdade, p. 262 – 4. Como enfrentar rapidamente a ameaça dos bárbaros da metrópole, p. 265 – 5. A tradição liberal e as suas três teorias da ditadura, p. 269 – 6. As doenças da comunidade dos livres: psicopatologia do radicalismo francês, p. 271 – 7. A leitura do interminável ciclo revolucionário francês: da “doença” à “raça”, p. 274 – 8. A “doença” como sintoma de degeneração racial, p. 279 – 9. Gobineau, o liberalismo e os mitos genealógicos da comunidade dos livres, p. 282 – 10. Disraeli, Gobineau e a “raça” como “chave da história”, p. 283 – 11. Remoção do conflito, busca do agente patogênico e teoria do complô, p. 287 – 12. O conflito dos dois liberalismos

e as acusações recíprocas de traição, p. 292 – 13. A comunidade dos livres como comunidade da paz? Operações de polícia e guerras coloniais, p. 299 – 14. A autoconsciência orgulhosa da comunidade dos livres e o emergir do “patriotismo irritável”, p. 302 – 15. O “patriotismo irritável” de Tocqueville, p. 305 – 16. O conflito das idéias de missão da revolução americana à primeira guerra mundial, p. 308

IX. Espaço sagrado e espaço profano na história do liberalismo – 311

1. Historiografia e hagiografia, p. 311 – 2. A revolução liberal como entrelaçamento de emancipação e de des-emancipação, p. 315 – 3. A perspectiva da longa duração e da história comparada, p. 319 – 4. Realização do governo da lei no âmbito do espaço sagrado e aprofundamento do abismo em relação ao espaço profano, p. 323 – 5. Delimitação do espaço sagrado e teorização de uma ditadura planetária, p. 325 – 6. O triunfo do expansionismo colonial: o liberalismo como ideologia da guerra, p. 329 – 7. Oscilações e limites do modelo marxiano, p. 333

X. Liberalismo e catástrofe do século XX – 339

1. Luta pelo reconhecimento e golpes de Estado: o conflito na metrópole, p. 339 – 2. Luta pelo reconhecimento dos povos coloniais e ameaças de secessão, p. 344 – 3. Desumanização dos povos coloniais e “canibalismo social”, p. 345 – 4. A “solução final e completa” da questão índia e negra, p. 350 – 5. Do século XIX ao século XX, p. 352 – 6. Depois da catástrofe e além da hagiografia: a herança permanente do liberalismo, p. 357

Referências bibliográficas e siglas – 363

Índice de nomes – 391

Uma breve premissa metodológica

Em que consiste a diferença deste livro das histórias do liberalismo já publicadas e das que continuam a sair em número crescente? Consegue produzir realmente a novidade que promete no título? No final de seu percurso, o leitor vai dar sua resposta. Por enquanto, o autor apenas pode limitar-se a uma declaração de intenções, para cuja formulação encontra ajuda em um grande exemplo. Aprestando-se a escrever a história da queda do Antigo Regime na França, a propósito dos estudos sobre o século XVIII, Tocqueville observa:

“Acreditamos conhecer muito bem a sociedade francesa daquele tempo porque percebemos claramente o que brilhava em sua superfície, porque possuímos até nos detalhes a história de seus personagens mais célebres e porque críticos geniais e eloqüentes nos familiarizaram com as obras dos grandes escritores que a ilustraram. Mas, em relação à condução dos negócios, à verdadeira prática das instituições, ao posicionamento exato das várias classes em conflito, à condição e aos sentimentos daqueles que ainda não conseguiam ter voz nem visibilidade, em relação ao próprio fundo das opiniões e dos costumes, temos apenas idéias confusas e muitas vezes repletas de erros”.¹

Não há porque deixar de aplicar a metodologia tão brilhantemente esclarecida por Tocqueville ao movimento e à sociedade da qual é parte integrante e intérprete reconhecido. É só para chamar a atenção sobre aspectos até agora ampla e injustamente ocultados, que o autor deste livro fala de “contra-história” no título. Pelo resto, trata-se de uma história, da qual é necessário

¹ Tocqueville (1951-), vol. II, t. 1, p. 69-70 (*O Antigo regime e a revolução*, de agora em diante AR, Prefácio).

apenas focalizar o objeto: não o pensamento liberal em sua abstrata pureza, mas o liberalismo, quer dizer, o movimento e as sociedades liberais em sua concretização. Tal como para qualquer outro grande movimento histórico, trata-se de indagar certamente as elaborações conceituais, mas também e acima de tudo as relações políticas e sociais nas quais ele se manifesta, assim como a ligação mais ou menos contraditória que se instaura entre essas duas dimensões da realidade social.

Portanto, ao dar início à pesquisa, somos levados a nos colocar uma pergunta preliminar sobre o objeto cuja história temos a intenção de reconstruir: o que é o liberalismo?

D.L.

I

O que é o liberalismo?

1. Um conjunto de perguntas constrangedoras

As respostas usuais à pergunta que nos colocamos não deixam dúvidas: o liberalismo é a tradição de pensamento que situa no centro de suas preocupações a liberdade do indivíduo, desconsiderada ou pisoteada pelas filosofias organicistas de diferente orientação. Sendo assim, como situar John C. Calhoun? Este eminente estadista, vice-presidente dos Estados Unidos, na metade do século XIX, entoa um hino apaixonado à liberdade do indivíduo e, inspirando-se também em Locke, o defende energeticamente contra qualquer imposição e contra toda a indevida interferência do poder do Estado. Mas, isso não é tudo. Juntamente com os “governos absolutos” e a “concentração do poder”, ele não cansa de criticar e condenar o fanatismo¹ e o espírito de “cruzada”², aos quais contrapõe o “compromisso” como princípio inspirador dos autênticos “governos constitucionais”³. Com igual eloquência, Calhoun defende o direito das minorias: não se trata apenas de garantir pelo sufrágio a alternância ao governo de diversos partidos: um poder excessivamente amplo é sempre inaceitável, mesmo limitado no tempo e amenizado pela promessa ou pela perspectiva da periódica inversão das funções na relação entre governantes e governados⁴. Não há dúvida, teríamos aqui todas as características do pensamento liberal mais maduro e sedutor; no entanto, por outro lado, desdenhando os meios-termos e a timidez ou o temor dos que se limitavam a aceitá-la como um “mal” necessário, Calhoun proclama que a escravidão, ao contrário, é um “bem positivo” ao qual a civilização nunca pode renunciar. Certamente, ele denuncia repetidamente a intolerância e o espírito de

¹ Calhoun, 1992, p. 529.

² Calhoun, 1992, p. 528-31, 469.

³ Calhoun, 1992, p. 30-31.

⁴ Calhoun, 1992, p. 30-33.

cruzada, não para colocar em discussão a subjugação dos negros ou a caça impiedosa aos escravos fugitivos, mas sempre e somente para estigmatizar os abolicionistas, estes “cegos fanáticos”⁵, que consideram ser “sua mais sagrada obrigação lançar mão de todos os recursos para destruir” a escravidão, uma forma de propriedade legítima e garantida pela Constituição⁶. Observe-se que das minorias defendidas com tanto vigor e tanta sabedoria jurídica não fazem parte os negros. Ao contrário, neste caso, a tolerância e o espírito de compromisso parecem se reverter: se o fanatismo conseguir realmente levar adiante o ensandecido projeto de abolição da escravidão, haveria “a extirpação de uma ou outra raça”⁷. E, considerando as concretas relações de força existentes nos Estados Unidos, não seria difícil imaginar qual das duas iria sucumbir: portanto, os negros poderiam sobreviver só continuando na condição de escravos.

Então, Calhoun é ou não é liberal? Nenhuma dúvida tem a respeito lord Acton, figura proeminente do liberalismo da segunda metade do século XIX, conselheiro e amigo de William E. Gladstone, um dos grandes protagonistas da Inglaterra do século XIX. Então, aos olhos de Acton, Calhoun é um campeão da causa da luta contra o absolutismo em todas as suas formas, inclusive o “absolutismo democrático”: os argumentos utilizados por ele são “a verdadeira perfeição da verdade política”; em síntese, estamos diante de um dos grandes autores e dos grandes espíritos da tradição e do panteão liberais⁸.

Embora com uma linguagem menos enfática, de maneira afirmativa parecem responder à pergunta que nos colocamos os que nos nossos dias celebram Calhoun como “um distinto individualista”⁹, como um campeão da “defesa dos direitos da minoria contra os abusos de uma maioria inclinada à prevaricação”¹⁰, isto é, como um teórico do senso do equilíbrio e da autolimitação que devem ser próprios da maioria¹¹. Livre de dúvidas apresenta-se uma editora dos Estados Unidos, dedicada a reeditar em chave neoliberalista os “Clássicos da Liberdade”, entre os quais aparece o eminente estadista e ideólogo do Sul escravista¹².

⁵ Calhoun, 1992, p. 474.

⁶ Calhoun, 1992, p. 582.

⁷ Calhoun, 1992, p. 529, 473.

⁸ Acton, 1985-88, vol. 1, p. 240, 250; vol. III, p. 593.

⁹ Post, 1953, p. VII.

¹⁰ Lence, 1991, p. XXIII.

¹¹ Sartori, 1976, p. 151; 1978, p. 239, 252.

¹² Calhoun, 1992.

A pergunta que nos colocamos não emerge a partir apenas da reconstrução da história dos Estados Unidos. Estudiosos muito conceituados da revolução francesa, e de orientação liberal garantida, não hesitam em definir como “liberais” aquelas personalidades e aqueles círculos que teriam o mérito de ter feito oposição à deriva jacobina mas que, por outro lado, estão firmemente envolvidos na defesa da escravidão colonial. Trata-se de Pierre-Victor Malouet e dos membros do Club Massiac: são “todos proprietários de plantações e de escravos”¹³. É possível, portanto, ser liberais e escravistas ao mesmo tempo? Não é esta a opinião de John S. Mill, a julgar pelo menos em relação à polêmica desenvolvida por ele contra os “autodenominados” liberais ingleses (entre os quais provavelmente Acton e Gladstone) que, no decorrer da guerra de Secessão, se alinhavam em massa e “furiosamente a favor dos Estados do Sul” ou que pelo menos mantinham uma postura fria e ácida em relação à União e a Lincoln¹⁴.

Estamos diante de um dilema. Se à pergunta aqui formulada (Calhoun é ou não é liberal?) respondemos afirmativamente, não podemos mais sustentar a tradicional (e edificante) configuração do liberalismo como pensamento e vontade da liberdade. Se, ao contrário, respondemos negativamente, esbarramos diante de uma nova dificuldade e de uma nova pergunta, não menos problemática que a primeira: por que deveríamos continuar a atribuir a dignidade de pai do liberalismo a John Locke? Sim, Calhoun fala da escravidão dos negros como de um “bem positivo”, mas embora utilize uma linguagem tão altissonante, também o filósofo inglês, ao qual o autor estadunidense remete explicitamente, considera óbvia e natural a escravidão nas colônias e contribui pessoalmente para a formalização jurídica desse instituto na Carolina. Participa na redação da norma constitucional pela qual “todo homem livre da Carolina deve ter *absoluto* poder e autoridade sobre os seus escravos negros seja qual for sua opinião e religião”¹⁵. Locke é “o último grande filósofo que procura justificar a escravidão absoluta e perpétua”¹⁶. O que não lhe impede de atacar com palavras de fogo a “escravidão” política que a monarquia absoluta queria impor (*Dois tratados sobre governo*, de agora em diante TT, I, 1); de maneira análoga em Calhoun a teorização da escravidão negra como “bem positivo” anda de mãos dadas com o alerta contra uma concentração dos poderes que corre o risco de transformar “os

¹³ Furct, Richet, 1980, p. 120-121 e 160-161.

¹⁴ Mill, 1963-91, vol. XXI, p. 157; Mill, 1963-91, vol. I, p. 267 (- Mill, 1976, p. 209).

¹⁵ Locke, 1993c, p. 196 (art. CX).

¹⁶ Davis, 1975, p. 45.

governados” em “escravos dos governantes”¹⁷. Afinal, o estadista americano é proprietário de escravos, mas também o filósofo inglês tem sólidos investimentos no tráfico dos negros¹⁸. A posição do segundo, até, resulta ainda mais comprometedor: bem ou mal, no Sul escravista, do qual o primeiro é intérprete, não havia mais lugar para a deportação dos negros da África que no decorrer de uma horrível viagem condenava muitos deles à morte bem antes da chegada à América.

Para distinguir a posição dos dois autores aqui comparados, queremos utilizar a distância temporal e excluir da tradição liberal só Calhoun, que continua a justificar ou a celebrar o instituto da escravidão ainda em pleno século XIX? Contra esse tratamento diferente iria reagir com indignação o estadista do Sul, que, em relação ao filósofo liberal inglês, talvez reafirmasse, com uma linguagem apenas diferente, a tese por ele formulada a propósito de George Washington: “Ele era um dos nossos, um proprietário de escravos e um fazendeiro”¹⁹.

Contemporâneo de Calhoun é Francis Lieber, um dos mais eminentes intelectuais do seu tempo. Celebrado às vezes como uma espécie de Montesquieu *redivivus*, em relações epistolares e de estima com Toqueville, ele é sem dúvida um crítico embora cauteloso do instituto da escravidão: espera que se dissolva mediante uma transformação gradual em uma espécie de servidão ou semi-servidão, e a partir da iniciativa autônoma dos estados escravistas, cujo direito ao autogoverno não pode ser colocado em discussão. Por isso, Lieber é admirado também no Sul, ainda mais porque ele mesmo, embora em proporções bem modestas, possui e, às vezes, aluga escravos e escravas. Quando uma delas vem a falecer, por causa de uma misteriosa gravidez e de sucessivos abortos, ele anota no seu diário a dolorosa perda pecuniária assim sofrida: “Bem mil dólares – o duro trabalho de um ano”²⁰. Novas penosas economias impunham-se, então, para compensar a escrava falecida: sim, porque Lieber, diversamente de Calhoun, não é um fazendeiro e nem vive de renda; é um professor universitário que lança mão dos escravos fundamentalmente para serviços domésticos. Com isso, estaríamos autorizados a incluir o primeiro e não o segundo no âmbito da tradição liberal? Em todo caso, a distância temporal aqui não tem peso algum.

¹⁷ Calhoun, 1992, p. 374.

¹⁸ Cranston, 1959, p. 114-15; Thomas, 1977, p. 199, 201.

¹⁹ Calhoun, 1992, p. 590.

²⁰ Freidel, 1968, p. 278, 235-59.

Observe-se, agora, um contemporâneo de Locke. Andrew Fletcher é um “campeão da liberdade” e, ao mesmo tempo, um “campeão da escravidão”²¹. No plano político ele declara ser “um republicano por princípio”²²; e no plano cultural é “um profeta escocês do iluminismo”²³; ele também foge para a Holanda na onda da conspiração antijacobita e antiabsolutista, exatamente como Locke, com o qual mantém correspondência epistolar²⁴. A fama de Fletcher atravessa o Atlântico: Jefferson o define um “patriota”, ao qual cabe o mérito de ter expressado os próprios “princípios políticos” dos “períodos mais puros da Constituição Britânica”, os que depois se enraizaram e prosperaram na América²⁵ livre. Quem manifesta posições muito parecidas com as de Fletcher é um seu contemporâneo e conterrâneo, James Burgh, que também goza da estima dos ambientes republicanos *à la* Jefferson²⁶ e é mencionado com simpatia por Thomas Paine, no opúsculo mais célebre da revolução americana (*Common Sense*)²⁷.

No entanto, à diferença dos outros autores, caracterizados como eles pelo singular entrelaçamento de amor pela liberdade e legitimação ou reinvindicação da escravidão, Fletcher e Burgh hoje estão praticamente esquecidos e ninguém parece incluí-los entre os expoentes da tradição liberal. O fato é que, ao ressaltar a necessidade da escravidão, eles pensam em primeiro lugar não nos negros das colônias, mas nos “vagabundos”, nos mendigos, na plebe ociosa e incorrigível da metrópole. Devemos considerá-los iliberais por esse motivo? Se assim fosse, o que distingue os liberais dos que não são seria a condenação do instituto da escravidão não apenas a discriminação negativa contra os povos de origem colonial.

A Inglaterra liberal nos coloca diante de um caso ainda diferente. Francis Hutcheson, um filósofo moral com alguma visibilidade (é o “inesquecível” mestre de Adam Smith²⁸), por um lado manifesta críticas e reservas em relação à escravidão à qual estão submetidos de maneira indiferenciada os negros; por outro lado sublinha que, principalmente quando se lida com os “níveis mais humildes” da sociedade, a escravidão pode ser uma “punição útil”: ela deve ser o “castigo normal para aqueles vagabundos preguiçosos

²¹ Morgan, 1972, p. 11; cf. Marx, Engels, 1955-89, vol. XXII, p. 750, nota 197.

²² Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 750, nota 197.

²³ Morgan, 1995, p. 325.

²⁴ Bourne, 1969, vol. I, p. 481; Locke, 1976-89, vols. V-VII, *passim*.

²⁵ Jefferson, 1984, p. 1134 (carta a conde de Buchan, 10 de julho de 1803).

²⁶ Morgan, 1995, p. 382; Pocock, 1980, p. 888.

²⁷ Paine, 1995, p. 45 nota.

²⁸ Smith, 1987, p. 309 (carta a A. Davidson, 16 de novembro de 1787).

que, mesmo depois de ter sido justamente advertidos e submetidos à servidão temporária, não conseguem sustentar a si próprios e às suas famílias com um trabalho útil”²⁹. Estamos na presença de um autor que, mesmo sentindo o mal-estar pela escravidão hereditária e racial, reivindica por outro lado uma espécie de escravidão penal para aqueles que, independentemente da cor da pele, seriam culpados de vadiagem: é liberal Hutcheson?

Situado temporalmente entre Locke e Calhoun, e olhando para a realidade aceita por ambos como óbvia e pacífica ou até celebrada como um “bem positivo”, Adam Smith formula um raciocínio e expressa uma preferência que merecem ser relatados por extenso. A escravidão pode ser mais facilmente suprimida em um “governo despótico” do que em um “governo livre”, cujos organismos representativos ficam exclusivamente reservados aos proprietários brancos. Nesse caso, é desesperadora a condição dos escravos negros: “toda lei é feita pelos seus donos, os quais nunca vão deixar passar uma medida desfavorável a eles”. E, portanto: “A liberdade do homem livre é a causa da grande opressão dos escravos [...]. E uma vez que eles constituem a parte mais numerosa da população, pessoa alguma imbuída de humanidade vai desejar a liberdade em um país no qual foi estabelecida esta instituição”³⁰. Pode ser considerado liberal um autor que, pelo menos em um caso concreto, exprime a sua preferência por um “governo despótico”? Ou, com uma diversa formulação: é mais liberal Smith ou Locke e Calhoun que, juntamente com a escravidão, defendem os organismos representativos condenados pelo primeiro enquanto sustentáculo, no âmbito de uma sociedade escravista, de uma instituição infame e contrária a todo o sentido de humanidade?

Na verdade, como havia previsto o grande economista, a escravidão é abolida nos Estados Unidos não graças ao governo local, mas pelo punho de ferro do exército da União e pela ditadura militar imposta por algum tempo. Nessa ocasião, Lincoln é acusado pelos seus adversários de despotismo e de jacobinismo: recorre a “governos militares” e “tribunais militares” e interpreta “a palavra ‘lei’ “como a “vontade do presidente” e o *habeas corpus* como o “poder do presidente de aprisionar qualquer um e pelo período de tempo que lhe agradar”³¹. Na formulação desse ato de acusação, além dos expoentes da Confederação secessionista, estão aqueles que aspiram a uma paz acordada, até para voltar à normalidade constitucional. E aqui novamente somos obrigados a nos colocar a pergunta: é mais liberal Lincoln ou os seus antagonistas do Sul, ou os seus adversários que no Norte se pronunciam a favor do compromisso?

²⁹ Davis, 1971, p. 423-27; p. 425.

³⁰ Smith, 1982, p. 452-53, 182.

³¹ Schlesinger Jr., (org.) 1973, p. 915-21.

Vimos Mill tomar posição a favor da União e condenar os “autodenominados” liberais que gritam escandalizados diante da firmeza com que ela conduzia a guerra contra o Sul e controlava aqueles que, no próprio Norte, se inclinavam a aceitar a secessão escravista. Mas, veremos que, com o olhar voltado para as colônias, o liberal inglês justifica o “despotismo” do Ocidente sobre as “raças” ainda em “menoridade”, obrigadas a observar uma “obediência absoluta”, de modo que possam ser postas no caminho do progresso. É uma formulação que não iria desagradar Calhoun, que também legitima e celebra a escravidão quando ele também se refere ao atraso e à menoridade da população de origem africana: só na América, e graças aos cuidados paternos dos patrões brancos, a “raça negra” consegue avançar e passar da anterior “condição ínfima, degradada e selvagem” para a nova “condição relativamente civilizada”³². Para Mill, “qualquer meio” é lícito para quem assume a tarefa de educar as “tribos selvagens”; a “escravidão” às vezes é uma passagem obrigatória para conduzi-las ao trabalho e torná-las úteis à civilização e ao progresso (*infra*, cap. VII, § 3). Mas esta é também a opinião de Calhoun, para o qual a escravidão é um meio inevitável para chegar a civilizar os negros. Claro, diferentemente da eterna escravidão à qual, conforme o teórico e político estadunidense, devem ser submetidos os negros, a ditadura pedagógica de que fala Mill está destinada a se dissolver em um futuro, embora remoto e problemático; o outro lado da medalha é que a esta condição de falta de liberdade está explicitamente subjugado não apenas um grupo étnico particular (o pequeno pedaço de África situado no coração dos Estados Unidos), mas também o conjunto dos povos progressivamente tomados pela expansão colonial e obrigados a sofrer o “despotismo” político e formas de trabalho servil ou semi-servil. Exigir a “obediência absoluta”, por um período de tempo indeterminado, de grande parte da humanidade é compatível com a profissão de fé liberal ou é sinônimo de “autodenominado” liberalismo?

2. A revolução americana e a revelação de uma verdade constrangedora

Não há dúvida: em primeiro lugar é o problema da escravidão que divide os autores até aqui citados. De uma forma ou de outra, todos eles remetem à Inglaterra derivada da Revolução Gloriosa ou aos Estados Unidos. Trata-se de dois países que ao longo de um século e meio foram a única realidade

³² Calhoun, 1992, p. 473.

estatal e constituíram, por assim dizer, um só partido político. Antes da crise que leva à revolução americana, nos dois lados do Atlântico, os ingleses se sentem súditos ou cidadãos orgulhosos de “um país, talvez o único, no universo em que a liberdade civil ou política é o verdadeiro fim e o objetivo da Constituição”. Quem assim se expressa é Blackstone. Para confirmar a sua tese ele remete a Montesquieu que fala da Inglaterra como sendo “uma nação que tem como objetivo preciso da sua Constituição a liberdade política” (*De l'esprit des lois*, de agora em diante EL, XI, 5)⁴³. Sim, nem o liberal francês tem dúvidas quanto ao fato de que “a Inglaterra é atualmente o país mais livre do mundo, sem excluir república alguma”⁴⁴, a “nação livre” por excelência, o “povo livre” por excelência (EL, XIV, 13; XIX, 27).

Neste momento, nenhuma sombra parece pairar sobre as relações entre os dois lados do Atlântico. Não há conflitos e nem poderia haver, pelo menos para Montesquieu, pelo fato de que também na sua relação com as colônias é o amor pela liberdade que caracteriza a Inglaterra:

“Se esta nação estabelecesse colônias longínquas, o faria para ampliar ainda mais o próprio comércio do que o próprio domínio.

Uma vez que se deseja estabelecer em outros lugares o que está já consolidado entre nós, ela daria aos povos das colônias a sua mesma forma de governo, e já que esse governo carrega consigo a prosperidade, veríamos a formação de grandes povos até nas florestas destinadas para a sua habitação” (EL, XIX, 27).

No decorrer desses anos, também os colonos ingleses na América se reconhecem orgulhosamente na tese de Blackstone, conforme a qual “a nossa livre Constituição”, “de pouco distante da perfeição”, se diferencia nitidamente “das constituições modernas de outros Estados”, do ordenamento político do “continente europeu” no seu conjunto⁴⁵.

É com base nessa ideologia que o Império Britânico conduz a guerra dos Sete Anos: os colonos ingleses na América são os mais propensos a interpretá-la como o enfrentamento entre os “promotores da liberdade no mundo”, os britânicos “filhos da nobre liberdade” ou os defensores do protestantismo, e a França “cruel e opressora”, despótica no plano político e seguidora do despotismo, da “beatice romana” e do papismo no plano religioso. Neste momento, também os súditos da Coroa inglesa, situados além do Atlântico, amam repetir com Locke que “a escravidão” é “diretamente oposta à nature-

⁴³ Blackstone, 1979, vol. 1, p. 6 (Introdução, seq. 1).

⁴⁴ Montesquieu, 1949-51, vol. 1, p. 884.

⁴⁵ Blackstone, 1979, vol. 1, p. 121-23 (livro 1, cap. 1).

za generosa e corajosa da nossa nação”: ela é absolutamente impensável para um “inglês” (TT, I, 1). Os franceses teriam gostado de reduzir os colonos americanos a uma “subjugação escrava”; felizmente, esta tentativa foi desmantelada pela Grã-Bretanha, “a Senhora das nações, o grande sustentáculo da liberdade, o flagelo da opressão e da tirania”³⁶.

Trata-se de uma ideologia que Burke, ainda em 1775, procura ressuscitar na desesperada tentativa de evitar a ruptura que se desenha no horizonte. Ao apresentar a sua Moção de conciliação, ele convida a não perder de vista e a não cortar os elos que vinculam os colonos americanos à pátria-mãe: estamos sempre na presença de uma única “nação”, unificada por um “templo sagrado dedicado a uma fé comum”, a fé na “liberdade”. Substancialmente intocada em países como a Espanha ou a Prússia, a escravidão “medra em todos os terrenos”, menos no inglês. Então, é absurdo querer dobrar com a força os colonos rebeldes: “um inglês é a pessoa menos apta no mundo para induzir com argumentos um outro inglês a se submeter à escravidão”³⁷.

Obviamente, a escravidão da qual aqui se fala é a escravidão cuja responsabilidade é do monarca absoluto. A outra, a que algeima os negros, não tem peso algum no discurso político daqueles anos. Quando torna-se irreversível a revolução ou a “guerra civil”, com todos os seus “horrores”³⁸, como preferem dizer os fiéis leais à Coroa e os próprios homens políticos ingleses favoráveis ao entendimento e à manutenção da unidade da “nação” e da “raça” inglesa³⁹, o quadro muda sensivelmente. Fica claro o elemento de continuidade. Cada uma das partes em luta acusa a outra de querer reintroduzir o despotismo, a “escravidão” política. O requisitório dos colonos rebeldes é amplamente conhecido: eles não cansam de denunciar a tirania da Coroa e do Parlamento ingleses, o seu insano projeto de submeter os residentes na América a uma condição de “servidão perpétua e escravidão”⁴⁰. Mas, a resposta não tarda a chegar. Já em 1773, um legalista de Nova York lança uma advertência: até hoje “estivemos em alerta contra os ataques externos à nossa liberdade” (a referência é à guerra dos Sete Anos), mas agora apareceu um perigo mais insidioso, o de “sermos escravizados por tiranos internos”. Sempre em Nova York, um outro legalista reafirma dois anos depois: os rebeldes aspiram a “nos reduzir a condições piores do que os escravos”⁴¹. Os dois

³⁶ Potter, 1983, p. 115-16.

³⁷ Burke, 1826, vol III, p. 123-24, 66 (= Burke, 1963, p. 142-43, 100).

³⁸ Boucher, cit. in Zimmer, 1978, p. 153.

³⁹ Burke, 1826, vol. III, pp 135.

⁴⁰ Shain, 1994, p. 290.

⁴¹ Potter, 1983, p. 16.

truncos nos quais o partido liberal se dividiu retomam, um contra o outro, a ideologia e a retórica que haviam caracterizado a auto-exaltação da nação inglesa no seu conjunto como inimiga jurada da escravidão política.

A novidade consiste no fato de que, na onda da troca de acusações, juntamente com a política, irrompe pesadamente na polêmica também a outra escravidão, aquela que ambas as partes haviam removido como elemento incômodo da sua orgulhosa autoconsciência de membros do povo e do partido da liberdade. Para os colonos rebeldes o governo de Londres, que impõe soberanamente a taxa aos cidadãos ou súditos que inclusive não estão representados na Câmara dos Comuns, comporta-se como um patrão em relação aos escravos. Mas – objetam os outros – se for mesmo necessário falar de escravidão, por que não começar a colocar em discussão aquela que se manifesta de forma brutal e evidente exatamente onde com maior grandiloquência se aclama a liberdade? Já em 1764, Franklin, na época em Londres para defender a causa dos colonos, deve enfrentar os comentários sarcásticos dos seus interlocutores:

“Vós americanos fazeis um grande alarido frente à menor violação imaginária das vossas liberdades consideradas tais; contudo, neste mundo não há um povo tão tirânico, tão inimigo da liberdade como é o vosso quando isto lhe convém”⁴².

Os pretensos campeões da liberdade retratam como sendo sinônimo de despotismo e de escravidão uma imposição fiscal promulgada sem o seu explícito consenso, mas não têm escrúpulo para exercer o poder mais absoluto e mais arbitrário em detrimento dos seus escravos. É um paradoxo: “Como se explica que os gritos mais elevados de dor pela liberdade se elevam dos caçadores de negros?” – pergunta-se Samuel Johnson. De forma análoga, no outro lado do Atlântico ironizam os que procuram contrastar a secessão. Thomas Hutchinson, governador régio do Massachusetts, acusa os rebeldes de incoerência ou hipocrisia: negam radicalmente aos africanos aqueles direitos que proclamam como sendo “absolutamente inalienáveis”⁴³. Em sintonia com este, um legalista americano (Jonathan Boucher) refugiado na Inglaterra, rememorando os acontecimentos que o haviam levado ao exílio, observa: “Os mais barulhentos advogados da liberdade eram os mais duros e mais selvagens patrões de escravos”⁴⁴.

⁴² Franklin, 1987, p. 646-47.

⁴³ Foner, 2000, p. 54.

⁴⁴ Boucher, cit. in Zimmer, 1978, p. 297.

Com tanta dureza não falam apenas as personalidades mais diretamente envolvidas na polêmica e na luta política. É, particularmente, mordaz a intervenção de John Millar, expoente de primeira linha do iluminismo escocês:

“É singular que os mesmos indivíduos que falam com estilo refinado de liberdade política e que consideram como um dos direitos inalienáveis da humanidade o direito de impor as taxas não tenham escrúpulo em reduzir uma grande quantidade dos seus semelhantes a condições de serem privados não apenas da propriedade, mas também de quase todos os direitos. Provavelmente, a sorte nunca produziu uma situação maior do que esta para ridicularizar uma hipótese liberal ou mostrar quanto a conduta dos homens, no fundo, seja pouco dirigida por algum princípio filosófico”⁴⁵.

Millar é um discípulo de Adam Smith. O mestre, também, parece pensar da mesma forma. Quando declara que ao “governo livre”, controlado pelos proprietários de escravos, prefere o “governo despótico” capaz de cancelar a infâmia da escravidão, faz explícita referência à América. Posto em termos imediatamente políticos, o discurso do grande economista significa: o despotismo acusado na Coroa é preferível à liberdade reivindicada pelos proprietários de escravos e que beneficia apenas uma restrita classe de fazendeiros e patrões absolutos”.

Os abolicionistas ingleses pressionam mais. Conclamam na defesa das instituições britânicas, ameaçadas pelos “modos arbitrários e desumanos que prevalecem em um longínquo país”. Arbitrários e desumanos a tal ponto que, como mostra um classificado do “New York Journal”, uma mulher negra e seu filho de três anos são vendidos separadamente no mercado, como se fossem uma vaca e um bezerro. E, portanto, – conclui em 1769 Granville Sharp – não podemos ser levados ao engano pela “grandiloquência teatral e pelas declamações em honra da liberdade”, às quais recorrem os rebeldes escravistas; contra eles é preciso defender com firmeza as livres instituições inglesas⁴⁶.

Os acusados, por sua vez, reagem desmascarando a hipocrisia da Inglaterra: ela enaltece a sua “virtude” e o seu “amor pela liberdade”, mas quem promoveu e continua a promover o comércio dos negros? É desta forma que Benjamin Franklin⁴⁷ argumenta, levantando uma motivação que depois se

⁴⁵ Millar, 1986, p. 294 (= Millar, 1989, p. 239).

⁴⁶ Sharp, cit. in Davis, 1975, p. 272-73, 386-87.

⁴⁷ Franklin, 1987, p. 648-49.

torna central no projeto inicial de Declaração de independência elaborado por Jefferson. Eis como, na versão original desse documento solene, são acusados a Inglaterra liberal derivada da Revolução Gloriosa e George III. Este promoveu uma guerra cruel contra o próprio gênero humano, violando os mais sagrados direitos à vida e à liberdade das pessoas de um povo longínquo que nunca lhe causou ofensa, tornando-as prisioneiras e transportando-as como escravas para um outro hemisfério, ou condenando-as a uma esqualida morte durante o traslado. Essa guerra de piratas, vergonha das potências *infieis*, é a guerra do rei CRISTÃO de Grã-Bretanha. Determinado a manter aberto um mercado onde se vendem e compram HOMENS, ele prostituiu o seu direito de veto ao reprimir qualquer tentativa legislativa que impedisse ou limitasse esse execrável comércio⁴⁸.

3. O papel da escravidão entre os dois lados do Atlântico

Que dizer dessa polêmica incandescente e inesperada? Não há dúvida de que as acusações dirigidas aos rebeldes deixam exposto um nervo fraco. Na revolução americana a Virgínia desempenha um papel de destaque: aqui há 40% dos escravos do país; mas, daqui surge o maior número de protagonistas da revolta que explode em nome da liberdade. Em trinta e dois anos dos primeiros trinta e seis de vida dos Estados Unidos, quem ocupa o cargo de Presidente são os proprietários de escravos provenientes da Virgínia. É essa colônia ou esse Estado, fundado sobre a escravidão, que fornece ao país os seus estadistas mais ilustres; só para lembrar: George Washington (grande protagonista militar e político da revolta anti-inglesa), James Madison e Thomas Jefferson (autores respectivamente da Declaração de independência e da Constituição federal em 1787), os três proprietários de escravos⁴⁹. Independentemente deste ou daquele Estado, resta claro o peso que a escravidão exerce sobre o país no seu conjunto: sessenta anos depois da sua fundação observa-se que “nas primeiras dezesseis eleições presidenciais, entre 1788 e 1848, todas, salvo quatro, colocaram um proprietário de escravos do Sul na Casa Branca”⁵⁰. Compreende-se então a persistência da polêmica anti-americana nesse ponto.

⁴⁸ Cf. Davis, 1975, p. 273; Jennings, 2003, p. 174-75.

⁴⁹ Morgan, 1995, p. 5-6.

⁵⁰ Foner, 2000, p. 61.

No lado oposto, conhecemos a ironia de Franklin e Jefferson em relação ao moralismo antiescravista manifestado por um país profundamente envolvido no comércio dos negros. Trata-se de um ponto sobre o qual insiste também Burke, teórico da “conciliação com as colônias”. Ao repelir a proposta dos que reivindicavam “uma geral libertação dos escravos” de modo a contrastar a revolta dos seus donos e colonos em geral, ele observa: “Por quanto sejam escravos esses negros desafortunados, e tornados obtusos pela escravidão, será que não suspeitarão desta oferta de liberdade proveniente daquela nação que os vendeu aos seus atuais patrões?” Isto é tanto mais verdade, se depois aquela nação insiste em querer praticar o comércio dos negros, chocando-se com as colônias que queriam limitá-lo ou suprimi-lo. Para os escravos desembarcados ou deportados para a América se apresentaria um espetáculo singular:

“Uma oferta de liberdade da Inglaterra chegaria para eles de forma um tanto estranha, enviada em um navio africano, para o qual os portos da Virgínia e da Carolina recusam o ingresso, com uma carga de trezentos negros de Angola. Seria curioso ver a cara de um capitão proveniente da Guiné tentar ao mesmo tempo manifestar a sua proclamação de liberdade e fazer propaganda da sua venda de escravos”⁵¹.

A ironia de Burke acerta no alvo. Além de considerar o papel da Inglaterra no comércio dos negros, deve-se acrescentar que os escravos continuaram presentes por muito tempo no próprio território metropolitano: calcula-se que, em meados do século XVIII, havia 10 mil escravos⁵². Os abolicionistas ingleses se horrorizavam frente ao mercado de carne humana nas colônias americanas e em Nova York? Em Liverpool, em 1766 eram colocados à venda onze escravos negros, e o mercado de “gado negro” em Dublin mantinha-se ainda aberto doze anos depois, regularmente divulgado pela imprensa local⁵³.

O peso que o comércio e a exploração dos escravos desempenhavam na economia do país era também considerável. “O *Liverpool Courier* de 22 de agosto de 1832 calculava que 3/4 do café britânico, 15/16 do seu algodão, 22/23 do seu açúcar e 34/35 do seu tabaco eram produzidos por escravos”⁵⁴. No conjunto convém levar em consideração a avaliação aberta de duas testemunhas inglesas do século XVIII. O primeiro, Joshua Gee, re-

⁵¹ Burke, 1826, vol. III, p. 67-68 (= Burke, 1963, p. 101-102).

⁵² Blackburn, 1990, p. 80.

⁵³ Drescher, 1987, p. 174, nota 34.

⁵⁴ Drescher, 1987, p. 170, nota 19.

conhece: “Todo esse aumento da nossa riqueza deriva em grande parte do trabalho dos negros nas plantações”⁵⁵. O Segundo, Malachy Postlethwayt, empenhado em defender o papel da Royal African Company, a sociedade que administra o comércio dos escravos, é ainda mais claro: “O comércio dos negros e as naturais conseqüências que derivam disso podem ser certamente avaliadas como uma inesgotável reserva de riqueza e de poder naval para esta nação”; são “o princípio primeiro e o fundamento de tudo, a mola principal que movimenta todas as rodas”⁵⁶; o império britânico no seu conjunto não passa de “uma magnífica superestrutura” daquele comércio⁵⁷. Enfim, o peso político do instituto da escravidão. Embora obviamente inferior ao que exerce nas colônias americanas, certamente não é irrelevante na Inglaterra: no Parlamento de 1790 havia duas ou três dúzias de membros com interesses nas Índias ocidentais⁵⁸.

Em conclusão. A troca de acusações entre colonos rebeldes e ex-pátria-mãe, ou seja, entre os dois troncos do partido que até então havia se vangloriado de ser o partido da liberdade, é uma recíproca, impiedosa desmistificação. A Inglaterra que desponha da Revolução Gloriosa não se limita a evitar a discussão sobre o comércio dos negros; não, esta conhece agora um poderoso desenvolvimento⁵⁹ e, por outro lado, um dos primeiros atos de política internacional da nova monarquia liberal consiste em arrancar da Espanha o monopólio do comércio dos escravos. No lado oposto, a revolução que eclode na outra margem do Atlântico em nome da liberdade comporta a consagração oficial do instituto da escravidão e a conquista e o exercício por longo tempo da hegemonia política por parte dos proprietários de escravos.

Talvez, a intervenção mais articulada e mais sofrida no âmbito dessa polêmica veio de Josiah Tucker, “padre e tory, mas de resto uma boa pessoa e um valioso economista”⁶⁰. Ele denuncia o papel proeminente da Inglaterra no comércio dos negros: “Nós, os orgulhosos Campeões da Liberdade e os declarados Advogados dos Direitos naturais da Humanidade, nos dedicamos a esse comércio desumano e criminoso mais profundamente do que alguma outra nação”. Mas, ainda mais hipócrita é o comportamento dos colonos rebeldes: “Os advogados do republicanismo e da suposta igualdade da hu-

⁵⁵ Gee, cit. in Hill, 1977, p. 260.

⁵⁶ Postlethwayt, cit. in Davis, 1971, p. 187; Wolf, 1990, p. 291-92.

⁵⁷ Postlethwayt, cit. in Jennings, 2003, p. 212.

⁵⁸ Blackburn, 1990, p. 143.

⁵⁹ Dunn, 1998, p. 463-65.

⁶⁰ É a definição de Marx (Marx, Engels, 1955-89, vol. XXII, p. 788).

manidade deveriam ser os primeiros a sugerir algum humano sistema de abolição da pior de todas as escravidões⁶¹. E, no entanto...

4. Holanda, Inglaterra, América

Se, antes de se constituir como Estado independente, as colônias rebeldes da América faziam parte do Império inglês, este assumiu sua configuração liberal a partir da chegada ao trono de Guilherme III d'Orange que desembarca na Inglaterra vindo da Holanda. Por outro lado, se com o seu projeto de Constituição da Carolina remete à América, Locke escreve a sua (primeira) *Carta sobre a tolerância* na Holanda, naquele momento “centro da conspiração” contra o absolutismo Stuart⁶², e é também na Holanda que nasce Mendeville, sem dúvida, uma das figuras mais importantes do primeiro liberalismo.

Não se deve perder de vista o fato de que as Províncias Unidas, derivadas da luta contra a Espanha de Filipe II, estabelecem um ordenamento de tipo liberal um século antes da Inglaterra. Trata-se de um país que também do ponto de vista econômico-social deixou para trás o Antigo Regime: no século XVIII goza de uma renda per capita mais do que o dobro daquela da Inglaterra; se aqui a força-trabalho dedicada à agricultura é de 60% da população, na Holanda é de apenas 40%. Também, a estrutura do poder é muito significativa: no país que sai vitorioso do confronto com Filipe II quem domina é “uma oligarquia burguesa que rompeu decididamente com o *ethos* da aristocracia da terra⁶³”. São esses burgueses iluminados e tolerantes, liberais, que se lançam na expansão colonial, e dela é parte integrante, nesse período histórico, o comércio dos negros:

“Os holandeses orientaram o primeiro verdadeiro comércio de escravos para fornecer a mão-de-obra necessária às plantações de açúcar: quando perderam as plantações, tentaram permanecer na cena como mercadores de escravos, mas em 1675 terminou a supremacia holandesa, deixando o campo para a *Royal African Company*, recém-fundada pelos ingleses⁶⁴”.

⁶¹ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 21-22.

⁶² Bourne, 1969, vol. I, p. 481.

⁶³ Drescher, 1999, p. 203, 199.

⁶⁴ Wallerstein, 1978-95, vol. II, p. 66.

Locke é acionista da Royal African Company. Mas, além de nos remeter à Inglaterra, a história das Províncias Unidas nos leva também à América. Pelo que se sabe, é um traficante holandês quem introduz na Virgínia os escravos africanos⁶⁵. Nova Amsterdam, que os holandeses são obrigados a ceder aos ingleses e que se torna Nova York, tem 20% da população formada por negros, em sua maioria escravos; aproximadamente 42% dos proprietários de casas, em 1703, são ao mesmo tempo proprietários de escravos⁶⁶.

Volta o paradoxo já examinado em relação à Inglaterra e aos Estados Unidos. Até a metade do século XVII, a Holanda, país onde ocorre o prólogo das sucessivas revoluções liberais, concentra “o predomínio” sobre “o comércio de escravos”⁶⁷: ainda “no início do século XVIII todas as suas posses estavam lastreadas sobre a escravidão ou sobre o trabalho forçado”⁶⁸. Se por um lado é sinônimo de liberdade, por outro, a Holanda no século XVIII é sinônimo de escravidão, e de escravidão particularmente cruel. No *Candide* de Voltaire, é o encontro em Suriname (“de propriedade dos holandeses”) com um escravo negro, reduzido “em condição horrível” pelo patrão holandês, que aplica um duro golpe ao ingênuo otimismo do protagonista. O escravo relata assim as condições de trabalho às quais está submetido:

“Quando trabalhamos nas usinas de açúcar, e a máquina de moer agarra um dedo, nos cortam a mão; quando tentamos fugir, nos cortam uma perna: tive os dois casos. Este é o preço para se comer açúcar na Europa”⁶⁹.

Por sua vez, Condorcet, ao lançar em 1781 a sua campanha abolicionista, ataca especificamente a Inglaterra e a Holanda, onde a instituição da escravidão parece particularmente arraigada por causa da “corrupção geral dessas nações”⁷⁰. Convém citar o legalista americano (Jonathan Boucher) que vimos ironizar a paixão pela liberdade exibida pelos proprietários de escravos envolvidos na rebelião. Ele acrescenta: “Estados despóticos tratam os seus escravos melhor do que os republicanos; os espanhóis eram melhores patrões, enquanto os holandeses eram os piores”⁷¹.

O primeiro país a entrar no caminho do liberalismo é o país que revela um apego particularmente ferrenho ao instituto da escravidão. Pelo que se

⁶⁵ Jennings, 2003, p. 24.

⁶⁶ Davis, 1986, p. 75.

⁶⁷ Hill, 1977, p. 175.

⁶⁸ Drescher, 1999, p. 215.

⁶⁹ Voltaire, 1982, p. 94 (cap. XIX).

⁷⁰ Condorcet, 1968, vol. VII, p. 135.

⁷¹ Boucher, cit. in Zimmer, 1978, p. 297.

sabe, são os colonos de origem holandesa os que opõem a mais dura resistência às primeiras medidas abolicionistas, aquelas introduzidas no Norte dos Estados Unidos no decorrer e na esteira da revolução⁷². No tocante à Holanda propriamente dita, em 1791, os Estados gerais declaram formalmente que o comércio dos negros é essencial para o desenvolvimento da prosperidade e do comércio nas colônias. Sempre nesse mesmo período, diferenciando-se nitidamente da Inglaterra, a Holanda reconhece aos proprietários de escravos o direito de transportar e de depositar a sua mercadoria humana na pátria-mãe antes de voltar às colônias. Enfim, deve-se lembrar que a Holanda abole a escravidão nas suas colônias apenas em 1863, quando já a Confederação secessionista e escravista do Sul dos Estados Unidos caminha para a derrota⁷³.

5. Irlandeses, índios e habitantes de Java

A rebelião dos colonos ingleses na América vem acompanhada de uma outra grande polêmica. Por muito tempo, tanto a sorte dos negros quanto a dos índios não haviam sequer arranhado a autoconsciência orgulhosa dos ingleses nas duas margens do Atlântico de serem o povo eleito da liberdade. Em ambos os casos, evocava-se Locke para o qual, como veremos, os nativos do Novo Mundo estão muito perto das “bestas selvagens”. Mas, ao emergir o conflito entre colônias e pátria-mãe, a troca de acusações estende-se também ao problema da relação com os peles-vermelhas. A Inglaterra – proclama Paine em 1776 – é “a potência bárbara e infernal que atçou os negros e os índios a nos destruir”, ou seja, a “cortar a garganta dos homens livres na América”⁷⁴. Analogamente, a Declaração de independência acusa George III não só de ter “fomentado dentro dos nossos territórios a revolta” dos escravos negros, mas também de ter “procurado atçar os habitantes das nossas fronteiras, os cruéis e selvagens índios, cuja maneira de guerrear é, como se sabe, um massacre indiscriminado, sem distinção de idade, de sexo ou de condição”. Em 1812, em ocasião de uma nova guerra entre os dois lados do Atlântico, Madison condena a Inglaterra pelo fato de atingir com a sua frota indiscriminadamente a população civil sem poupar mulheres e crianças, portanto, com uma conduta semelhante à dos “selvagens” peles-vermelhas⁷⁵. De cúmplices dos bárbaros os ingleses se tornam eles mesmos bárbaros.

⁷² Zilvermit, 1969, p. 165, 182.

⁷³ Drescher, 1999, p. 211, 218, 196.

⁷⁴ Paine, 1995, p. 35, 137.

⁷⁵ Commager (org.), 1963, vol. 1, p. 208-209.

Na verdade, a polêmica havia começado bem antes, após a Proclamação da Coroa que, em 1763, limitava a expansão dos brancos a oeste dos montes Allegheny. Tratava-se de uma medida que não agradava aos colonos e a George Washington, que a considera “um expediente temporário”, destinado a ser rapidamente superado, mas que não se deve levar em consideração nem no imediato: estúpido é quem “deixa a presente oportunidade para ir à caça de uma boa terra”⁷⁶. Desses “estúpidos” não faz parte o futuro presidente dos Estados Unidos. Nesta nova roupagem, se por um lado nos discursos oficiais ele declara que quer levar “as bênçãos da civilização” e a “felicidade” para uma “raça não iluminada” (*an unenlightened race of men*)⁷⁷, por outro lado, na correspondência particular assimila os “selvagens” pelos-vermelhas a “animais selvagens da floresta” (*Wild Beasts of the Forest*). Sendo assim, absurda e até imoral havia sido a pretensão da Coroa inglesa em bloquear a ulterior expansão dos colonos, a qual ao contrário – proclama uma carta de 1783 – obrigará “o selvagem tal como o lobo a se retirar”⁷⁸.

Neste sentido, ainda mais drástico se revela Franklin que na sua *Autobiografia* observa: “Se faz parte dos desígnios da Providência extirpar esses selvagens para abrir espaço aos cultivadores da terra, parece-me oportuno que o rum seja o instrumento apropriado. Ele já aniquilou todas as tribos que antes habitavam a costa”⁷⁹. A dizimação ou aniquilamento de um povo que adora “o Demônio”⁸⁰ faz parte de uma espécie de plano eugenético de inspiração divina. A desumanização dos pelos-vermelhas é aceita também por aqueles que na Inglaterra se pronunciam a favor da conciliação dos rebeldes. A tentativa da Coroa de bloquear a marcha expansionista dos colonos aparece aos olhos de Burke absurda e sacrílega, pelo fato de estar “voltada a proibir como crime e reprimir como mal o mandamento e a bênção da Providência: ‘Crescei e multiplicai-vos’”. Trata-se, em última análise, de um infeliz “esforço voltado a conservar como toca de bestas ferozes (*wild beasts*) aquela terra que Deus tem declaradamente concedido aos filhos do homem”⁸¹.

Os que levantam alguma resistência a esse processo de desumanização são, obviamente, aqueles que nos dois lados do Atlântico apóiam ou justi-

⁷⁶ Delanoë, Rostkowski, 1991, p. 39 (carta de Washington ao amigo W. Crawford, 21 de setembro de 1767).

⁷⁷ Washington, 1988, p. 475-76 (mensagem presidencial de 25 de outubro de 1791).

⁷⁸ Delanoë, Rostkowski, 1991, p. 50-52 (carta de Washington a J. Duane, 7 de setembro de 1783).

⁷⁹ Franklin, 1987, p. 1422.

⁸⁰ Franklin, 1987, p. 98.

⁸¹ Burke, cit. In Zimmer, 1978, p. 294-95.

ficam a política da Coroa de “conciliação” não tanto com os colonos, mas com os índios. Nesse contexto, cabe uma menção particular à figura do simpático legalista americano que já encontramos na roupagem de crítico do singular zelo libertário exibido pelos “mais duros e cruéis patrões de escravos”. Para os mesmos ambientes leva a crueldade contra os índios: às vezes, é com verdadeiro fervor religioso que são assassinados e se procura o seu escalpo; eles se tornam até o alvo dos que se exercitam no tiro. Sim, são estigmatizados como selvagens. Mas – objeta Jonathan Boucher – ainda mais selvagens “figuravam os nossos antepassados a Júlio César ou a Agrícola”⁸². Vimos Paine acusar o governo de Londres de buscar a aliança dos cortadores de garganta índios. Na verdade – alerta um comandante inglês em 1783 – os próprios colonos já vitoriosos “se preparam para cortar a garganta dos índios”. O comportamento dos vencedores – acrescenta um outro oficial – é “humanamente chocante”⁸³. Trata-se de uma polêmica que dura por muito tempo. No final do século XIX, um historiador descendente de uma família de legalistas refugiado no Canadá assim argumenta: será que os colonos rebeldes pensavam em serem descendentes dos que haviam chegado na América para escapar da intolerância e serem fiéis à causa da liberdade? Na verdade, revertendo a política da Coroa inglesa que visava à conversão, os puritanos deram início ao massacre dos peles-vermelhas, identificados com os “canaanitas e amalecitas”, fadados ao extermínio nas páginas do Antigo Testamento. Trata-se de “uma das páginas mais sombrias da história colonial inglês”, às quais se juntam também aquelas, ainda mais repugnantes, escritas durante a revolução americana, quando os colonos rebeldes se dedicam ao “extermínio das seis nações” peles-vermelhas, fiéis à Inglaterra: “Com uma ordem que, acreditamos, não tem precedentes nos anais de uma nação civil, o Congresso determinou a completa destruição desse povo enquanto nação [...], incluindo mulheres e crianças”⁸⁴.

Pelo menos na sua correspondência privada, Jefferson não tem dificuldade em reconhecer o horror da guerra contra os índios. Mas, aos seus olhos, responsável disso tudo é o próprio governo de Londres que atçou essas “tribos” selvagens e sanguinárias: é uma situação que “nos obriga agora a perseguir-las e exterminá-las ou a empurrá-las para novos espaços fora do nosso alcance”. Resta o fato de que “o tratamento brutal, e até o extermínio desta raça na nossa América” devem ser postos na conta da Inglaterra; assim como

⁸² Boucher, cit. in Zimmer, 1978, p. 294-95.

⁸³ Calloway, 1995, p. 278, 272.

⁸⁴ Ryerson, 1970, vol. I, p. 297-98 e nota; vol. II, p. 100.

a sorte análoga dos “povos asiáticos da mesma cor” (dos peles-vermelhas) e dos irlandeses (que para os ingleses, com os quais dividem a “cor” da pele, deveriam ser “irmãos”) deve ser sempre atribuída a uma política que semeia destruição e morte “onde a cupidez anglo-mercantil pode encontrar o menor interesse para inundar a terra de sangue humano”⁸⁵.

Jefferson não está errado quando estabelece uma comparação entre o tratamento sofrido pelos peles-vermelhas e o reservado aos irlandeses. Assim como, conforme a acusação dos legalistas, puritanos e colonos rebeldes assimilam os índios aos “amalecitas”, também aos “amalecitas” destinados ao extermínio são já comparados os irlandeses, desta vez, pelos conquistadores ingleses⁸⁶. A colonização da Irlanda, com todos os seus horrores, é o modelo da sucessiva colonização da América do Norte⁸⁷. Se o Império britânico arrasa em primeiro lugar irlandeses e negros⁸⁸, índios e negros são as vítimas principais do expansionismo territorial e comercial, inicialmente das colônias inglesas na América e depois dos Estados Unidos.

Tal como pela questão dos negros, também no caso dos peles-vermelhas a troca de acusações acaba por se configurar como uma recíproca desmistificação: não há dúvida de que, juntamente com a escravidão e o tráfico dos negros, a ascensão dos dois países liberais nas duas margens do Atlântico significou um processo de desapropriação sistemática e de práticas genocidas, inicialmente contra os irlandeses e depois contra os índios.

Análogas considerações podem ser feitas também em relação à Holanda. Um alto funcionário inglês, sir Thomas Stamford Raffles, que por algum tempo, na época das guerras napoleônicas, é vice-governador de Java, declara que a administração anterior “mostra um quadro insuperável de traições, corrupções, assassinatos e infâmias”. É evidente que nessa avaliação desempenha um papel determinante a rivalidade colonial. Marx o menciona, mas pelo resto associa na sua condenação uma “administração colonial holandesa” e inglesa. No que diz respeito mais propriamente à Holanda:

“Mais característico de todos é o seu sistema de roubo de homens a Celebes para obter escravos para Java [...]. A juventude roubada era escondida nas prisões secretas de Celebes até estar pronta para ser enviada para os navios negreiros. Uma relação oficial diz: “Só esta cidade de Macassar por exemplo está cheia de prisões se-

⁸⁵ Jefferson, 1984, p. 1312-13 (carta a Alexander von Humboldt, 6 de dezembro de 1813).

⁸⁶ Marx, Engels, 1955-89, vol. XVI, p. 447.

⁸⁷ Fredrickson, 1982, p. 14-16.

⁸⁸ Hill, 1977, p. 185.

cretas, uma mais horrível do que a outra, repletas de infelizes, vítimas da cupidez e da tirania, amarrados com correntes, arrancados pela violência às famílias" [...]. Onde os holandeses punham o pé, se seguiam a devastação e o despovoamento. Banjuwangi, província de Java, contabilizava em 1750 mais de oitenta mil habitantes, em 1811 havia só oito mil. Eis o *doux commerce!*"⁸⁹

Novamente: processos de escravidão e práticas genocidas entrelaçam-se fortemente.

6. Grotius, Locke e os Pais Fundadores: uma leitura comparada

No início do século XVIII, Daniel Defoe salienta a fraternidade ideológica entre o país derivado da Revolução Gloriosa e o país que um século antes rebelara-se a Filipe II e conquistara a "liberdade" e a prosperidade "graças ao Céu e à assistência da Inglaterra"⁹⁰. Na metade do século XIX, à França envolvida com um interminável ciclo revolucionário e com o bonapartismo os autores liberais gostam de contrapor o triunfo ordenado da liberdade ocorrido na Holanda, na Inglaterra e na América⁹¹. Então, pode ser útil fazer uma sumária análise comparada dos textos e dos autores nos quais encontram expressão e consagração teórica as três revoluções liberais desses três países.

Em relação à primeira não podemos deixar de mencionar Hugo Grotius, que à revolta contra o absolutismo de Filipe II e ao país dela derivado dedica dois dos seus livros mais significativos (*Annales et Historiae de Rebus Belgicis e De antiquitate Reipublicae Batavicae*). A Holanda liberal se lança logo na expansão ultramar, e é interessante observar a maneira como Grotius se coloca diante dos povos coloniais. Depois de ter condenado o caráter supersticioso e idolátrico do "culto religioso", próprio do paganismo, ele acrescenta: "E se ele é dedicado a um espírito mau, é falso e mentiroso e significa um crime de rebelião; uma vez que a honra devida ao Rei não apenas lhe é subtraída, mas é inclusive transferida para um trãnsfuga e inimigo". Assim, alveja os povos com um

"tipo de culto que não convém a uma inteligência boa e honesta, cujo tributo é feito por meio de sacrifícios humanos, corridas de homens nus nos templos, jogos e

⁸⁹ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 779-80; cf. Sombart, 1987, vol. I, t. 2, p. 709.

⁹⁰ Defoe, 1982, p. 69.

⁹¹ Laboulaye, 1863, p. VIII; Guizot, 1850, p. 41-42.

danças carregadas de obscenidades, que até hoje se observam nos povos da América e da África ainda nas trevas do paganismo”.

Os povos atingidos pela expansão colonial da Europa são assim culpados de rebelião contra Deus e devem ser punidos por esse crime:

“Estúpida é a convicção pela qual se imagina que o Deus bondoso não vai se vingar disso, pois, isso seria contrário à bondade. De fato, a clemência para ser justa tem seus limites, e onde as maldades passam da medida, a justiça emana quase necessariamente a pena”⁹².

Contra povos que, ao se manchar “dos delitos que se cometem contra Deus” e ao violar as normas mais elementares do direito natural, se configuram como “bárbaros” ou como “animais selvagens mais do que homens”, a guerra é “natural”, independentemente das fronteiras do Estado e das distâncias geográficas; sim, “a guerra mais justa é aquela que se trava contra as bestas ferozes e, depois, a que se faz contra homens semelhantes às bestas ferozes [*homines belluis similes*]” (*De jure belli ac pacis libri tres*, de agora em diante JBP, II, XX, §§ 40, 44).

É a ideologia que preside à conquista do Novo Mundo. O pecado de idolatria fora o primeiro dos argumentos que haviam levado Sepúlveda a considerar “justas” a guerra contra os índios e a sua escravização⁹³. E em Grotius, juntamente com essa implícita justificação das práticas genocidas já em ato, emerge a justificação explícita e insistente da escravidão. Essa é, às vezes, a punição de um comportamento delituoso. Mas, isso não vale só para os indivíduos: “também os povos podem ser reduzidos a uma subjugação pública para a punição de um crime público” (JBP, II, V, § 32). Além do fato de serem “rebeldes” contra o Rei do universo, os habitantes da América e da África podem ser reduzidos à escravidão também por uma “guerra justa” (*bellum justum*), conduzida por uma potência européia. Os prisioneiros feitos no decorrer de um conflito armado, proclamado solenemente e “nas formas” que cabem a uma suprema autoridade de um Estado, são legitimamente escravos (JBP I, III, § 4; III, III, § 4). E escravos legítimos são também os seus descendentes: que interesse teria diversamente o vencedor em manter o derrotado em vida? Enquanto escravo de quem lhe poupou a vida, o derrotado passa a fazer parte da propriedade do vencedor, e essa propriedade pode ser transmitida por via hereditária ou ser objeto de compra e

⁹² Grozio, 1973, p. 106-107.

⁹³ Hanke, 1959, p. 41.

venda, exatamente como “a propriedade das coisas” (*rerum dominium*: JBP III, VII, §§ 2, 5).

Naturalmente, tudo isso não vale para “aquelas nações onde o direito de escravidão derivado da guerra não vigora mais”, não vale para os países “cristãos”, que se limitam a trocar seus prisioneiros (JBP III, XIV, § 9; VII, § 9). Eliminada dos conflitos intra-europeus, a escravidão por direito de guerra continua sendo uma realidade quando a Europa cristã e civil enfrenta os povos coloniais, bárbaros e pagãos. Por outro lado, independentemente do seu comportamento concreto, não se deve esquecer a lição de um grande mestre: “Como disse Aristóteles, há homens naturalmente escravos, nascidos para serem servos, assim como há povos cuja natureza é saber melhor obedecer do que governar” (JBP I, III, § 8). É uma verdade confirmada também pelos textos sagrados: “o apóstolo Paulo” conclama indivíduos e povos reduzidos eventualmente à escravidão “por uma causa legítima”, a suportar serenamente a sua condição e a não se subtrair nem com a rebelião nem com a fuga” (JBP, II, XXII, § 11).

Conclusão: de um lado Grotius homenageia o “povo livre” (JBP, II, XVI, § 16), que na Holanda recorreu ao seu direito de resistência para se livrar do jugo de um príncipe despótico (JBP, I, IV, § 11), por outro lado, não tem dificuldade em justificar a escravidão e até aquela espécie de caça às “bestas selvagens” em ato na América contra os peles-vermelhas.

Passemos, agora, à Revolução Gloriosa e a Locke. *Os Dois tratados sobre o governo* podem ser considerados momentos essenciais da preparação e consagração ideológica desse acontecimento que marca o nascimento da Inglaterra liberal. Estamos na presença de textos perpassados pelo *pathos* da liberdade, pela condenação do poder absoluto, pelo apelo a se insurgir contra aqueles infelizes que quisessem privar o homem da sua liberdade e reduzi-lo à escravidão. Mas, de vez em quando, no âmbito dessa celebração da liberdade, se abrem fendas assustadoras, pelas quais passa na realidade a legitimação da escravidão nas colônias. Para confirmar mais esse instituto, Grotius evoca o exemplo dos Germanos que, conforme o testemunho de Tácito, “jogavam sua liberdade com um último lance de dados” (JBP, II, V, § 27). Aos olhos de Locke, os “prisioneiros capturados no decorrer de uma guerra legítima” (por parte dos vencedores) chegaram “por assim dizer a jogar (*forfeited*) a sua vida e com isso a sua liberdade”. Eles são escravos, “pela lei da natureza sujeitos ao domínio absoluto e ao *incondicionado* poder dos seus donos” (TT, II, 85).

Até agora estamos considerando os negros deportados da África. Certamente, a sorte reservada aos índios não é melhor. Além do comércio dos

negros, como acionista da Royal African Company, o filósofo inglês está interessado na marcha expansionista dos colonos brancos enquanto secretário (em 1673-74) do Council of Trade and Plantations. Foi justamente observado:

“O fato de tantos exemplos citados por Locke no *Segundo Tratado* remeterem à América mostra que a sua intenção era a de fornecer aos colonos, para os quais havia operado de tantas maneiras, um poderoso argumento baseado sobre a lei natural mais do que sobre decretos legislativos para justificar as suas depredações”⁴⁴.

Repetidamente o *Segundo Tratado* faz referência ao “índio selvagem” (*wild Indian*), que ronda “ameaçador e letal nas florestas da América” ou nas “florestas virgens e incultos campos da América” (TT, II, 26, 92, 37). Ao ignorar o trabalho, o que só confere o direito de propriedade, e ocupar uma terra “não fecundada pelo trabalho” (II, 41), isto é, “amplos espaços que ficam inutilizados” (TT, II, 41, 45), ele habita em “territórios que não pertencem a ninguém”, “*in vacuis locis*” (TT, II, 74, 121). Além do trabalho e da propriedade privada, os índios ignoram também o dinheiro: de modo que eles resultam não apenas alheios à civilização, mas também não “associados ao resto da humanidade” (TT, II, 45). Pelo seu próprio comportamento, tornam-se objeto de uma condenação que não deriva só dos homens: sem dúvida, “Deus prescreve o trabalho” e a propriedade privada, não pode certamente querer que o mundo por ele criado permaneça “para sempre informe e inculto” (TT, II, 35-34).

Quando, depois, tenta impedir a marcha da civilização, opondo-se com a violência à transformação mediante o trabalho das terras incultas por ele ocupadas, o índio, juntamente com todo criminal, é bem assimilável a “bestas selvagens com as quais o homem não pode viver em sociedade ou segurança” e, portanto, “poderá ser destruído como um leão ou um tigre”. Locke não cansa de insistir sobre o direito que cada homem tem de aniquilar os que são reduzidos ao nível de “bestas de caça” (*Beasts of Prey*), de “bestas selvagens” (*Savage Beasts*) (TT, II, 11, 16), ao estado de “uma besta selvagem e voraz (*savage ravenous Beast*), perigosa à existência alheia” (TT, II, 181).

Trata-se de expressões que lembram as utilizadas por Grotius a propósito dos povos bárbaros e pagãos em geral e por Washington em relação aos índios. Mas, antes de passar aos Pais Fundadores e aos documentos solenes que marcam o nascimento dos Estados Unidos, convém examinar uma outra

⁴⁴ Pagden, 1998, p. 43.

macroscópica cláusula de exclusão que caracteriza a celebração da liberdade de Locke. Os “papistas” – declara o *Ensaio sobre a tolerância* – são “como serpentes, nunca vai se conseguir com um tratamento gentil que abram mão de seu veneno”⁹⁵. Mais do que aos católicos ingleses, uma declaração tão dura é formulada tendo os olhos voltados para a Irlanda, onde, nesses anos, quando não são punidos com penalidades mais severas ou com a morte, os padres não registrados são marcados com fogo⁹⁶. Dos irlandeses, em desesperada endêmica revolta contra a espoliação e a opressão impostas pelos colonos anglicanos, Locke fala em termos de desprezo como de uma população de bandidos (TT, I, 137). Depois, reafirma:

“Os homens [...] estão prontos a ter compaixão de quem sofre, e a considerar pura aquela religião, e sinceros aqueles seus fiéis que têm condições de superar aquela perseguição. Mas eu acho que as coisas estejam de maneira bem diferente no caso dos católicos, que são menos suscetíveis do que os outros de serem compreendidos enquanto não recebem outro tratamento que não seja a crueldade dos seus príncipes e das suas práticas que notoriamente lhes dedicam”⁹⁷.

O alerta contra o sentimento da “compaixão” esclarece que aqui, em primeiro lugar, estamos diante da Irlanda. Locke não parece ter objeção alguma em relação à impiedosa repressão que se abate sobre os irlandeses, cuja sorte leva a pensar na que acontece no outro lado do Atlântico reservada aos peles-vermelhas.

Podemos assim passar a examinar os documentos que presidem à terceira revolução liberal e à fundação dos Estados Unidos. À primeira vista a Declaração de independência e a Constituição de 1787 parecem inspiradas e permeadas por um *pathos* universal de liberdade: “Todos os homens foram criados iguais” – é o grito solene do primeiro documento; é necessário “salvaguardar para nós mesmos e para os nossos descendentes o dom da liberdade” – é a declaração não menos solene do segundo. Mas, basta uma leitura um pouco mais atenta para esbarrar, já no artigo I da Constituição, na contraposição entre “homens livres” e “resto da população” (*other persons*). Sim, trata-se dos escravos, cujo número, reduzido a três quintos, deve ser levado em consideração para ser somado ao das “pessoas livres” (*free persons*) e calcular assim o número de deputados na Câmara dos Representantes, ao qual têm direito os estados em que existe a instituição da escravidão.

⁹⁵ Locke, 1993b, p. 202 (= Locke, 1977, p. 111).

⁹⁶ Lecky, 1883-88, vol. I, p. 296-97.

⁹⁷ Locke, 1993b, p. 203 (= Locke, 1977, p. 112).

A essa situação se refere, com diferentes eufemismos, todo um conjunto de outros artigos:

“Pessoa alguma submetida a prestações de serviço ou de trabalho em um dos estados, conforme as leis nele vigentes, e que tenha se refugiado em um outro estado, poderá, em virtude de qualquer lei ou regulamento aqui em vigor, estar isenta de tais prestações de serviço ou de trabalho; mas, a pedido do interessado, será devolvida à parte cujas prestações são devidas”.

Se antes ficava ocultado entre o “resto da população” (o não constituído de “pessoas livres”), agora a relação de escravidão é pudicamente assumida na categoria geral de “prestações de serviço e de trabalho”, que todo Estado, em base aos princípios do auto-governo, tem o direito de regular como melhor acreditada, enquanto a obrigação para cada Estado de devolver o escravo fugitivo se configura como obrigação moral para garantir ao legítimo proprietário as “prestações” que lhe “são devidas”. Com uma ulterior sutileza lingüística, sempre devida ao mesmo pudor, o comércio dos escravos negros se torna “a imigração ou a introdução daquelas pessoas que os estados atualmente existentes podem achar conveniente aceitar”: mas, esse “não poderá ser proibido pelo Congresso antes de 1808” e, antes daquela data, poderá ser submetido apenas a uma taxação muito modesta (“dez dólares por pessoa” ou por escravo). De modo analogamente elíptico se expressam os artigos que chamam a União no seu conjunto a “suprimir as insurreições” ou a “violência nas nossas fronteiras” (*domestic violence*), isto é, em primeiro lugar, a possível ou temida revolta dos escravos neste ou naquele Estado⁹⁸.

Embora removido em virtude de uma censura lingüística, o instituto da escravidão revela uma presença que permeia a Constituição americana. Não falta sequer na Declaração de independência, onde a acusação contra George III de ter feito apelo aos escravos negros se configura como a acusação já vista de ter “fomentado revoltas em nossas fronteiras”.

Na passagem de Grotius a Locke e desse aos documentos constitutivos da revolução americana, assistimos a um fenômeno sobre o qual vale a pena refletir: mesmo considerada legítima nos três casos, o instituto da escravidão é teorizado e afirmado sem alguma reticência apenas pelo autor holandês que vive entre 1500 e 1600. Em Locke, ao contrário, pelo menos nos *Dois tratados sobre o governo*, escritos e publicados na véspera e à conclusão da Revolução Gloriosa, a legitimação da escravidão tende a ser confinada nas

⁹⁸ Cf. Finkelman, 1996, p. 3-5.

dobras do discurso de celebração da liberdade inglesa. A reticência alcança o seu ápice nos documentos que consagram a fundação dos Estados Unidos como o capítulo mais glorioso da história da liberdade.

As coisas são diferentes no tocante à relação com os índios. Seja Grotius como Locke e Washington falam deles como de “bestas selvagens”; com maior cautela verbal se apresenta um documento como a Declaração de independência, que se dirige à opinião pública internacional e que, como sabemos, entre os crimes mais graves de George III indica o de ter atizado contra os colonos rebeldes os “cruéis índios selvagens”. Resta o fato de que nas três revoluções liberais, reivindicação da liberdade e justificação da escravidão e dizimação (ou aniquilação) dos bárbaros, se entrelaçam estreitamente.

7. Historicismo vulgar e a remoção do paradoxo do liberalismo

Conclusão: os países protagonistas das três grandes revoluções liberais são ao mesmo tempo os protagonistas de dois trágicos capítulos da história moderna (e contemporânea). Mas, então, pode ser considerada ainda válida a habitual representação em base à qual o que caracteriza a tradição liberal é o amor à liberdade enquanto tal? Voltemos à pergunta inicial: o que é o liberalismo? Ao verificar o desaparecimento das anteriores, presumidas certezas, vem-nos à mente um grande dito: “O que é notório, justamente porque é *notório*, não é *conhecido*. No processo do conhecimento, o modo mais comum de enganar a si mesmos e aos outros é pressupor algo notório e aceitá-lo como tal”⁹⁹.

Colocando em crise uma difusa apologética, resulta inquietante o entrelaçamento paradoxal com o qual nos deparamos ao reconstruir historicamente os inícios do liberalismo. Compreende-se, então, a tendência à remoção. No fundo, é assim que têm feito Locke e acima de tudo os colonos americanos rebeldes, que gostavam de estender um véu de silêncio, mais ou menos espesso, sobre o instituto da escravidão.

A esse resultado é possível chegar também de outra forma. De acordo com Hannah Arendt, o que caracteriza a revolução americana é o projeto de realizar uma ordem política fundada sobre a liberdade, enquanto a persistência da escravidão negra remete a uma tradição cultural difusa de modo homogêneo nos dois lados do Atlântico:

⁹⁹ Hegel, 1969-79, vol. III, p. 35.

“Esta indiferença, difícil de compreender para nós, não era típica dos americanos e não pode ser debitada nem a uma particular dureza de coração nem a interesses de classe [...]. Para os europeus, a escravidão não fazia parte da questão social, como não fazia parte para os americanos”¹⁰⁰.

Na realidade, na Europa do tempo, o mal-estar em relação à escravidão é tão fortemente sentido que, não poucas vezes, autores proeminentes procedem a uma nítida contraposição entre os dois lados do Atlântico. Leia-se Condorcet:

“O americano esquece que os negros são homens; ele não estabelece com eles nenhuma relação moral; para ele os negros não passam de objeto de lucro; [...] e o excesso do seu estúpido desprezo por essa espécie infeliz é tal que, ao voltar para a Europa, ele se indigna ao vê-los vestidos como homens e postos ao seu lado”¹⁰¹.

“O americano” aqui objeto de condenação é o colono do outro lado do Atlântico, seja francês como inglês. Por sua vez, Miller em 1771 denuncia “aquela perturbadora barbárie à qual estão, frequentemente, expostos os negros das nossas colônias”. Felizmente, a prática da escravidão foi abolida de forma tão generalizada na Europa”; aonde subsiste, do outro lado do Atlântico, aquela prática envenena a inteira sociedade: de crueldade e de sadismo “tornam-se protagonistas também pessoas do sexo frágil, em uma época que se destaca por humanidade e educação”¹⁰². É essa a opinião também de Condorcet, que faz notar como “a jovem americana assiste” e, às vezes, até “preside” aos “suplícios” cruéis aplicados aos escravos negros¹⁰³.

A tese formulada por Arendt pode ser até invertida. No final do século XVIII o instituto da escravidão começa a ser não apresentável nos salões em que circulam as idéias dos *philosophes* e nas igrejas influenciadas pelos quacres ou por outros setores abolicionistas do cristianismo. No mesmo momento em que a Convenção de Filadélfia promulga a Constituição que sanciona a escravidão-mercadoria sobre base racial, um defensor francês deste instituto constata amargamente o seu isolamento:

Este império tão poderoso da opinião pública [...] oferece já o seu apoio aos que na França e na Inglaterra atacam a escravidão dos negros e visam à sua abolição;

¹⁰⁰ Arendt, 1983, p. 74.

¹⁰¹ Condorcet, 1968, vol. III, p. 647-48.

¹⁰² Millar, 1986, p. 258, 261 (= Millar, 1989, p. 219-20).

¹⁰³ Condorcet, 1968, vol. III, p. 648.

as mais odiosas interpretações são reservadas aos que ousassem ter uma opinião diferente¹⁰⁴.

Alguns anos mais tarde, um outro defensor francês da escravidão lamenta o fato de que a “negrofilia” tenha se tornado “uma extravagância na moda”, até o ponto de cancelar o senso da distância das duas raças: “O sangue africano corre até abundantemente nas veias das próprias parisienses”¹⁰⁵.

Se partirmos do pressuposto de uma geral “indiferença”, naqueles anos, pela sorte dos escravos negros, nada se compreende da revolução americana. O “ultimo grande filósofo” a justificar a escravidão, Locke, não é contestado, e é interessante notar que ele é objeto de acusação juntamente com a “atual rebelião americana” da qual é considerado o inspirador¹⁰⁶. Em ambos os casos, a celebração de uma liberdade de tendência republicana se entrelaça com a legitimação do instituto da escravidão. Após ter citado as diversas passagens do filósofo que não deixam dúvida a tal propósito, Josiah Tucker comenta: “Esta é a linguagem do humano senhor Locke, o grande e glorioso defensor dos direitos naturais e das liberdades da humanidade”; eis “os seus reais sentimentos em relação à escravidão”¹⁰⁷. De maneira análoga, o legalista americano que já conhecemos, isto é Boucher, condena conjuntamente a secessão republicana e a pretensão de Locke de conferir a “cada homem livre da Carolina” um poder absoluto e incondicionado sobre os escravos de sua propriedade¹⁰⁸.

Se os patriotas ingleses e os legalistas contrários à secessão ironizam a respeito da bandeira agitada pelos proprietários de escravos, os colonos rebeldes reagem reivindicando não a legitimidade da servidão dos negros, mas, ao contrário, ressaltando o envolvimento maciço e as responsabilidades privilegiadas da Coroa inglesa no tráfico e no comércio de carne humana. É claro, o instituto da escravidão está já amplamente deslegitimado. Explicam-se assim as interdições lingüísticas que caracterizam a Constituição do novo Estado. Como observa um delegado à Convenção de Filadélfia, os seus colegas “procuravam ansiosamente evitar de introduzir expressões que poderiam resultar odiosas aos ouvidos dos americanos”, mas, “eram intencionados a inserir no seu sistema aquelas coisas que as expressões indicavam”¹⁰⁹. O fato é

¹⁰⁴ Malouet, 1788, p. 152.

¹⁰⁵ Baudry des Lozières, 1802, p. 48, 156.

¹⁰⁶ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 53.

¹⁰⁷ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 103-104.

¹⁰⁸ Boucher, cit. in Zimmer, 1978, p. 296.

¹⁰⁹ Foncer, 2000, p. 60.

que, desde o início do debate sobre o novo ordenamento constitucional – faz notar uma outra testemunha –, “havia vergonha de usar o termo ‘escravos’ que assim era substituído por uma circunlocução”¹¹⁰. Quem mostra maior ousadia – observa Condorcet em 1781 – são os “proprietários” de escravos: esses são “guiados por uma falsa consciência [*fausse conscience*]”, que os torna impermeáveis aos “protestos dos defensores da humanidade” e “os leva a agir não contra os próprios interesses, mas em sua vantagem”¹¹¹.

Como se vê, apesar da opinião contrária de Arendt, os “interesses de classe”, em primeiro lugar dos que possuíam extensas plantações e um número relevante de escravos, jogam um papel importante, que não escapa aos observadores do tempo. O fato é que Arendt em última análise acaba por identificar-se com o ponto de vista dos colonos rebeldes, que mantinham a boa consciência de serem campeões da causa da liberdade, removendo o fato macroscópico da escravidão mediante os seus engenhosos eufemismos: no lugar desses eufemismos entra agora a explicação “historicista”.

8. Expansão colonial e renascimento da escravidão: as posições de Bodin, Grotius e Locke

A abordagem “historicista”, claramente desviante em relação à revolução americana, pode ter alguma utilidade para esclarecer as razões do entrelaçamento entre liberdade e opressão que se manifestam já nas anteriores revoluções liberais? Embora contemporâneos entre 1500 e 1600, Hugo Grotius de um lado e Jean Bodin de outro expressam posições diretamente contrapostas sobre o tema que nos interessa. Se o primeiro justifica a escravidão evocando tanto a autoridade da Bíblia como de Aristóteles, o segundo contesta os dois argumentos. Após observar que no mundo hebraico só os gentis podiam ser submetidos à escravidão perpétua e que os cristãos e os islâmicos seguem normas e costumes análogos, Bodin conclui: “Os povos das três religiões cortaram pela metade a lei de Deus relativa à escravidão”, como se a proibição deste horrível instituto fosse referida só aos consangüíneos e não a toda a humanidade. Se fosse possível estabelecer uma distinção no âmbito das três religiões monoteístas, essa seria em vantagem do islamismo, que soube expandir-se graças a uma corajosa política de emancipação¹¹².

¹¹⁰ Finkelman, 1996, p. 3.

¹¹¹ Condorcet, 1968, vol. VII, p. 126.

¹¹² Bodin, 1988, vol I, p. 257-59 (livro I, cap. 5).

Bodin repele também a tese de Aristóteles, retomada e até radicalizada por Grotius, pela qual haveria homens e povos escravos por natureza. Para confirmar isso, freqüentemente se menciona o fato da difusão universal no tempo e no espaço do instituto da escravidão; mas – objeta o autor francês – não menos universalmente difusas são as revoltas dos escravos:

“Que a escravidão não teria durado muito tempo se fosse algo contra a natureza, é um discurso válido para as coisas naturais, que seguem a ordem imutável de Deus: mas, o homem, ao qual foi dado a livre escolha do bem e do mal, transgride muitas vezes a proibição e escolhe o pior contra a lei de Deus; e a decisão malvada tem tanto poder nele que chega a ter força de lei e adquire mais autoridade do que a própria natureza, de modo que não há impiedade nem maldade, por maior que seja, que, por isso, não possa vir a ser considerada virtude e piedade”¹¹³.

Embora por tanto tempo tenha se mostrado e continua a aparecer como algo óbvio e geralmente aceito, o instituto da escravidão remete não à natureza mas à história, mais exatamente a um capítulo de história deplorável e execrado, que é necessário se apressar a concluir uma vez para sempre. Não tem sentido querer justificá-lo com base no direito de guerra (como faz também Grotius): “guardar para si os prisioneiros para ter proveito como os animais não é caridade”¹¹⁴. Em conclusão: Grotius e Bodin são contemporâneos; se o primeiro, de qualquer modo, é expressão da Holanda liberal, o segundo é um teórico da monarquia absoluta, mas é o segundo, e não o primeiro, quem coloca em discussão o poder absoluto que o dono exerce sobre os seus escravos.

Chegamos a um resultado análogo quando, no lugar de Grotius, frente a Bodin colocamos Locke, que é posterior de algumas décadas. Se o liberal inglês, ao justificar a escravidão também com o olhar voltado para o passado, indica Espártaco como o responsável de uma “agressão” contra a “propriedade” e o poder legítimo (TT, II, 196), de modo diferente se expressa Bodin: “Os romanos, que eram tão grandes e poderosos [...], por quantas leis fizessem, não conseguiram impedir a rebelião de sessenta mil escravos tendo Espártaco como chefe, que por três vezes venceu o exército romano disposto em batalha”¹¹⁵. No liberal inglês desaparece a força universalista presente em Bodin, assim como não há mais sinal da condenação incondicionada da escravidão que se encontra, ao contrário, no teórico francês do absolutismo

¹¹³ Bodin, 1988, vol I, p. 239, 247, 240 (livro I, cap. 5).

¹¹⁴ Bodin, 1988, vol, I, p. 242 (livro I, cap. 5)

¹¹⁵ Bodin, 1988, vol, I, p. 247 (livro I, cap. 5)

monárquico: se levarmos em consideração “quantas maldades e crueldades abomináveis foram cometidas pelos senhores contra os escravos, podemos concluir que é pernicioso admitir a escravidão, ou, depois de abolida, reintroduzi-la”¹¹⁶.

Aqui fala-se de reintrodução. De fato, Bodin delinea uma breve história da escravidão no mundo ou, mais propriamente, no Ocidente (e na área geográfica por este dominada). Certamente, este instituto era muito vital na antigüidade grego-romana. No exemplo e no modelo dessa esplêndida civilização irão inspirar-se, ainda no curso da guerra de Secessão, os teóricos e os defensores da causa do Sul para condenar o abolicionismo. Ao contrário, Bodin traça um quadro bastante realista da antigüidade clássica: esta era fundada sobre a servidão de um número de homens nitidamente superior ao dos cidadãos livres; portanto, vivia constantemente o pesadelo da revolta dos escravos e, para resolver o problema, não hesitava em recorrer às medidas mais bárbaras, como confirma o massacre em Esparta, “durante uma só noite”, de 30.000 hilotas¹¹⁷. Em seguida, também pela influência do cristianismo, as coisas parecem mudar: “A Europa foi libertada da escravidão depois de 1250, aproximadamente”, mas, “observamos que hoje está voltando de novo”; com a expansão colonial esta “foi se renovando no mundo todo”; há uma volta maciça dos escravos e no Portugal “há uma posse deles como de verdadeiros rebanhos de animais”¹¹⁸.

E, portanto, longe de ser enfraquecido pelas tentativas de remoção do historicismo vulgar, o paradoxo que caracteriza a revolução americana e o primeiro liberalismo em geral não apenas continua a subsistir, mas resulta ainda mais nítido: estamos na presença de um movimento político na contra-mão de autores que, já séculos antes, haviam pronunciado uma condenação sem apelação do instituto da escravidão. Se Locke, campeão da luta contra o absolutismo monárquico, justifica o poder absoluto do patrão branco sobre o escravo negro, quem condena tal poder é um teórico do absolutismo monárquico, como é Bodin.

Em conclusão, ao analisar a relação que as três revoluções liberais desenvolvem com os negros de um lado e com os irlandeses, os índios, os nativos de outro, é uma distorção partir do pressuposto de um tempo histórico homogêneo, que não é atravessado por fraturas e corre de maneira linear. Nitidamente anterior a Locke e a Washington, e contemporâneo a Grotius, é

¹¹⁶ Bodin, 1988, vol. I, p. 261 (livro I, cap. 5)

¹¹⁷ Bodin, 1988, vol. I, p. 247-48 (livro I, cap. 5).

¹¹⁸ Bodin, 1988, vol. I, p. 253, 238, 260 (livro I, cap. 5)

Montaigne, no qual encontramos uma memorável reflexão autocrítica sobre a expansão colonial do Ocidente que em vão se encontraria nos primeiros. Tal reflexão pode até ser lida como uma crítica antecipada da atitude assumida por Grotius, Locke e Washington em relação às populações extra-européias: nestas não há “nada de bárbaro e de selvagem”; o fato é que “cada um chama de bárbaro o que não existe nos seus costumes”. Assume-se como modelo o próprio país: “aqui temos sempre a religião perfeita, o governo perfeito, o uso perfeito e pleno de qualquer coisa”¹¹⁹. Ainda antes, nos deparamos com Casas e a sua crítica dos argumentos com os quais se praticava a desumanização dos “bárbaros” índios¹²⁰, argumentos que ao contrário continuam presentes em Grotius, Locke e Washington.

Deve-se acrescentar que a explicação “historicista” revela-se inconsistente não apenas em relação aos povos coloniais. Se Fletcher, “republicano por princípio”, como ele se define, membro do Parlamento escocês e expoente do mundo político liberal derivado da Revolução Gloriosa, exige “fazer escravos todos os que são incapazes de providenciar à sua sobrevivência”¹²¹, Bodin condena a escravidão também para os “vagabundos e os ociosos”¹²². De acordo com uma observação de um grande sociólogo, é “no período entre 1660 e 1760” (isto é, durante as décadas de ascensão do movimento liberal) que na Inglaterra se propaga – em relação aos assalariados e desempregados – uma atitude de dureza sem precedentes, “a tal ponto que não encontra paralelo nos nossos tempos, senão no comportamento dos mais desprezíveis colonizadores brancos contra os trabalhadores de cor”¹²³.

Para compreender o caráter radical do paradoxo que estamos investigando, voltemos a Bodin. Este, em primeiro lugar, atribui à “avidez dos mercadores” a volta da escravidão no mundo e depois acrescenta: “Se os príncipes não colocarem ordem, esse em breve estará cheio de escravos”¹²⁴. Não apenas a escravidão não é um resíduo do passado e do atraso, mas o remédio para ela é apontado não nas novas formas políticas e sociais (de orientação liberal) que estão emergindo em decorrência do desenvolvimento econômico e colonial, mas, ao contrário, no poder monárquico: assim argumenta, dois séculos depois Smith. Por outro lado, ao recomendar a transformação

¹¹⁹ Montaigne, 1996, p. 272 (livro I, cap. 31).

¹²⁰ Casas, 1981, cap. XII.

¹²¹ Marx, Engels, (1955-89), vol. XXIII, p. 750, nota 197.

¹²² Bodin, 1988, vol. I, p. 262 (livro I, cap. 5).

¹²³ Tawney, 1975, p. 513; à mesma conclusão chegam Macpherson (1982, p. 260) e Morgan (1995, p. 325).

¹²⁴ Bodin, 1988, vol. I, p. 260 (livro I, cap. 5).

em escravos dos mendigos, Fletcher polemiza contra a Igreja, que, acusada de se opor à sua reintrodução no mundo moderno, favoreceria assim a preguiça e a libertinagem dos vagabundos¹²⁵. Também nesse caso, o instituto da escravidão é percebido em contradição não tanto com as novas forças sociais e políticas, mas com um poder de origem pré-moderna. Esta consideração pode ser utilizada também a propósito de Grotius, o qual desenvolve também uma polémica, se não contra o cristianismo enquanto tal, em todo caso contra as suas leituras em chave abolicionista:

“Os apóstolos e os antigos cânones prescrevem aos escravos de não se subtrair aos seus patrões com a fuga; provavelmente é um preceito geral oposto ao erro dos que recusam qualquer submissão, seja privada seja pública, como estando em contradição com a liberdade cristã” (JBP, II, V, § 29).

Os proprietários que na Virgínia do final do século XVII impedem o batismo dos escravos, com o objetivo de não comprometer o espírito de submissão e evitar o emergir neles de um sentimento de orgulho pelo fato de pertencerem à mesma comunidade religiosa dos patrões, provocam as reações tanto da Igreja como da Coroa¹²⁶; e mais uma vez podemos ver que são as forças do Antigo Regime que desempenham uma ação de freio e de contenção em relação ao novo representado pela escravidão racial.

Em conclusão, não adianta recorrer ao historicismo vulgar para “explicar” ou remover o entrelaçamento surpreendente entre liberdade e opressão que caracteriza as três revoluções liberais de que se fala aqui. O paradoxo continua de pé, e esse espera por uma explicação efetiva e menos consolatória.

¹²⁵ Morgan, 1995, p. 325.

¹²⁶ Morgan, 1995, p. 332.

II

Liberalismo e escravidão racial: um singular parto gêmeo

1. Limitação do poder e emergir de um poder absoluto sem precedentes

Mas para poder ser explicado, antes de mais nada, esse paradoxo deve ser exposto em toda a sua radicalização. A escravidão não é algo que permaneça *não obstante* o sucesso das três revoluções liberais; ao contrário, ela conhece o seu máximo desenvolvimento em virtude desse sucesso: “O total da população escrava nas Américas somava aproximadamente 330.000 no ano de 1700, chegou a quase três milhões no ano de 1800, até alcançar o pico de mais de 6 milhões nos anos '50 do séc. XIX”¹. O que contribui de forma decisiva para o crescimento desse instituto sinônimo de poder absoluto do homem sobre o homem é o mundo liberal. Na metade do séc. XVIII a Grã Bretanha é a que possui o maior número de escravos (878.000). Não há nada de óbvio nesse dado. Embora o seu império seja de longe o mais extenso, a Espanha segue a muita distância. Quem ocupa o segundo lugar é o Portugal, que possui 700.000 escravos e que na verdade é uma espécie de semi-colônia da Grã Bretanha: boa parte do ouro extraído pelos escravos brasileiros acaba em Londres². Portanto, não há dúvida de que quem se destaca nesse campo pela sua posição absolutamente eminente é o país que está ao mesmo tempo na frente do movimento liberal e que conquistou o seu primado no comércio e na posse dos escravos negros exatamente a partir da Revolução Gloriosa. Por outro lado, é o próprio Pitt, o jovem, quem em sua intervenção em abril de 1792 na Câmara dos Comuns sobre o tema da escravidão e do tráfico dos negros, reconhece que “nenhuma nação na Europa [...] está tão profundamente mergulhada nessa culpa como a Grã Bretanha”³.

¹ Blackburn, 1997, p. 3.

² Blackburn, 1990, p. 5.

³ Pitt, cit. in Thomas, 1997, p. 237.

E tem mais. Com algumas diferenças nas colônias espanholas e portuguesas sobrevive a “escravidão ancilar”, bem distinta da “escravidão sistêmica, ligada ao plantio e à produção das mercadorias”; e é este segundo tipo de escravidão, que se afirma principalmente no séc. XVIII (a partir da revolução liberal de 1688-89) e que predomina nitidamente nas colônias inglesas, que expressa mais plenamente a desumanização dos que não passam de instrumentos de trabalho e mercadorias, objeto regular de compra e venda no mercado⁴.

Nem se trata da retomada da escravidão própria da antiguidade clássica. Certamente, já em Roma a escravidão-mercadoria havia alcançado uma ampla difusão. Mesmo assim, o escravo podia ainda esperar que, se não ele mesmo, os filhos ou os netos chegassem a conquistar a liberdade e até uma posição social eminente. Agora, no entanto, a sorte deles se configura sempre mais como uma jaula da qual é impossível fugir. Na primeira metade do séc. XVIII, numerosas colônias inglesas na América decretam normas que tornam cada vez mais difícil a emancipação dos escravos⁵.

Os quacres lamentam a introdução do que para eles parece um sistema novo e repugnante: a escravidão a tempo determinado e as outras formas de trabalho mais ou menos servil, em vigor até então, tendem a dar lugar à escravidão propriamente dita, à condenação perpétua e hereditária de um povo inteiro, ao qual é negada qualquer perspectiva de mudança e melhoria, qualquer esperança de liberdade⁶. Até o ano de 1696, a Carolina do Sul declarava em um estatuto que não podia prosperar “sem o trabalho e as prestações de negros e outros escravos”⁷. Ainda não estava bem definida a barreira que separa servidão e escravidão, e este último instituto ainda não havia se manifestado em toda a sua dureza. Mas está já em curso o processo que reduz cada vez mais o escravo à mercadoria e afirma o caráter racial da condição à qual ele está submetido. Um abismo intransponível separa os negros da população livre: leis cada vez mais rigorosas proíbem e estigmatizam como crime as relações sexuais e matrimoniais inter-raciais. Estamos já na presença de uma casta hereditária de escravos, definida e reconhecível apenas pela cor da pele. Neste sentido, aos olhos de John Wesley, a “escravidão americana” é “a mais vil jamais aparecida sobre a face da terra”⁸.

⁴ Blackburn, 1990, p. 9.

⁵ Jordan, 1977, p. 123 e 399.

⁶ Zilversmit, 1969, p. 66.

⁷ Jordan, 1977, p. 109.

⁸ Wilberforce, 1838, vol. I, p. 297 (carta de W. Wilberforce, 24 de fevereiro de 1791).

A análise dos quacres americanos e do abolicionista inglês é plenamente confirmada pelos historiadores dos nossos dias: ao término de um “ciclo de degradação” em detrimento dos negros, com a mobilização da “máquina da opressão” branca e a consolidação definitiva da “escravidão e discriminação racial”, no final do séc. XVII observa-se nas “colônias do império britânico” uma “escravidão-mercadoria sobre base racial” (*chattel racial slavery*), desconhecida na Inglaterra elisabetiana (e também na antiguidade clássica), mas “familiar aos homens que vivem no séc. XIX” e conhecem a realidade do Sul dos Estados Unidos”. Portanto, a escravidão na sua forma mais radical triunfa nos séculos de ouro do liberalismo e no coração do mundo liberal. Quem reconhece isso é James Madison, proprietário de escravos e liberal (assim como outros numerosos protagonistas da revolução americana), o qual observa que “o domínio mais opressor jamais exercido pelo homem sobre o homem”, o domínio fundado sobre a “mera distinção de cor”, se impõe “no período de tempo mais iluminado”⁹.

Formulado corretamente e em toda a sua radicalidade, o paradoxo diante do qual nos encontramos consiste nisso: a ascensão do liberalismo e a difusão da escravidão-mercadoria sobre base racial são o produto de um parto gêmeo que apresenta, como veremos, características muito singulares.

2. Autogoverno da sociedade civil e triunfo da grande propriedade

Desde o seu surgimento, o paradoxo que aqui procuramos explicar não escapa aos observadores mais atentos. Acabamos de ver a admissão de Madison; e por outro lado conhecemos a ironia de Samuel Johnson a respeito do amor apaixonado pela liberdade exibido pelos proprietários de escravos, e a observação de Adam Smith relativa ao nexo entre permanência e fortalecimento do instituto da escravidão de um lado, e poder dos organismos representativos hegemônicos pelos proprietários de escravos por outro. Mas, a respeito, precisamos registrar outras intervenções, não menos significativas. Ao defender a conciliação com as colônias rebeldes, Burke reconhece o peso que a escravidão exerce no seu interior, mas esta circunstância não ameaça o “espírito de liberdade”: ao contrário, justamente aqui a liberdade aparece “mais nobre e mais liberal”; sim, “os habitantes das colônias meridionais são mais fortemente apagados à liberdade dos setentrionais”¹¹. É uma conside-

⁹ Jordan, 1977, p. 98.

¹⁰ Farrand (org.), 1966, vol. I, p. 135.

¹¹ Burke, 1826, vol. III, p. 54 (= Burke, 1963, p. 91).

ração que podemos encontrar, alguns decênios depois, em um fazendeiro de Barbados: “Não há no mundo nações mais ciosamente agarradas à liberdade daquelas onde vigora o instituto da escravidão”¹². Do lado oposto, na Inglaterra, ao contrastar Burke e a sua política de conciliação com os colonos rebeldes, Josiah Turcker observa como “os campeões do republicanismo americano” sejam ao mesmo tempo os promotores da “absurda tirania” que eles exercem sobre os escravos: é “a tirania republicana, a pior de todas as tiranias”¹³.

Nos autores aqui citados está presente a consciência, mais ou menos nítida e acompanhada por um diversificado juízo de valor, do paradoxo que estamos investigando. E talvez só agora começa a perder a sua aura de impenetrabilidade. Por que deveríamos nos surpreender que quem reivindica ou quem participa em primeira linha da reivindicação do autogoverno e da “liberdade” em relação ao poder político central sejam os grandes proprietários de escravos? Em 1839, um eminente expoente da Virgínia da época, observa que a posição do proprietário de escravos estimula nele

“uma natureza e um caráter mais liberal (*a more liberal caste of character*), princípios mais elevados, uma abertura maior da mente, um amor mais profundo e mais fervoroso e uma consideração mais justa daquela liberdade, graças à qual ele chega a ser tão altamente distinto”¹⁴.

A riqueza e o conforto de que goza e a cultura que consegue adquirir, dessa forma, reforçam a auto-consciência orgulhosa de uma classe, que se torna cada vez mais intolante com as imposições, as intervenções, as interferências, os vínculos impostos pelo poder político ou pela autoridade religiosa. Sacudindo esse jugo, o fazendeiro e proprietário de escravos amadurece um espírito liberal e um pensamento livre.

As mudanças ocorridas a partir da Idade Média ajudam a confirmar esse fenômeno. Entre o ano de 1263 e 1265, por meio das Siete partidas, Afonso X de Castilha regulamenta o instituto da escravidão, que parece reconhecer a contragosto, pelo fato de ser sempre “inatural”. A limitação do direito de propriedade vem em primeiro lugar da religião: a um infiel não é permitido possuir escravos cristãos, e em todo caso ao escravo deve ser garantida a possibilidade de conduzir uma vida em conformidade com os princípios cristãos;

¹² Williams, 1990, p. 199-200.

¹³ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 21 e 72.

¹⁴ Bowman, 1993, p. 21.

daqui o reconhecimento do seu direito em formar uma família e ver respeitadas a castidade e a honra da mulher e das filhas. Mais tarde, haverá casos de donos denunciados à Inquisição pela falta de respeito dos direitos dos seus escravos. Outra limitação do poder do proprietário vem depois do Estado, profundamente influenciado pela religião: este se compromete a disciplinar e limitar a punição do dono aplicada ao escravo e procura de diversas formas promover a sua alforria (trata-se de qualquer maneira de um súdito cristão). A alforria pode vir do alto se o escravo realizar uma ação meritória para o país: neste caso o dono privado da sua propriedade é indenizado pelo Estado¹⁵.

A introdução da propriedade moderna confere ao dono a faculdade de dispor dela como quiser. Na Virgínia da segunda metade do séc. XVII vigora uma norma que sanciona a substancial impunidade do dono mesmo em caso de matança do seu escravo. Tal comportamento não pode ser considerado “delito grave” (*felony*), enquanto “não se pode supor que uma maldade intencional (é apenas esta que faz de uma matança um assassinato) leve um homem a destruir a sua propriedade”¹⁶. A partir da Revolução Gloriosa e depois, de maneira mais completa, com a revolução americana, a afirmação do autogoverno da sociedade civil hegemônica pelos proprietários de escravos determina a definitiva liquidação das tradicionais “interferências” das autoridades políticas e religiosas; passam também a ser irrelevantes o batismo e a profissão de fé cristã. Na Virgínia, no final do ‘600, “sem a solenidade do júri”, se pode executar um escravo culpado de um crime capital; o matrimônio entre escravos não é mais um sacramento e também os funerais perdem a sua solenidade. No início do séc. XIX um jurisconsulto virginiano (George Tucker) pode observar que o escravo é colocado “em baixo do nível dos seres humanos não apenas politicamente mas também física e moralmente”¹⁷.

Além dos negros, a conquista do autogoverno da parte da sociedade civil hegemônica pela grande propriedade, comporta o agravamento, de maneira ainda mais drástica, da condição da população indígena. A ausência de controle exercido pelo governo de Londres remove os últimos obstáculos que seguram a marcha expansionista dos colonos brancos. Almejada já por Jefferson e depois formulada de forma explícita e brutal pela administração Monroe (os nativos do Leste devem limpar o terreno, “estejam ou não de acordo, sejam ou não civilizados”), a idéia da deportação dos peles-vermelhas torna-se uma trágica realidade com a presidência Jackson:

¹⁵ Klein, 1989, p. 59-65; Blackburn, 1990, p. 39; 1997, p. 50-52.

¹⁶ Klein, 1989, p. 38-39; Elkins, 1959, p. 59.

¹⁷ Klein, 1989, p. 49 e 39.

“O general Winfield Scott, com seis mil homens e acompanhado pelos ‘voluntários civis’, invadiu o território Cherokee, seqüestrou todos os índios que encontrou, e no meio do inverno os colocou em marcha em direção ao Arkansas e Oklahoma; os ‘voluntários civis’ se apropriaram do gado dos índios, dos seus bens domésticos e dos seus instrumentos agrícolas e queimaram as suas casas. Aproximadamente quatorze mil índios foram obrigados a atravessar a ‘trilha das lágrimas’, como depois foi chamada, e praticamente quatro mil morreram durante a viagem. Uma testemunha do êxodo escreveu: ‘Até mulheres de idade, aparentemente próximas da morte, seguiram caminho com pesados fardos nas costas, ora por terras geladas ora por estradas de lama, com os pés descalços’¹⁸.”

3. O escravo negro e o servo branco: de Grotius a Locke

Enquanto estimula o desenvolvimento da escravidão-mercadoria sobre a base racial e escava um abismo intransponível e sem precedentes entre brancos e povos de cor, o autogoverno da sociedade civil triunfa agitando a bandeira da liberdade e da luta contra o despotismo. Entre estas duas faces, que aparecem simultaneamente no curso de um parto gêmeo, se instaura uma relação cheia de tensões e de contradições. Nesta celebração da liberdade, que se entrelaça com a realidade de um poder absoluto sem precedentes, pode ser percebida uma ideologia. Mas, mesmo mistificadora, a ideologia nunca é o nada; pelo contrário, a sua função mistificadora não pode ser pensada sem alguma incidência na concreta realidade social. E menos ainda a ideologia pode ser considerada sinônimo de mentira consciente: se assim fosse, não conseguiria inspirar as mentes e produzir uma real ação social e se condenaria à impotência. Os teóricos e os protagonistas das revoluções e dos movimentos liberais são tomados por um forte *pathos* convictos da liberdade e, justamente por isso, sentem constrangimentos em relação à escravidão. Obviamente, na maioria dos casos, esse constrangimento não chega ao ponto de colocar em discussão a “propriedade” sobre a qual deitam a riqueza e a influência social da classe protagonista da luta pelo autogoverno da sociedade civil. No tocante à Inglaterra, segue-se o caminho que remove a escravidão propriamente dita para uma área distante da metrópole, colocada nos confins do mundo civil, onde, em virtude da contigüidade e da pressão da barbárie circunstante, o espírito da liberdade não consegue se manifestar em toda a sua pureza, como acontece na própria Inglaterra, naquela que é a pátria autêntica, a terra prometida da liberdade.

¹⁸ Gossett, 1965, p. 233.

No entanto, a essa conclusão se chega mediante um percurso caracterizado por diversas oscilações e contradições. Em Grotius ainda não é visível a barreira da cor, que separa o destino reservado aos negros da condição à qual podem ser submetidas as camadas mais pobres da população branca. Podemos ler: “há uma servidão perfeita (*servitus perfecta*), que obriga a fazer serviços perpétuos em troca de alimentos e das outras coisas necessárias à vida; assim entendida e contida nos limites da natureza, ela não tem nada de muito duro”. Todavia, a escravidão não é a única forma de *servitus*, é apenas “a espécie mais vil de sujeição” (*subjectionis species ignobilissima*) (JBP, II, V, § 27). Há também a *servitus imperfecta*, própria, entre outros, seja dos servos da gleba quanto dos *mercenários* ou assalariados (JBP, II, V, § 30). Portanto, é o trabalho enquanto tal a ser incluído na categoria de “servidão” (*servitus*) ou de “sujeição” (*subjectio*). Obviamente, entre as duas formas de “servidão” e de “sujeição” há uma diferença. Mesmo violando a “razão natural” ou a “justiça plena e interior”, quer dizer, as normas da moral, em base à legislação vigente em alguns países, o dono pode matar impunemente o seu escravo e portanto exercer sobre ele um direito de vida e de morte (JBP, II, V, § 28 e III, XIV, § 3). É uma situação que não se verifica no âmbito da *servitus imperfecta* e da relação de trabalho que recorre aos *mercenários* ou assalariados. Contudo, tem sempre a ver com uma *species* particular daquele único *genus* que é a escravidão ou sujeição. A fronteira entre as diversas espécies é tênue. Por exemplo, em relação aos “aprendizes (*apprenticij*) na Inglaterra”, observa-se que “durante o período do seu aprendizado eles se aproximam da condição servil” (*conditio servilis*) por excelência, ou seja, da condição dos escravos propriamente ditos (JBP, II, V, § 30 nota). Por outro lado, para expiar um crime é possível ser condenados a trabalhar e a prestar os próprios serviços tanto na qualidade de escravo como de indivíduo submisso a alguma forma de “servidão imperfeita” (JBP, II, V, § 32).

Em relação a Grotius, Locke se preocupa em distinguir mais rigorosamente entre as diversas formas de servidão. Naturalmente, não faltam os elementos de continuidade. Ao falar do trabalho assalariado e do contrato que o institui, o filósofo liberal inglês escreve: “Um homem livre se faz servo do outro”. Como é possível observar, o trabalho enquanto tal continua a ser assimilado na categoria de servidão: de fato, o contrato introduz o assalariado “na família do seu patrão e o submete à sua disciplina normal”, a qual disciplina é bem diferente do poder ilimitado que caracteriza a relação de escravidão e define “a condição de escravidão perfeita” (*perfect condition of slavery*) (TT, II, 85 e 24). Em grandes linhas reaparece a distinção groziana de *servitus perfecta* e *servitus imperfecta*.

Mas, Locke alerta para não confundir o *servant* e o *slave*. Grotius compara o escravo a um “mercenário perpétuo” ou a um assalariado vinculado durante a sua vida inteira ao mesmo patrão (JBP, III, XIV, § 2). Locke, ao contrário, destaca que se trata de duas “pessoas em condições muito diferentes”. Além de ser “contemporâneo”, o poder que o dono exerce sobre o servo “não é maior do que está previsto no contrato”; é um “poder limitado” (TT, II, 85 e 24). Se por um lado melhora a condição do servo, por outro piora de maneira clara a do escravo propriamente dito. Deixando para trás as reservas morais de Grotius, que convida o patrão a respeitar não apenas a vida mas também o pecúlio do seu escravo (JBP, III, XIV, § 6), Locke não cansa de evidenciar que o patrão exerce sobre o escravo um “domínio absoluto” e um “poder incondicionado”, um “poder legislativo de vida e de morte”, “um poder arbitrário” que atinge a própria “vida” (TT, II, 85-86 e 24).

Neste ponto, o escravo tende a perder as suas características humanas para reduzir-se a coisa e mercadoria, como fica evidente em particular na referência aos fazendeiros das Índias ocidentais, os quais possuem “escravos e cavalos” (*Slaves or Horses*) em base a uma “compra” (*purchase*) regular ou “graças ao contrato e ao dinheiro” (TT, I, 130). Sem acento crítico algum, Locke chega a fazer uma aproximação que na literatura abolicionista tem um significado de forte e indignada denúncia. Isto vale para Mirabeau, que compara, como veremos, a condição dos escravos americanos a “dos nossos cavalos e das nossas mulas”; e vale para Marx, que em *O Capital* observa: “O proprietário de escravos compra o trabalhador como compra o cavalo”¹⁹.

Locke representa um momento de virada no plano teórico. Libertos às vezes pelos seus patrões, ao longo do tempo os escravos negros foram submetidos a uma condição não muito diferente daquela dos *indentured servants* ou dos brancos semi-escravos por tempo determinado e em base a um contrato: é essa ambigüidade que encontra expressão no texto de Grotius, o qual pode portanto fazer valer a categoria de contrato também para a *servitus perfecta*. Em Locke, ao contrário, é possível ler o desenvolvimento que a *chattel slavery* e a escravidão racial começam a conhecer a partir do final do séc. XVII. Muitas colônias inglesas na América emanam leis voltadas a esclarecer que a conversão do escravo não comporta a sua alforria²⁰. Neste sentido se expressa também Locke em 1660 quando, evocando Paulo de Tarso, afirma:

¹⁹ Marx, Engels, 1955-1989, vol. XXIII, p. 281.

²⁰ Jordan, 1977, p. 84-93.

“A conversão ao cristianismo não elimina obrigação alguma antes existente; [...] o Evangelho continua a manter os homens na mesma condição e sujeitos às mesmas obrigações civis nas quais os havia encontrado. As pessoas casadas não devem abandonar o cônjuge nem o servo torna-se emancipado do seu dono”²¹.

Em total coerência com essa impostação teórica, no projeto de Constituição da Carolina Locke reafirma a irrelevância da eventual conversão ao cristianismo do escravo. E, mais uma vez, emerge o elemento de novidade. Mesmo recusando a leitura em chave abolicionista do cristianismo, Grotius evoca repetidamente a literatura cristã para sublinhar a humanidade comum do servo e do dono, ambos submetidos ao Pai que está nos céus, e, portanto, entre eles vinculados com uma relação que é de alguma maneira de fraternidade (JBP, III, XIV, § 2). O *Segundo tratado sobre o governo* se preocupa, ao contrário, em esclarecer que o princípio da igualdade vale apenas para “criaturas da mesma espécie e grau” (*Creatures of the same species and rank*), apenas “se o Senhor e Dono de todas elas não tenha, com declaração manifesta (*manifest Declaration*) da sua vontade, colocada uma sobre as outras, e lhes conferido, com uma evidente e clara designação, um indubitável direito ao domínio e à soberania” (TT, II, 4). Sobre os negros pesava a maldição que, conforme a narrativa vetero-testamentária, Noé havia lançado contra Cam e seus descendentes: este motivo ideológico, freqüentemente invocado pelos defensores do instituto da escravidão, parece encontrar algum eco também em Locke.

Não há dúvida. O filósofo liberal inglês legitima a escravidão racial, que está se afirmando na realidade político-social do seu tempo. Submetida a condições cada vez mais penosas, a prática da alforria tende a desaparecer, enquanto para consolidar o caráter insuperável da barreira entre brancos e negros contribuem, junto com a eliminação da religião e do batismo, as normas que sancionam a proibição de relações sexuais e matrimoniais inter-raciais: neste ponto a categoria do contrato pode servir para explicar só a figura do *servant*, enquanto o escravo é tal em decorrência do direito de guerra (mais exatamente da guerra justa da qual são protagonistas os europeus voltados para as conquistas coloniais), quer dizer de uma “manifesta declaração” divina.

Para esclarecer a diferença entre a “condição de escravidão perfeita” e a do servo a contrato, Locke remonta ao Antigo Testamento, que prevê a

²¹ Locke, 1982, p. 441.

escravidão perpétua e hereditária só para os estrangeiros, excluindo os servos consanguíneos do dono hebreu (TT, II, 24). A linha vetero-testamentária de demarcação entre hebreus e estrangeiros se configura em Locke como a linha de demarcação entre brancos e negros: os servos de origem europeia não são submetidos à “escravidão perfeita”, destinada aos negros e deslocada para as colônias.

4. Pathos da liberdade e mal-estar pelo instituto da escravidão: o caso Montesquieu

O mal-estar pela escravidão encontra a sua expressão possivelmente mais aguda em Montesquieu, que à crítica de tal instituto dedica páginas memoráveis. “Não há nada de sensato” nas razões tradicionalmente apontadas pelos “jurisconsultos” para justificar tal instituto (EL, XV, 2). E é inútil cansar-se na busca de outras:

“Se eu tivesse de sustentar o direito que nós reivindicamos para escravizar os negros, eis o que diria: os povos da Europa tendo exterminado os da América foram levados a escravizar os da África com o intuito de utilizá-los para o cultivo das suas terras” (EL, XV, 5).

E, contudo, essa condenação tão retumbante e aparentemente sem apelação não tarda a dar lugar para um discurso bem mais ambíguo: “há países onde o calor desfibra o corpo e diminui de tal forma a coragem que os homens são levados a um dever penoso apenas pelo medo da punição: aqui a escravidão, portanto, ofende (*choque*) menos a razão”. Neste caso, se não é com a razão abstrata, a escravidão está em consonância com a “razão natural” (*raison naturelle*), que leva em consideração o clima e as circunstâncias concretas (EL, XV, 7). Por outro lado, Montesquieu observa que “não há talvez clima sobre a terra onde não se possam utilizar homens livres” (EL, XV, 8). Mas, se aqui o tom é problemático, bem mais clara aparece a afirmação pela qual é necessário “distinguir bem” os países nos quais o clima pode ser de alguma maneira um elemento de justificação da escravidão dos países nos quais “também as razões naturais a repelem, como nos países da Europa onde a escravidão tem sido felizmente eliminada” (EL, XV, 7). E, portanto, precisa tomar consciência da “inutilidade da escravidão entre nós”, “nos nossos climas” e “limitar a escravidão natural (*servitude naturelle*) a alguns países particulares” (EL, XV, 7-8). Por outro lado, Montesquieu não cansa de evidenciar que a liberdade é um atributo, um modo de viver e de ser até,

dos povos nórdicos; diversamente, “a escravidão tornou-se natural nos povos do Sul” (EL, XXI, 3). Assim, pode ser formulada uma lei geral: “Não há porque se surpreender se a debilidade dos povos dos climas quentes os tornou quase sempre escravos e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha preservado livres. Trata-se de um efeito que deriva da sua causa natural” (EL, XVII, 1-2).

Bastante presente em Grotius e Locke, a contraposição entre metrópole e colônias acaba emergindo também em Montesquieu. Não é por acaso que no *Espírito das leis*, mais do que nos livros dedicados à análise da liberdade, as considerações sobre a escravidão aparecem no âmbito do discurso dedicado à relação entre clima de um lado e leis e costumes do outro. A passagem dos livros XI-XIII, que têm por objeto a “Constituição”, a “liberdade política” e a “liberdade” enquanto tal, aos livros XIV-XVII, que se ocupam do “clima”, do despotismo e da “escravidão doméstica” (a verdadeira escravidão), é a passagem ao mesmo tempo da Europa (e, em particular da Inglaterra) ao mundo extra-europeu e às colônias. Por isso, ao valorizar a justificação climática da escravidão, os seus promotores não terão dificuldades em invocar Montesquieu²¹. Com a sua polémica o filósofo francês ataca não os teóricos da escravidão enquanto tal, mas aqueles que defendem a tese conforme a qual “seria bem que entre nós não houvesse escravos” (EL, XV, 9).

Em relação às colônias, ao contrário, trata-se de ver “o que as leis devem fazer com a escravidão”. Mais do que sobre a abolição, o discurso visa emendar tal instituto: “qualquer que seja a natureza da escravidão, é necessário que as leis civis procurem eliminar de um lado os abusos e, por outro, os perigos” (EL, XV, 11). As “leis civis” aqui mencionadas seriam o Código negro emanado décadas antes por Luís XIV, que consagra e ao mesmo tempo se propõe a regulamentar a escravidão negra? A linguagem desse documento faz pensar: enquanto reafirma o seu “poder”, o soberano já no Preâmbulo assegura as suas atenções aos escravos negros, que vivem em “climas infinitamente distantes do nosso habitual ambiente”. A eles devem ser garantidas alimentação e roupas adequadas (art. 22 e 25); e essas garantias, juntamente com o cuidado necessário, valem também para “os escravos enfermos por velhice ou outra circunstância, sendo a doença curável ou não” (art. 27)²². São preocupações que encontram expressão também no *Espírito das leis* (EL, XV, 17): “O magistrado deve vigiar para que o escravo tenha a sua alimentação e as suas roupas; tudo deve ser regulado pela lei. As leis devem garantir que

²¹ Davis, 1971, p. 210, 453 e 455.

²² O *Code Noir* é trazido e comentado in Sala-Molins, 1988, p. 89-203.

ele seja atendido durante as doenças e na sua velhice". Montesquieu continua afirmando que o escravo não deve ser entregue completamente indefeso à violência arbitrária do patrão: este pode infligir a eventual condenação à morte, na sua qualidade de "juiz", respeitando as "formalidades da lei", não enquanto pessoa privada. De maneira análoga argumenta o Código negro, que prevê sanções para o patrão culpado de mutilação ou morte arbitrária do seu escravo (art. 42-43).

Entre os principais "abusos da escravidão" o *Espírito das leis* menciona a exploração sexual das escravas:

"A razão quer que o poder do patrão não ultrapasse as coisas que fazem parte do seu serviço; é necessário que a escravidão seja para a utilidade e não para os desejos do patrão. As leis do pudor fazem parte do direito natural e devem ser percebidas por todas as nações do mundo" (EL, XV, 12).

Em obséquio aos preceitos da "religião católica, apostólica e romana" o Código negro considera "matrimônios válidos" os contraídos entre escravos que professam tal religião (art. 8), proíbe a venda separada dos membros da família assim constituída (art. 47) e procura conter a exploração sexual das escravas: um homem livre e celibatário, que tenha tido filhos de uma escrava, é obrigado a casar com ela e a reconhecer a prole, liberta juntamente com a mãe (art. 9).

Para ulterior confirmação do fato que entende emendar mais do que abolir a escravidão, Montesquieu, além dos "abusos", indica os "perigos" que tal instituto comporta e as "precauções" necessárias para poder enfrentá-los. Uma particular atenção é preciso prestar ao "perigo do grande número de escravos" e ao perigo dos "escravos armados". Vale uma recomendação de caráter geral: "A humanidade que virá a se formar com os escravos poderá prevenir no Estado moderado os perigos que poderiam ser temidos por causa do seu grande número. Os homens se acostumam a tudo e à própria escravidão, desde que o patrão não seja mais rigoroso que a própria escravidão" (EL, XV, 13-14 e 16).

Conclusão. Em sua aspiração para amenizar a escravidão colonial, Montesquieu busca inspiração nas normas deliberadas pelo Antigo Regime, que no entanto não exercem influência alguma no mundo liberal inglês por ele admirado. Em todo caso, a condenação da escravidão é nítida só onde ela ameaça irromper também "entre nós", colocando assim em crise a orgulhosa autoconsciência da Europa de ser o lugar exclusivo da liberdade. Juntamente com o despotismo, a escravidão está bem presente na Turquia e no mundo

islâmico, na Rússia (na forma de uma infame servidão da gleba), domina livre na África. Mas, para ela não há lugar na Europa ou, melhor, não há lugar no seu território metropolitano. Diferente e mais complexo, ao contrário, é o discurso que diz respeito às colônias.

5. O caso Somerset e o delinear-se da identidade liberal

À posição de Montesquieu pode ser aproximada a de Blackstone. Esta-mos na metade de séc. XVIII: “A lei da Inglaterra abomina e não pode tolerar a existência da escravidão no interior desta nação”; nem os seus membros mais humildes e desqualificados nem os “ociosos vagabundos” podem ser submetidos à escravidão²⁴. O “espírito da liberdade” – continua o grande jurista – “está tão profundamente impregnado na nossa Constituição e enraizado até no nosso verdadeiro solo (*very soil*), que não permite em caso algum a presença e a vista de uma relação que é a expressão concentrada do poder absoluto²⁵. A “escravidão em sentido estrito” existiu na “antiga Roma” e continua a despontar no “mundo bárbaro moderno” (*modern Barbary*), mas está em contradição com o “espírito da nação” inglesa²⁶.

Por outro lado, entre os direitos gozados pelos livres faz parte também o do livre e intocável gozo da propriedade, inclusive da propriedade dos escravos, à condição que estes últimos permaneçam relegados no mundo colonial. A relação entre dono e servo – e isto vale para todos os “tipos de servo”, inclusive o escravo – é uma das “grandes relações da vida privada”²⁷; o poder político não tem o direito de intervir nelas. Desta forma, a celebração da Inglaterra como terra da liberdade não é percebida por Blackstone como contraditória na reafirmação que ele faz da obrigação do escravo negro de servir ao seu dono; trata-se de uma obrigação que, pelos “princípios gerais” da “lei da Inglaterra”, nunca deixa de existir mesmo se o “negro pagão” viesse a se converter ao cristianismo; nem assim o escravo poderia reivindicar a “liberdade”²⁸.

Mesmo reconhecido, o instituto da escravidão acaba removido para fora do “verdadeiro solo” inglês, de modo a ficar circunscrito à zona de fronteira

²⁴ Blackstone, 1979, vol. I, p. 412-13 (livro I, cap. 14).

²⁵ Blackstone, 1979, vol. I, p. 123 (livro I, cap. 1).

²⁶ Blackstone, 1979, vol. I, p. 412 (livro I, cap. 14).

²⁷ Blackstone, 1979, vol. I, p. 410-11 (livro I, cap. 14).

²⁸ Blackstone, 1979, vol. I, p. 412-13 (livro I, cap. 14).

entre o mundo civil e a barbárie. Mas, o que acontece quando um patrão branco traz consigo das colônias, como bem móvel, algum seu escravo? É o problema que suscita um aceso debate na Inglaterra de 1772. Dirigindo-se à magistratura, um escravo, James Somerset, consegue se subtrair ao patrão que queria levá-lo consigo, sempre na qualidade de bem móvel, na sua viagem de volta para a Virgínia. A sentença do juiz não coloca em dúvida o instituto da escravidão: limita-se a afirmar que “a lei colonial” aplica-se apenas “nas colônias” e que, portanto, na Inglaterra a escravidão fica destituída de base legal. O defensor de Somerset proclama com eloquência: “O ar da Inglaterra é demasiado puro para escravos respirá-lo”. Mas deste princípio ele faz derivar a conclusão de que é necessário evitar qualquer afluxo na Inglaterra de negros oriundos da África ou da América. Mais do que de violação da liberdade e da dignidade de um ser humano, o dono de Somerset havia se tornado responsável de atentado à pureza da terra dos livres, os quais não toleram ser confundidos e misturados com os escravos. Não é por acaso que a sentença de 1772 coloca as premissas para a sucessiva deportação à Serra Leoa dos negros que, como súditos fiéis da Coroa, procuram abrigo na Inglaterra depois da vitória dos colonos rebeldes²⁹.

Agora começam a se definir os contornos da identidade liberal. Autores como Burgh e Fletcher podem ainda ser considerados campeões da causa da liberdade por Jefferson, que vive em uma realidade onde a escravidão negra e a difusa propriedade da terra (arrancada dos índios) tornam meramente acadêmico o projeto de escravidão dos vagabundos brancos. Na Europa as coisas andam de forma diferente, como resulta das intervenções de Montesquieu e Blackstone. Começam a ser considerados estranhos ao partido liberal, que vem se formando, os que não aceitam o princípio da não admissão e da “inutilidade da escravidão entre nós”. A partir primeiro de Montesquieu e depois, de forma mais nítida, de Blackstone e da sentença dos juízes do caso Somerset, o que caracteriza o partido liberal, em fase de formação, são dois pontos essenciais: 1) a condenação do poder político despótico e a reivindicação do autogoverno da sociedade civil em nome da liberdade e do governo da lei; 2) a afirmação do princípio da não admissão e “inutilidade da escravidão entre nós” ou do princípio em base ao qual a Inglaterra (e em perspectiva a Europa) tem um ar “puro demais” para poder tolerar, sobre o seu “verdadeiro solo”, a presença de escravos. O segundo ponto não é menos essencial que o primeiro. A legitimação da “escravidão entre nós”

²⁹ Drescher, 1987, p. 37; Davis, 1975, p. 231, 472 e 495-96.

comportaria a dissolução do *pathos* da liberdade, que desempenha um papel de primeiro plano na reivindicação liberal do autogoverno da sociedade civil ou do autogoverno da comunidade dos livres.

6. “Não queremos ser tratados como negros”: a rebelião dos colonos

Mas a contraposição metrópole/colônia, com a tendência a excluir essa última do sagrado espaço da civilização e da liberdade, não podia deixar de suscitar a reação dos colonos. Sem mencionar as concretas reivindicações políticas e sociais de cada uma, o que estava sendo ferida era a própria autoconsciência. A metrópole parece aproximar as colônias americanas do “mundo bárbaro moderno” denunciado por Blackstone, parece degradá-las a uma espécie de lixeira, onde são despejados os resíduos ou a população carcerária da metrópole: os detentos das prisões da pátria-mãe são deportados para o outro lado do Atlântico para alimentar, juntamente com os negros oriundos da África, a mão-de-obra mais ou menos forçada de que se necessita. Conforme a observação do abolicionista inglês David Ramsay, a escravidão continuava a subsistir na área periférica do mundo civil ou do Ocidente, “onde a sua religião e as suas leis não vigoravam plenamente e onde os indivíduos se consideravam muitas vezes dispensados das normas em vigor na pátria-mãe”³⁰.

Se a honra da metrópole como lugar privilegiado da liberdade estava salva, não obstante a permanência da escravidão na sua extrema periferia, para os colonos, essa visão cometia o erro de confundir e assimilar ingleses livres, escória carcerária e povos de cor. Desta forma – lamenta James Otis, um destacado expoente da revolução liberal em ascensão – se esquece que as colônias foram fundadas “não pela mistura de ingleses, índios e negros, mas por súditos britânicos, nascidos livres e brancos”. Ainda mais drástico é Washington, o qual alerta que os colonos americanos se sentem “miseravelmente oprimidos como os nossos negros”³¹. Depois de ter reafirmado que os colonos americanos podem se orgulhar de uma linhagem não menos nobre e não menos merecedora da liberdade dos ingleses da metrópole, em relação aos governantes de Londres, John Adams proclama: “Não queremos ser os negros deles!”³²

³⁰ Ramsay, cit in Davis, 1975, p. 387.

³¹ Blackburn, 1990, p. 92 e 14.

³² Adams, cit. in Davis, 1998, p. 50, nota 3.

Independentemente até do problema da representação, a delimitação espacial da comunidade dos livres é percebida como uma exclusão intolerável. Por outro lado os colonos, ao reivindicar a igualdade com a classe dominante inglesa, aprofundam o abismo que os separa dos negros e dos peles-vermelhas. Se em Londres se faz a distinção entre a área da civilização e a área da barbárie, entre o espaço sagrado e o profano, contrapondo em primeiro lugar a metrópole às colônias, os colonos americanos são levados por sua vez a localizar a linha de separação em primeiro lugar no pertencimento étnico e na cor da pele: em base ao *Naturalization Act* de 1790, só os brancos podem se tornar cidadãos dos Estados Unidos³³.

A passagem da delimitação espacial para a étnica e racial da comunidade dos livres comporta efeitos combinados e contraditórios de inclusão e exclusão, de emancipação e des-emancipação. Os brancos, até os mais pobres, entram também a fazer parte do espaço sagrado, eles também pertencem à comunidade ou à raça dos livres, mesmo ocupando níveis inferiores. Desaparece a servidão branca, condenada pela boa sociedade de New York enquanto “contrária [...] ao princípio de liberdade que este país estabeleceu com tanto sucesso”. Mas a tendência a emancipar os brancos pobres é apenas a outra face da ulterior des-emancipação dos negros: a condição do escravo negro piora só pelo fato de não ser mais, como na América colonial, um dos diversos sistemas do trabalho não livre³⁴. Na Virgínia (e nos outros estados) aos veteranos da guerra de independência são concedidos, como reconhecimento da sua contribuição à causa da luta contra o despotismo, terras e escravos negros³⁵; as possibilidades de ascensão social dos brancos pobres coincidem com a ulterior degradação e desumanização dos escravos negros.

7. Escravidão racial e ulterior degradação da condição do negro “livre”

Não se trata só dos escravos. O triunfo da delimitação étnica da comunidade dos livres não deixa de influenciar pesadamente também a condição dos negros teoricamente livres, atingidos agora por uma série de medidas que visam tornar intransponível a linha da cor, a demarcação entre raça dos livres e raça dos escravos. Os negros não submetidos à escravidão começam a se preocupar com a anomalia contra a qual mais cedo ou mais tarde precisa encontrar

³³ Foner, 2000, p. 65.

³⁴ Foner, 2000, p. 37.

³⁵ Foner, 2000, p. 37 e 55; Blackburn, 1990, p. 116.

remédio. A condição destes no fim do séc. XVIII é assim sintetizada por um deles, em Boston, ao referir-se seja às próprias discriminações jurídicas seja aos insultos e às ameaças extra-legais mas amplamente toleradas pelas autoridades: “Carregamos a nossa vida nas nossas mãos e as flechas da morte voam por cima das nossas cabeças”³⁶. Trata-se de uma descrição que pode parecer excessivamente emotiva. Então, vamos passar a palavra a Tocqueville: “Em quase todos os estados, nos quais a escravidão está abolida, são concedidos ao negro direitos eleitorais; mas, se ele se apresentar para votar, corre risco de vida”. “Oprimido”, pode até “lamentar-se” e dirigir-se à magistratura, “mas encontra só brancos entre os seus juizes”³⁷. Observando bem, os próprios “negros libertos [...] estão diante dos europeus em posição análoga à dos indígenas”, e até, em alguns aspectos, são ainda “mais desafortunados”. Em todo caso, resultam “privados de direitos” e “dominados pela tirania das leis e da intolerância dos costumes”³⁸. Portanto, para os negros não submetidos à escravidão, a situação não muda e não melhora de modo algum na passagem do Sul ao Norte. Pelo contrário – observa impiedosamente Tocqueville – “o preconceito racial parece mais forte nos estados onde ocorreu a abolição da escravidão do que onde a escravidão ainda existe, e em nenhum lugar se apresenta tão intolerante como nos estados em que a escravidão foi sempre desconhecida”³⁹.

Em conclusão, a condição do negro em teoria livre se distingue daquela do escravo, mas talvez ainda mais daquela do branco realmente livre. Só assim se explicam o perigo que constantemente incumbe sobre ele de ser reduzido a condições de escravidão e a tentação que emerge periodicamente entre os brancos, por exemplo, na Virgínia depois da revolta ou a tentativa de revolta servil de 1831, de deportar para a África ou para outros lugares a população inteira dos negros livres. Estes, são obrigados a se registrar e podem mudar de residência só com a permissão das autoridades locais; a princípio são escravos e são detidos sem problemas até demonstrar o contrário. O despotismo exercido sobre os escravos acaba atingindo de uma maneira ou outra a população de cor no seu conjunto. É o que explica em 1801 o ministro dos Correios da administração Jefferson em uma carta onde recomenda a um senador da Geórgia de excluir negros e homens de cor do serviço postal: é sumamente perigoso “todo elemento que visa a aumentar o seu conheci-

³⁶ Litwack, 1961, p. 16-17.

³⁷ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 358-59 (*La democracia in America*, livro I - de agora em diante DAI -, cap. II, 10).

³⁸ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 366-367 (DAI, cap. II, 10).

³⁹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 358 (DAI, cap. II, 10).

mento dos direitos naturais, dos homens e das coisas, que oferece a oportunidade de se associar, de adquirir e comunicar sentimentos, de estabelecer uma corrente e uma linha de *intelligence*". Portanto, é necessário bloquear ou obstaculizar com todos os meios até a comunicação dos sentimentos e das idéias. De fato, a situação vigente na Virgínia, logo depois da revolta de 1831, é assim descrita por um viajante: "O serviço militar [das patrulhas brancas] é realizado dia e noite, Richmond se parece com uma cidade sitiada [...]. Os negros [...] não se atrevem a se comunicar uns com os outros pelo medo de serem punidos"⁴⁰.

8. Delimitação espacial e delimitação racial da comunidade dos livres

A revolução americana coloca em crise o princípio, que parecia consolidado no âmbito do movimento liberal, da "inutilidade da escravidão entre nós". Ora, longe de ser confinada nas colônias, a escravidão ganha visibilidade e centralidade novas em um país com uma cultura, uma religião e uma língua de origem europeia, que fala em pé de igualdade com os países europeus e que até reivindica uma espécie de primado ao encarnar a causa da liberdade. Declarado desprovido de base na Inglaterra de 1772, o instituto da escravidão encontra a sua consagração jurídica e até constitucional, mesmo recorrendo aos eufemismos e às circunlocuções que conhecemos, no Estado nascido da revolta dos colonos decididos a não se deixar tratar como "negros". Emerge assim um país caracterizado pelo "vínculo estável e direito entre propriedade escrava e poder político"⁴¹, como revelam de maneira clamorosa tanto a Constituição como o número de proprietários de escravos que ascendem à mais alta carga institucional.

Mas, como se configura a plataforma do partido liberal em um país que não pode orgulhar-se, como a Inglaterra no final de séc. XVIII, de ter o ar "muito puro" para que pudesse ser respirado pelos escravos? Na realidade, também nos Estados Unidos continua a circular a aspiração a recuperar o princípio da inadmissibilidade e da "inutilidade da escravidão entre nós". Embora sendo só uma veleidade, Jefferson sonha com a idéia de deportar os negros para a África. Mas, pela nova situação criada, o projeto de transformar a república norte-americana em uma terra habitada exclusivamente por homens livres se revela de difícil realização: precisaria afetar pesadamente

⁴⁰ Blackburn, 1990, p. 279-80.

⁴¹ Davis, 1982, p. 33.

o direito, que cabe às pessoas realmente livres, de gozar sem interferências externas da sua propriedade! Acontece, então, que nas primeiras décadas do séc. XIX emerge um movimento (*American Colonization Society*) que encontra uma nova saída: tenta convencer os proprietários, apelando para os seus sentimentos religiosos ou recorrendo também a incentivos econômicos, a libertar ou vender seus escravos, os quais, juntamente com todos os outros negros, seriam enviados à África para colonizá-la e cristianizá-la⁴²; e assim, sem atingir os direitos de propriedade garantidos pela lei e pela Constituição, teria sido possível transformar também os Estados Unidos em uma terra habitada exclusivamente por homens livres (e brancos).

Trata-se de um projeto condenado ao fracasso desde o início. A compra dos escravos pela União exigia grande quantidade de recursos financeiros e, portanto, uma elevada imposição fiscal. Expulso pela porta da expropriação forçada, o fantasma da intervenção despótica do poder político sobre a propriedade privada acabava por irromper fortemente pela janela da imposição fiscal necessária para estimular os proprietários a renunciar livremente aos seus escravos, mediante um rentável contrato de compra e venda. Por outro lado, em seu conjunto, a classe dos fazendeiros não tem intenção alguma de renunciar à fonte não só da sua riqueza como também do seu poder. Diferente é a situação vigente no Norte, onde os escravos são em número reduzido e não desempenham uma função econômica essencial. Abolindo a escravidão, mas assinando ao mesmo tempo a ordem federal que a legitima e a garante no Sul, os estados do Norte parecem querer ressuscitar na nova situação o compromisso que já conhecemos: sem ser abolido, passa a ser de qualquer maneira relegado no profundo Sul o instituto, que com a sua presença constitui uma espécie de irônico canto às avessas à pretensão dos campeões da causa da liberdade. De fato, quatro estados (Indiana, Illinois, Iowa e Oregon) proibem severamente o ingresso dos negros nos seus territórios⁴³. Desta forma evitava-se de ser contaminados pela presença não apenas dos escravos mas dos próprios negros. Tal proibição é análoga à medida em base à qual a Inglaterra dos anos seguintes ao caso Sumerset, deporta para Serra Leoa os negros, que além de livres tinham também o mérito de ter lutado contra os colonos rebeldes e pela causa do Império. E, contudo, até no Norte dos Estados Unidos, mesmo tendo sido abolida, a escravidão consegue um reconhecimento que não tinha na Inglaterra, como mostra em particular a

⁴² Fredrickson, 1987, p. 6ss.

⁴³ Foner, 2000, p. 112.

norma constitucional que impõe a devolução dos escravos fugidos aos legítimos proprietários, com a indireta sanção do instituto da escravidão também nos estados que formalmente eram livres. É um ponto sobre o qual chama a atenção, satisfeito, um expoente do Sul: “Otivemos o direito de recuperar os nossos escravos em qualquer lugar da América onde possam procurar abrigo; é um direito que antes não tínhamos”⁴⁴. Evidentemente, no conjunto dos Estados Unidos é entrado em crise o princípio da inadmissibilidade e da “inutilidade da escravidão entre nós” reafirmado cada vez mais, ao contrário, no outro lado do Atlântico. Como se chega a tal resultado? Voltemos a Burke. Ao afirmar que o “espírito de liberdade” e a visão “liberal” encontram a sua encarnação mais acabada justamente nos proprietários de escravos das colônias meridionais, ele acrescenta que os colonos fazem plenamente parte da “nação em cujas veias corre o sangue da liberdade”, da “raça eleita dos filhos da Inglaterra”: é uma questão de “genealogia”, contra a qual se revelam impotentes os “artifícios humanos”⁴⁵. Como é possível observar, a delimitação espacial da comunidade dos livres, que é o princípio sobre o qual se funda a Inglaterra liberal do final do séc. XVIII, parece chegar aqui ao ponto de se transformar em uma delimitação racial. E, portanto, em Calhoun e nos ideólogos do Sul escravista em geral, chega a realizar-se uma tendência já presente em Burke. De espacial, a linha de demarcação da comunidade dos livres passa a ser racial.

Mas, entre os dois tipos de delimitação não há uma barreira intransponível. Em 1845 John O’Sullivan, o popular teórico do “destino manifesto” e providencial que dá asas à expansão dos Estados Unidos, procura contornar com um argumento muito significativo as preocupações dos abolicionistas com a introdução da escravidão no Texas (arrancado do México e prestes a ser anexado à União): é justamente a momentânea extensão que cria as condições para a abolição da “escravidão de uma raça inferior em relação a uma raça superior” e, portanto, que “torna provável o definitivo desaparecimento da raça negra das nossas fronteiras”. No tempo oportuno, os ex-escravos serão empurrados ainda mais para o Sul, no “solo receptáculo” adequado a eles: na América Latina, a população de sangue misturado, que se formou a partir da fusão dos espanhóis com os nativos, poderá acolher também os negros⁴⁶. A delimitação racial da comunidade teria então dado o lugar à deli-

⁴⁴ Finkelman, 1985, p. 28.

⁴⁵ Burke, 1826, vol. III, p. 66 e 124 (= Burke, 1963, p. 100, 142-43).

⁴⁶ O’Sullivan, 1845, p. 7-8.

mitação territorial; o fim da escravidão teria determinado ao mesmo tempo o fim da presença dos negros na terra da liberdade. Para essa direção indicava, não obstante as gritas de alarme dos abolicionistas, a concentração dos escravos em uma área próxima de territórios fundamentalmente alheios à área da civilização e da liberdade.

Por algum tempo, Lincoln sonha com a idéia de deportar dos Estados Unidos para a América Latina, após a sua emancipação, os negros considerados afinal também por ele alheios à comunidade dos livres⁴⁷. Neste sentido, depois de se defrontar por décadas, no decorrer da guerra de Secessão, se enfrentam não mais a causa da liberdade e a da escravidão, e sim, mais exatamente, duas diversas delimitações da comunidade dos livres: as partes contrapostas se acusam uma à outra de não saber ou de não querer delimitar com eficácia a comunidade dos livres. Para aqueles que agitam o fantasma da contaminação racial como consequência inevitável da abolição da escravidão, Lincoln responde colocando em evidência que nos Estados Unidos a maioria dos “mulatos” é o resultado das relações sexuais dos patrões brancos com as escravas negras: “a escravidão é a maior fonte de mistura” (*amalgamation*). Pelo resto, ele não tem “intenção alguma de introduzir igualdade política e social entre as raças brancas e negras” ou de reconhecer ao negro o direito de participar à vida pública, de ocupar funções públicas ou assumir o papel de juiz popular. Lincoln se declara consciente, assim como qualquer outro branco, da diferença radical entre as duas raças e da supremacia que cabe aos brancos⁴⁸.

A crise dá um passo decisivo em direção ao ponto de ruptura depois da sentença da Corte Suprema sobre o caso Dred Scott no verão de 1857: “à semelhança de um objeto comum de mercadoria e propriedade”, o legítimo proprietário de um escravo negro tem direito de levá-lo consigo em qualquer lugar da União⁴⁹. Compreende-se, então, a reação de Lincoln: o país não pode ficar permanentemente dividido “metade escravo e metade livre”⁵⁰; contrariamente à Inglaterra do caso Somerset, o norte dos Estados Unidos não pode arvorar-se em terra dos livres, cujo ar é “muito puro” para ser respirado por um escravo.

A passagem da delimitação espacial para a racial da comunidade dos livres torna já impossível remover a realidade da escravidão. À condenação

⁴⁷ Gossett, 1965, p. 254-55.

⁴⁸ Lincoln, 1989, vol. I, p. 400, 511-12, 636.

⁴⁹ Hofstadter (org) 1958-82, vol. II, p. 369.

⁵⁰ Lincoln, 1989, vol. I, p. 426.

desse instituto agora não há outra alternativa se não a sua explícita defesa ou celebração. Quanto mais claramente emerge o conflito que divide as duas seções da União, tanto mais provocatoriamente os ideólogos do Sul escarnecem as circunlocuções e as interdições lingüísticas que tornaram possível o compromisso de Filadélfia de 1787: a “escravidão negra” – declara John Randolph of Roanoke – é uma realidade que “em vão a Constituição tentou esconder, evitando o uso do termo”⁵¹. Com o desaparecimento desse tabu, a legitimação da escravidão perde a timidez que a caracterizava anteriormente para assumir um tom de desafio; de mal necessário a escravidão torna-se, nas palavras de Calhoun que já conhecemos, um “bem positivo”. Não tem sentido removê-la como algo do que se envergonhar: trata-se do próprio fundamento da civilização. Ao colocar em crise o *pathos* da liberdade que presidiu a fundação dos Estados Unidos e deslegitimando de qualquer maneira a própria guerra de independência, essa nova atitude contribui para tornar inevitável o embate entre Norte e Sul.

9. A guerra de Secessão e a retomada da polêmica desenvolvida com a revolução americana

Nessa circunstância, enquanto os abolicionistas retomam, na polêmica contra o Sul, os argumentos utilizados durante a guerra americana de independência pelos ingleses e pelos legalistas, os teóricos do Sul recorrem aos argumentos agitados pelos colonos rebeldes. Vimos O’Sullivan, advogado e jornalista de New York, considerar o Sul como o lugar mais adequado, pela fronteira com o México e a América Latina, para depositar provisoriamente os negros, antes da sua emancipação e deportação fora dos Estados Unidos. O Sul constituía, portanto, um território não totalmente incontaminado pela barbárie dos negros que ali residiam na qualidade de escravos. A convivência com os negros e a contaminação sexual, testemunhada pelo elevado número de mulatos – carregava a dose o abolicionista Theodore Parker – havia deixado traços profundos também nos brancos do Sul: era exatamente a influência do “elemento africano” que explicava o apego a uma instituição contrária aos princípios da liberdade⁵². E assim como havia feito a América pré-revolucionária e revolucionária, assim também o Sul protesta contra a tendência

⁵¹ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 175.

⁵² Parker, cit. in Slotkin, 1994, p. 231-32.

à exclusão, da qual se sente vítima, da autêntica comunidade dos livres. Não são mais as colônias americanas no seu conjunto, agora são os estados do Sul que se sentem comparados ao “mundo bárbaro moderno” do qual fala Blackstone.

Juntamente com o que acabamos de ver voltam os outros aspectos do contencioso que haviam contraposto os colonos rebeldes à Inglaterra. Aos olhos de Calhoun, os abolicionistas do Norte, que gostariam de apagar a escravidão mediante uma lei federal, pisoteiam o direito de cada estado ao autogoverno e pretendem fundar a União sobre a escravidão política, sobre a “ligação entre patrão e escravo”⁵³. O Norte reage ironizando, obviamente, essa apaixonada defesa da liberdade, conduzida pelo Sul “democrático” e escravista. Para compreender a ulterior réplica deste último, convém voltar por um momento a Franklin. Respondendo aos seus interlocutores ingleses, que zombavam da bandeira da liberdade agitada pelos colonos rebeldes e pelos proprietários de escravos, ele não havia se limitado a lembrar os interesses e o compromisso da Coroa no comércio dos negros. Havia levantado um segundo argumento, chamando a atenção sobre o fato de que a escravidão e a servidão não haviam desaparecido nem do outro lado do Atlântico: em particular, os mineiros da Escócia são “totalmente escravos (*absolute Slaves*) em base à vossa lei”; eles “foram comprados e vendidos com a mina de carvão, e não são livres de deixá-la tanto quanto os nossos negros não são livres de deixar o plantio do patrão”⁵⁴. Os autores da denúncia contra a escravidão negra eram os responsáveis de uma escravidão branca, certamente não melhor daquela condenada com tanta veemência.

De maneira análoga, em ocasião do conflito amadurecido por décadas e que chega ao ponto de ruptura com a guerra de Secessão, o Sul retruca as acusações lançadas contra ele de duas formas: faz notar que o Norte e a Inglaterra abolicionista não têm autoridade para dar lições no que diz respeito ao tratamento dos negros (e dos povos coloniais em geral); evidencia o quanto de escravista continua a existir na sociedade industrial fundada teoricamente sobre o trabalho “livre”.

Por enquanto, vamos nos deter sobre o primeiro ponto. Em ocasião da Convenção de Filadélfia, os proprietários de escravos rejeitam os sermões a eles dirigidos em nome da moral, mostrando que do instituto da escravidão tira grandes vantagens também o Norte, cuja marinha mercantil providencia ao transporte dos escravos e das mercadorias produzidas por eles⁵⁵. De fato, a

⁵³ Calhoun, 1992, p. 436.

⁵⁴ Franklin, 1987, p. 651.

⁵⁵ Finkelman, 1996, p. 23-24.

partir de 1808 entra em vigor a proibição prevista pela Constituição federal sobre “imigração ou introdução” dos escravos negros. Resta, no entanto, o fato – observam os ideólogos do Sul – que os negros do Norte, além de sofrer a miséria e a opressão ali reservadas para os pobres em geral, são expostos a maus-tratos e violências de toda espécie, como mostra a explosão periódica de verdadeiros pogrons. Ainda mais repugnante é – sublinha em particular Calhoun – a hipocrisia da Inglaterra (o país no qual se inspiram os abolicionistas americanos): “a maior traficante de escravos da terra”, o país “responsável mais do que outros pela extensão desta forma de servidão” no continente americano, dedica-se depois a agitar a bandeira do abolicionismo, com o intuito de atrair nas suas colônias a produção lucrativa de tabaco, algodão, açúcar, café e de arruinar os possíveis concorrentes⁵⁶. Na realidade, que resultados tem produzido nas colônias inglesas a presumida emancipação dos escravos? A condição dos negros não tem melhorado, a liberdade no caso deles não passa de uma miragem, enquanto continua inquestionável “a supremacia da raça européia”⁵⁷. Inevitavelmente, quando chegam a conviver “duas raças de cor diferente” e nitidamente desiguais na cultura e civilização, a raça inferior está destinada a ser subjugada⁵⁸. Justamente o país que se ergue a campeão na luta contra a escravidão se destaca pela direção e pelo sentido contrário: não apenas recorre ao trabalho dos “escravos” na Índia e nas outras colônias, mas “segura em uma subjugação sem limites até cento e cinquenta milhões de seres humanos espalhados pelos cantos do globo”⁵⁹. Encontramos uma referência ainda mais explícita à sorte dos *coolies* em um outro eminente representante do Sul, George Fitzhugh, e mais uma vez a ser acusada é a Inglaterra, que se orgulha de ter abolido a escravidão nas suas colônias: na realidade, os “escravos temporários” provenientes da Ásia, que ocuparam o lugar dos negros, são “obrigados a morrer de trabalho antes do término do seu serviço” ou a morrer, em seguida, de inanição⁶⁰.

Em grandes linhas, a polêmica que se espalha na véspera e no decorrer da guerra de Secessão reproduz e retoma a que, décadas antes, havia ocorrido em ocasião do enfrentamento entre os dois lados do Atlântico.

⁵⁶ Calhoun, cit. in Salvadori, 1996, p. 190-91.

⁵⁷ Calhoun, 1992, p. 475.

⁵⁸ Calhoun, 1992, p. 467.

⁵⁹ Calhoun, cit in Salvadori, 1996, p. 193.

⁶⁰ Fitzhugh, 1854, p. 210-11.

10. “Sistema político liberal”, “modo liberal de sentir” e instituto da escravidão

Para compreender a difusão, em seus diferentes significados, do uso político do termo liberal, precisa levar em consideração dois pontos de referência: em primeiro lugar, a autoconsciência orgulhosa amadurecida no Império britânico na onda da vitória obtida durante a guerra dos Sete anos sobre a França do absolutismo monárquico e religioso, e posteriormente fortalecida na própria Inglaterra pelo êxito do caso Somerset; em segundo lugar, as lutas que se desenvolvem no âmbito da comunidade dos livres. Quando eclode a polêmica provocada pela agitação dos colonos rebeldes, as diversas posições que se confrontam tendem a se definir de qualquer forma todas “liberais”. Burke busca promover a conciliação chamando o “governo liberal desta livre nação” (*the liberal government of this free nation*) a dar prova de espírito de compromisso⁶¹. Do outro lado do Atlântico, no momento da fundação dos Estados Unidos, Washington coloca em evidência “os benefícios de um governo sábio e liberal” (*wise and liberal Government*) ou de um “sistema político liberal” (*liberal system of policy*), que se afirma “em uma época iluminada, liberal” (*liberal*) e que tem como fundamento “o livre (*free*) cultivo das letras, a ilimitada extensão do comércio”, ou seja, o “comércio liberal e livre” (*liberal and free*), “o progressivo refinamento dos costumes, o fortalecimento do modo liberal de sentir” (*the growing liberality of sentiment*), pela prevalência do “sentimento liberal” (*liberal sentiment*) de tolerância também nas relações entre “os diversos grupos políticos e religiosos do país”⁶². Até aqui, o termo liberal é usado só como adjetivo. Em outros contextos, adjetivo e substantivo aparecem trocáveis: “todo liberal inglês” (*every Liberal Briton*) – escreve em 1798 a *London Gazette* – alegra-se pela difícil situação em que se encontra a França revolucionária e tirânica, que em S. Domingo deve enfrentar a difícil situação provocada pelo levante dos escravos negros⁶³. Enfim, o termo em questão faz a sua aparição também como substantivo: quem assina “A Liberal” é o autor (talvez Paine) de um artigo sobre *Pennsylvania Packet* do 25 de março de 1780, que se declara pela abolição da escravidão⁶⁴.

⁶¹ Burke 1826, vol. III, p. 153.

⁶² Washington, 1988, p. 242, 247 e 241 (*Circular to the States*, 4 de junho de 1783), p. 326 (carta a M. J. G. La Fayette de 15 de agosto de 1786) e p. 545 (carta a “Hebrew Congregations” de janeiro de 1790).

⁶³ Cf. Geggus, 1982, p. 130.

⁶⁴ Zilvercmit, 1969, p. 132; Blackburn, 1990, p. 118.

Estamos na presença de quatro intervenções, associadas pela profissão de fé liberal, mas com orientação muito diferente no que diz respeito à postura assumida diante da escravidão negra. Na Europa, embora não faltem posições a seu favor, em virtude particularmente de círculos conectados com as colônias do Caribe, prevalece a orientação crítica: a tendência é tomar distância, mais ou menos clara, do instituto que foi necessário remover para as colônias, para conferir credibilidade à consciência de si amadurecida da comunidade dos livres. *A riqueza das nações* (a obra-prima de Adam Smith que sai no mesmo ano da Declaração da independência, redigida por Jefferson, ou seja, de um respeitado expoente dos fazendeiros e proprietários de escravos da Virgínia) observa que a “remuneração liberal (*liberal*) do trabalho”, com a correspondência de um salário do qual o “servo livre” (*free servant*), o “homem livre” (*free man*) pode livremente dispor, é a única capaz de estimular a operosidade individual; enquanto a estagnação econômica é a consequência do trabalho servil, seja se trate da servidão da gleba seja da escravidão negra propriamente dita⁶⁵. Por sua vez, Millar considera o instituto da escravidão em contradição com os “sentimentos liberais alimentados no fim do século XVIII”, com as “idéias mais liberais” desenvolvidas no mundo moderno⁶⁶. Indo mais adiante, o discípulo do grande economista declara que se pode devolver credibilidade à “hipótese liberal” só evitando o confronto com os que agitam a bandeira da liberdade, mesmo sustentando e até desenvolvendo a prática da escravidão.

Do outro lado do Atlântico, ao contrário, a defesa desse instituto é muito mais aguerrida. Contudo, seria um equívoco delinear uma nítida contraposição. Seria suficiente refletir sobre o fato de que o deus protetor do Sul escravista é em primeiro lugar Burke. Em 1832 um influente ideólogo virginiano, Thomas R. Dew, enaltece as vantagens contidas na escravidão: as “tarefas servis e humildes” são reservadas aos negros, de modo que o amor pela liberdade e o “espírito republicano”, próprio dos cidadãos livres e brancos, florescem com uma pureza e um vigor desconhecidos no resto dos Estados Unidos e encontram antecedentes só na antiguidade clássica. Mas, nisso, Dew evoca Burke e a sua tese, pela qual, exatamente onde floresce a escravidão, o espírito de liberdade se desenvolve mais prodigiosamente⁶⁷. Desta forma, o teórico do Sul escravista indiretamente retoma e aprova a profissão de fé “liberal” do whig inglês.

⁶⁵ Smith 1981, p. 98-99 (= Smith, 1977, p. 80-81) (livro I, cap. 8).

⁶⁶ Millar, 1986, p. 296 e 250 (= Millar, 1989, p. 240 e 214).

⁶⁷ Hofstadter (org.) 1958-82, vol. II, p. 319-320.

Nas décadas seguintes, no decorrer da luta primeiro política e depois também militar contra o Norte, o Sul escravista pode contar com muitos amigos na Inglaterra liberal. Poucos anos antes da guerra de Secessão, os argumentos dos ideólogos do Sul encontram explicitamente eco em Benjamin Disraeli. Tendo como pano de fundo a abolição da escravidão nas colônias inglesas e francesas, ele a define um assunto de “ignorância, injustiça, espírito confuso, desperdício e devastação com raros paralelos na história da humanidade”⁶⁶. Por outro lado, se na América tivessem se misturado com os negros, os brancos “teriam sofrido uma deterioração tal que os seus estados provavelmente acabariam por ser reconquistados pelos aborígenes”⁶⁷. A abolição da escravidão nos Estados Unidos não teria favorecido essa mistura, conferindo a ela uma nova dignidade? Mais tarde, a batalha desesperada da Confederação secessionista suscita um profundo eco empático em destacados expoentes culturais e políticos da Inglaterra liberal, o que suscita a indignação de J. S. Mill.

Em conclusão, antes em ocasião do caso Somerset, depois da revolução americana e por fim da guerra de Secessão, o mundo liberal apresenta-se profundamente dividido em relação ao problema da escravidão. Como orientar-se nessa aparente babel?

11. Da afirmação do princípio da “inutilidade da escravidão entre nós” à condenação da escravidão enquanto tal

Vamos tentar responder às perguntas que nos colocamos no início: podem ser considerados liberais autores como Fletcher e Calhoun? Na Inglaterra liberal derivada da Revolução Gloriosa, Fletcher pode tranquilamente reivindicar a introdução da escravidão para os vagabundos, sem ficar isolado de forma alguma, assim como não estão isolados Hutcheson e Burgh, que manifestam posições mais ou menos semelhantes. Se Hutcheson é o mestre de Smith, Fletcher está em relações epistolares com Locke e goza, juntamente com Burgh, da estima de Jefferson e dos ambientes próximos a ele. Estamos nos anos em que, como dizia Hume, “alguns apaixonados admiradores dos antigos e ao mesmo tempo zelosos defensores das liberdades civis [...] não conseguem deixar de lamentar a perda daquela instituição” (a escravidão), que tinha engrandecido Atenas e Roma⁷⁰. Mas, com a afirmação

⁶⁶ Disraeli, 1852, p. 325 (cap. 18).

⁶⁷ Disraeli, 1852, p. 496 (cap. 24).

⁷⁰ Hume, 1987, p. 383 (= Hume, 1971, vol. II, p. 786).

do princípio da “inutilidade da escravidão entre nós”, as posições manifestadas por Fletcher deixam de existir ou de serem aceitas como liberais. É verdade, revelam-se duras de morrer. Ainda em 1838, um liberal alemão menciona o “conselho insinuado mais do que claramente pronunciado, que queria encontrar remédio ao perigo iminente [representado por uma difícil questão social] com a introdução de uma verdadeira escravidão dos *operários de fábrica*”⁷¹. Mas, trata-se de uma sugestão repelida com desdém: a linha de demarcação do “partido” liberal resulta já traçada há muito tempo.

De forma análoga se pode argumentar em relação a Calhoun. Para este, é o Norte que se torna culpado de traição dos princípios liberais que haviam inspirado a revolução americana. Sim, “a defesa da liberdade humana contra as agressões de um poder despótico foi sempre particularmente eficaz nos estados nos quais a escravidão doméstica se afirmou”; no âmbito da União, é o Sul que se levanta “com mais força ao lado da liberdade”, é “o primeiro que percebe e é o primeiro que contrasta as usurpações do poder”⁷². É no Sul que o liberalismo encontra a sua expressão mais autêntica e mais madura. O termo “liberal” – alerta John Randolph of Roanoke, às vezes definido o “Burke americano” – que originariamente indicava “um homem agarrado a princípios amplos e livres, um devoto da liberdade”, acharia o seu significado autêntico deformado se fosse utilizado para designar os que fletam com o abolicionismo⁷³.

Um liberal hodierno poderia ser tentado a se livrar da presença incômoda, no âmbito da tradição de pensamento à qual se vincula, de um autor como Burke, que celebra a intensidade particular do espírito liberal e do amor pela liberdade nos proprietários de escravos, ou de um autor como Calhoun, que ainda na metade do séc. XIX enaltece aquele “bem positivo” que é a escravidão. Acontece, então, que tanto um como o outro acabam formalmente inscritos no partido conservador. Mas, essa operação revela imediatamente a sua inconsistência. A categoria ‘conservador’ é um formalismo, uma vez que pode subsumir conteúdos entre eles sensivelmente diferentes: trata-se de ver o que se entende por conservar e guardar; e não há dúvida de que Burke e Calhoun querem ser os guardiões vigilantes das relações sociais e das instituições políticas derivadas respectivamente da Revolução Gloriosa e da revolução americana, ou seja, de duas revoluções eminentemente liberais. Não teria sentido considerar liberais Jefferson e Washington e não Burke

⁷¹ Mohl, 1981, p. 91.

⁷² Calhoun, 1992, p. 468 e 473.

⁷³ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 63 e p. 43 (para a definição de “Burke americano”).

que, ao contrário dos primeiros, não é proprietário de escravos e que, quando celebra o “espírito de liberdade” e a ênfase “liberal” do Sul escravista, pensa exatamente em personalidades como os dois estadistas virginianos. Por outro lado, ainda em 1862 lordes Acton cita por extenso e implicitamente assina o texto do whig inglês que, longe de excluir os proprietários de escravos, confere a eles um lugar privilegiado no âmbito do partido da liberdade⁷⁴.

Seria também ilógico excluir de tal partido Calhoun, que não cansa de reafirmar o seu apego aos organismos representativos e ao princípio da limitação do poder. Se depois, indo para além do significado meramente formal do termo, por conservadorismo viesse a ser entendido o apego acrítico a uma sociedade pré-moderna e pré-industrial, caracterizada pelo culto do pedaço de terra e da comunidade, dificilmente tal categoria poderia servir para explicar as posições de Calhoun. Uma vez garantidos os direitos da minoria, ele não tem dificuldade para ampliar o sufrágio e até introduzir o “sufrágio universal” masculino; por outro lado, juntamente com os organismos representativos, ele celebra o desenvolvimento das “manufaturas”, da indústria e do livre comércio⁷⁵. Talvez, a categoria de conservadorismo poderia valer para Jefferson. Este, localiza nos camponeses “o povo eleito de Deus”, associa as “grandes cidades” às “pragas” de um corpo humano⁷⁶ e, em 1812, em ocasião da guerra com a Inglaterra, acusa esta de ser um instrumento de “Satanás”, pelo fato de obrigar a América a abandonar o “paraíso” da agricultura e se dedicar às “indústrias manufatureiras”, de modo a enfrentar a prova das armas (*infra*, cap. VIII, § 16). E a categoria de conservadorismo, quem sabe, poderia valer para Washington: ele também olha com preocupação à possibilidade que os americanos possam se tornar “um povo manufatureiro”, no lugar de continuar a ser “cultivadores” da terra e evitar assim o flagelo da “plebe tumultuada das grandes cidades”⁷⁷. Em particular, contra Jefferson parece polemizar Calhoun, quando rejeita a tese pela qual a manufatura “destrói o poder moral e físico do povo”: na realidade trata-se de uma preocupação tornada cada vez mais obsoleta pela “grande perfeição da maquinaria” introduzida pela indústria⁷⁸. Enfim, se parte integrante do liberalismo é a aceitação do *free trade*, é evidente que nessa tradição Ca-

⁷⁴ Acton, 1985-88, vol. I, p. 329.

⁷⁵ Calhoun, 1992, p. 35-36 e 315.

⁷⁶ Jefferson, 1984, p. 290.

⁷⁷ Washington, 1988, p. 455 (fragmentos do primeiro esboço do discurso de posse presidencial, abril de 1789) e 554 (carta a M. J. G. La Fayette, 28 de julho de 1791).

⁷⁸ Calhoun, 1992, p. 308.

lhoun pode ser inserido muito mais facilmente do que os seus antagonistas do Norte, envolvidos em rígidas práticas protecionistas suscetíveis, conforme a denúncia do teórico do Sul, de “destruir a liberdade do país”⁷⁹.

No sentido mais amplo do termo, o partido liberal abarca tanto os whigs como os tories. Os primeiros não constituem necessariamente a ala mais avançada. Tory é Josiah Tucker, que admoesta Locke e Burke por serem seguidores de um “republicanismo” fundado sobre a escravidão ou a servidão da gleba. Pelo resto, em polémica com os “zelotes republicanos”, ele faz questão de se colocar entre os intérpretes autênticos da “liberdade constitucional inglesa”⁸⁰. Tory é também Disraeli, que, se de um lado ecoa os argumentos do Sul escravista, por outro, amplia sensivelmente a base social dos organismos representativos ingleses, permitindo o sufrágio também a setores consideráveis das classes populares e ampliando-o muito mais do que, até então, tivessem feito os whigs.

No entanto, ainda antes da guerra de Secessão, fora do partido liberal se colocam os que, a partir da preocupação de salvar o instituto da escravidão e da indignação pelas armas fornecidas pelos organismos representativos a uma agitação abolicionista cada vez mais ameaçadora, no Sul dos Estados Unidos falam como Fitzhugh de “fracasso da sociedade livre”, ou na própria Europa ironizam juntamente com Carlyle as ruinosas “épocas anarco-constitucionais”⁸¹. Com o intuito de reafirmar a absoluta necessidade da escravidão como fundamento da civilização, ambos acabam recolocando em discussão, pelo menos no plano teórico, seja a delimitação étnica como a delimitação espacial do instituto da escravidão. Para Fitzhugh, como mostra também o exemplo da antiguidade clássica e como confirma a realidade do mundo moderno, o trabalho é inseparável da escravidão, de modo que de uma forma ou de outra, “negra ou branca que seja, a escravidão é justa e necessária”⁸². Ao justificar a escravidão dos afro-americanos do outro lado do Atlântico e ao retratar como “negros” os irlandeses⁸³, Carlyle, admirado por Fitzhugh e por outros sulistas e em relação epistolar com alguns deles⁸⁴, chega a uma “conclusão” de caráter geral: “sancionada por lei ou anulada pela lei, a escravidão existe amplamente neste mundo, nas Índias Ocidentais e fora delas. A escravidão não pode ser abolida com um ato do Parlamento; só é possível

⁷⁹ Calhoun, 1992, p. 313.

⁸⁰ Tucker, 1993-96, vol. V, p. IX, 12 e 96.

⁸¹ Carlyle, 1983, p. 439.

⁸² Fitzhugh, 1854, p. 98 e 225; cf. Losurdo 2002, cap. 12, *passim*, cap. 22, § 1.

⁸³ Carlyle, 1983, p. 463-65.

⁸⁴ Fitzhugh, 1854, p. 286; Genovese, 1998 a, p. 107.

abolir o nome, e isto é muito pouco”⁸⁵. Seja quando se fala de escravos ou de “servos assalariados a vida inteira”, ou de “*adscripti glebae*”, trata-se sempre de escravidão. Por outro lado, se o escravo é um “servo assalariado pela vida inteira”, por que a essa figura deveria ser preferido o “servo assalariado por um mês” ou por um “dia”?⁸⁶

Movidos pela dureza da luta em curso, Fitzhugh e Carlyle voltam afinal às posições de Fletcher, antes marginalizadas e depois consideradas alheias pelo partido liberal. A passagem da primeira para a segunda posição do partido liberal pode ser assim sintetizada: depois da derrota do Sul, da emancipação dos escravos negros e das emendas introduzidas na Constituição americana neste sentido, se passa da afirmação do princípio da “inutilidade da escravidão entre nós” na Europa e nos “estados livres” do Norte dos Estados Unidos para a condenação generalizada, nos dois lados do Atlântico, da escravidão enquanto tal. A partir desse segundo resultado, também as posições manifestadas por Calhoun são rejeitadas pelo partido liberal. Mas, isso não é motivo para expurgá-lo retrospectivamente da tradição liberal; diversamente, a mesma sorte deveria ser reservada a Locke e à grande parte dos protagonistas da revolução americana e das primeiras décadas de história dos Estados Unidos.

Em todo caso, com o fim da guerra de Secessão, se fecha um ciclo histórico. Derivados juntos de um singular parto gêmeo, que os entrelaça um ao outro em uma relação não isenta de tensões, agora o liberalismo no seu conjunto rompe com a escravidão propriamente dita, com a escravidão racial e hereditária. Mas, antes de examinar esses novos percursos, convém aprofundar a análise da sociedade que se afirma nos dois lados do Atlântico até a guerra de Secessão. Até agora temos centrado as atenções sobre o problema da escravidão negra: mas quais relações se desenvolvem no âmbito da comunidade branca?

⁸⁵ Carlyle, 1983, p. 439.

⁸⁶ Carlyle, 1983, p. 464-66.

III

Os servos brancos entre metrópole e colônias: a sociedade proto-liberal

1. Franklin, Smith e os “resíduos de escravidão” na metrópole

Em um primeiro momento os colonos rebeldes, em ocasião da revolução americana, e depois o Sul dos Estados Unidos, quando do conflito que o contrapõe ao Norte, acusam de hipocrisia os seus antagonistas: ficam indignados com a escravidão negra, mas fecham os olhos sobre o fato de que no âmbito da sociedade apontada por eles como modelo continuam a subsistir relações substancialmente escravistas. Como se sabe, Franklin compara os mineiros da Escócia aos negros das plantações americanas e contesta assim a pretensão do governo de Londres de erigir-se a campeão da liberdade.

Trata-se de uma intervenção polêmica cuja validade é confirmada por uma testemunha muito respeitada. Mesmo partilhando da autoconsciência orgulhosa dos seus compatriotas ou da classe dirigente do seu país, Adam Smith reconhece a permanência na Grã Bretanha de “resíduos de escravidão”: nas salinas e nas minas vigora uma relação de trabalho não diferente da servidão da gleba. Tal como os *adscripti glebae* (os servos da gleba), ainda muito numerosos na Europa oriental, estão vinculados coercitivamente à terra de cultivo e vendidos de acordo com ela, assim no país que deveria ter deixado para trás o Antigo Regime, os *adscripti operi* são de certa forma parte integrante do *opus* ou do *work* (a salina ou a mina) e, em caso de venda deste, passam junto com a sua família ao serviço do novo patrão. Não se trata portanto de verdadeira escravidão, da *chattel slavery*, que consente de introduzir separadamente no mercado os membros da família como qualquer outra mercadoria. Os *adscripti operi* podem contrair matrimônio e gozar de uma efetiva vida familiar, podem também possuir um mínimo de propriedade e, naturalmente, não correm o risco de serem mortos impunemente: “as suas vidas estão sob a

proteção da lei”¹. Resta o fato que, na Escócia, os trabalhadores das minas de carvão e das salinas eram obrigados a carregar um colar sobre o qual estava escrito o nome do patrão². Na esteira do grande economista, Millar também não deixa de “lamentar o fato de que qualquer tipo de escravidão deva ainda permanecer nos domínios da Grã Bretanha” e faz votos para que o Parlamento intervenha para encontrar remédio, sancionando finalmente a “liberdade dos trabalhadores” também nas minas e nas salinas escocesas³.

A julgar pelas *Lezioni di Giurisprudenza* de Smith, se trataria dos “únicos resíduos de escravidão que permanecem entre nós”⁴. Isto significa que as outras relações de trabalho seriam fundadas sobre a liberdade? Em relação à Inglaterra da segunda metade do século XIX, Blackstone distingue três tipos de “servos” em sentido estrito (vamos abstrair aqui do pessoal encarregado de vigiar e proteger a propriedade do patrão): os *menial servants* ou os “domésticos”, os “aprendizes” e, por fim, os “trabalhadores” (*labourers*), que trabalham fora da casa do patrão. A relação de trabalho mais moderna, menos carregada de reminiscências feudais e servis, seria esta última; mas, aqui, o grande jurista se abandona à celebração dos “regulamentos muito oportunos”, em base aos quais, por exemplo, “todas as pessoas privadas de visíveis meios de subsistência podem ser obrigadas a trabalhar”, enquanto são punidos os que “deixam ou abandoam o próprio trabalho”. Em relação ao doméstico e ao aprendiz, o patrão exerce sobre ele um direito de “punição corporal”, que no entanto deve procurar evitar a morte ou a mutilação⁵.

Mas, o que acontece se esse limite é superado? Podemos deduzir a resposta de Smith: “o patrão tem direito a punir o seu servo (*servant*) de maneira moderada, e se o servo morrer por causa de tal punição, não é homicídio, a menos que não tenha ocorrido com uma arma ofensiva e com premeditação e sem provocação”. É difícil considerar tais servos homens livres embora, conforme o grande economista, eles gozem de “quase os mesmos privilégios dos patrões, liberdade, salários etc”. Na realidade, o que estabelece uma radical diferença é o poder de correção que alguns exercitam sobre outros; por outro canto, é o próprio Smith quem coloca os *menial servants*, ao lado dos verdadeiros escravos, no âmbito da família ampliada do patrão⁶.

¹ Smith, 1982, p. 191.

² Davis, 1971, p. 489.

³ Millar, 1986, p. 289-90 (= Millar, 1989, p. 236-37).

⁴ Smith, 1982, p. 191.

⁵ Blackstone, 1979, vol. I, p. 413-16 (livro I, cap. 14).

⁶ Smith, 1982, p. 456.

Este não se limita a controlar a laboriosidade do servo. Vamos ouvir o testemunho de Hume: “Atualmente todos os patrões desencorajam os próprios servos masculinos a se casar e não aceitam de maneira alguma que encontrem marido as fêmeas, as quais em tal caso não teriam mais condição de cumprir com seus deveres”⁷. Não apenas ao escravo negro, mas também ao servo doméstico branco parece amplamente fechada a possibilidade de formar família: a vida particular dos dois está submetida ao poder e ao arbítrio do patrão.

Por fim, deve ser observado que aos *menial servants* podem ser aproximados os “aprendizes”⁸, cuja condição, no que diz respeito à Inglaterra, havia sido considerada por Grotius muito próxima da do escravo. E esta é, no fundo, também a opinião de Blackstone. Ele reafirma a obrigação do escravo de prestar “serviço perpétuo” com um argumento muito eloquente: afinal, trata-se da mesma relação que o aprendiz estabelece com o patrão; só que neste segundo caso entra uma limitação temporal (sete anos e às vezes mais)⁹.

Como tem sido justamente observado, “para grande parte da história humana a expressão ‘trabalho livre’ foi um oxímoro”¹⁰.

2. Desempregados, mendigos e casas de trabalho

Enquanto a polêmica entre as duas partes da União torna-se cada vez mais áspera, Calhoun contrapõe positivamente a condição dos escravos americanos à dos detentos da Inglaterra nas casas de trabalho ou nos abrigos para pobres: os primeiros cercados de cuidados e assistidos amavelmente pelo patrão ou pela patroa nos momentos de doença e durante a velhice, os segundos reduzidos a uma “condição desumana e abjeta”; os primeiros que continuam a viver no círculo da família e dos amigos, os segundos desenraizados do seu ambiente e separados também dos seus entes queridos¹¹. É evidente a intenção apologética que orienta a descrição ou transfiguração do instituto da escravidão. Contudo, no que diz respeito às casas de trabalho na Inglaterra, não é apenas Calhoun quem salienta o erro. Aos olhos de Tocqueville,

⁷ Hume, 1987, p. 386 (= Hume, 1971, vol. II, p. 790).

⁸ Smith, 1982, p. 456.

⁹ Blackstone, 1979, vol. I, p. 412-13 (livro I, cap. 14).

¹⁰ Drescher, 1999, p. 401.

¹¹ Calhoun, 1992, p. 474.

elas oferecem o espetáculo “o mais horrível e o mais repugnante da miséria”: de um lado os enfermos sem condição de trabalhar e que esperam a morte, de outro mulheres e crianças amontoadas “como suínos na lama do seu chiqueiro; é difícil não pisar em algum corpo seminu”. Enfim, os relativamente mais “afortunados”, os que estão em condição de trabalhar: ganham pouco ou nada e se alimentam também das sobras das casas senhoriais¹².

Mas, por quanto sejam horríveis, a miséria e a degradação não representam o aspecto mais significativo das casas de trabalho. No início do séc. XVIII, Defoe menciona com simpatia o exemplo “da *workhouse* de Bristol, transformada em terror para mendigos a tal ponto que agora ninguém arrisca se aproximar da cidade”¹³. De fato, a casa de trabalho será mais tarde descrita por Engels como uma instituição total: “Os *paupers* vestem o uniforme da casa e estão sujeitos ao arbítrio do diretor sem a menor proteção”; para que “os pais ‘moralmente degradados’ evitem influenciar os seus filhos, as famílias são separadas; o homem é posto em uma sala, a mulher em outra, os filhos em uma terceira”. A unidade familiar é rompida, mas pelo resto, todos ficam amontoados às vezes com até doze ou dezesseis em um quarto e contra todos é praticado todo tipo de violência que não poupa velhos nem crianças e que comporta atenções particulares para as mulheres. Na prática, os internados das casas de trabalho são tratados como “objetos de desprezo e horror colocados fora da lei e da comunidade humana”. Explica-se então o fato, sublinhado por Engels, que, para escapar das “bastilhas da lei dos pobres” (*poor-law bastilles*) – como haviam sido batizadas pelo povo – “frequentemente os internados das casas de trabalho se tornavam intencionalmente culpados de um delito qualquer para entrar na prisão”¹⁴. Até, – acrescentam historiadores dos nossos dias – “numerosos indigentes preferiam morrer de fome e de doença” no lugar de submeter-se a uma casa de trabalho¹⁵.

Leva a pensar no suicídio ao qual frequentemente recorriam os escravos para escapar da sua condição. Olhando bem, a lei de 1834, que recolhe nas casas de trabalho os que pediam assistência, confere alguma razão a Calhoun e àqueles que indicavam na escravidão a única solução possível para o problema da pobreza. Ao lutar pela nova legislação, Nassau W. Senior, que é o inspirador dela, denuncia nestes termos a mortal contradição da normativa vigente até então, que permitia ao pobre receber um mínimo de assistência

¹² Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 97.

¹³ Defoe, 1982, p. 77.

¹⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. II, p. 496-97.

¹⁵ Barret-Ducrocq, 1991, p. 94.

mesmo continuando a ter a sua vida normal: “O trabalhador deve ser um agente livre sem os riscos da livre ação, deve ser livre da coerção e no entanto usufruir ao mesmo tempo da subsistência assegurada ao escravo”. Mas é totalmente absurda a pretensão de “unir as vantagens inconciliáveis da liberdade e da escravidão”: impõe-se uma escolha¹⁶. Argumentando desta forma, o influente economista e teórico liberal, interlocutor e correspondente de Tocqueville, acaba por reconhecer a natureza substancialmente escravista das relações vigentes no interior das casas de trabalho.

Emanada em 1834, a nova legislação chega a coincidir com a emancipação dos negros nas colônias. Entende-se, então, a ironia de um lado dos teóricos do Sul escravista nos Estados Unidos, por outro das massas populares inglesas em relação a uma classe dominante que, enquanto se gabava de ter abolido a escravidão nas colônias, a reedita de maneira diferente na própria metrópole.

3. Liberais, vagabundos e casas de trabalho

Vimos como Sênior desempenhou a sua função na elaboração da lei de 1834. Mas, como se comporta a tradição liberal no seu conjunto em relação às casas de trabalho e, em geral, da política disciplinar da pobreza? Para Locke, é necessário intervir de forma capilar e drástica em uma área infectada da sociedade em contínua expansão. Convém assim, já desde os três anos, direcionar para o trabalho as crianças das famílias que não têm condições para alimentá-las¹⁷. É necessário, também, intervir na vida dos seus pais. Para desencorajar o ócio e a degradação dos vagabundos, seria oportuno efetuar nas áreas por eles freqüentadas a “supressão das vendas de bebidas não estritamente indispensáveis e das tabernas não necessárias”¹⁸. Em segundo lugar, trata-se de desencorajar e reprimir a esmola. Os mendigos têm a obrigação de carregar um “distintivo obrigatório”; para vigiá-los, e para impedir que eles possam exercer a sua atividade fora da área e do horário permitidos, é providenciado um corpo especial, os “espantadores de mendigos”, que por sua vez devem ser controlados pelos “guardiões” de maneira que os primeiros venham a desempenhar a sua tarefa com a necessária aplicação e o devido rigor¹⁹. Mas, para a caça dos mendigos abusivos é chamada a participar de

¹⁶ Senior, 1966, p. IX.

¹⁷ Locke, 1993a, p. 454.

¹⁸ Locke, 1993a, p. 447.

¹⁹ Locke, 1993a, p. 460.

forma coletiva a inteira comunidade, a partir dos habitantes da casa onde os desventurados tiverem se dirigido para pedir esmola²⁰.

Punições draconianas esperam por vagabundos que consigam escapar desse controle olhudo. Para os que forem surpreendidos a pedir a esmola fora da própria paróquia e perto de um porto de mar será conveniente embarcá-los coercitivamente na marinha militar; “se depois descerem em terra sem permissão, se afastarem ou se detiverem em terra por mais tempo do que o permitido, serão punidos como desertores” ou com a pena capital. Os outros pedintes abusivos são internados em uma casa normal de trabalho ou de correção. O diretor “não terá outra remuneração ou gratificação fora aquela que rende o trabalho dos internados na casa de correção, que ele terá a faculdade de fazer trabalhar à sua discrição”. Esse poder arbitrário evoca de novo o espectro da escravidão. O que é confirmado com mais um particular: “Quem falsificar um salvo-conduto [saindo sem permissão] seja punido com o corte das orelhas na primeira vez, na segunda seja deportado nas plantações como se fosse por um crime”²¹.

Certamente, no séc. XIX a situação é diferente. Com a reforma de 1834, nas casas de trabalho chegam os que procuram escapar de qualquer maneira à morte por inanição: é preciso portanto torná-las odiosas o mais possível para reduzir ao mínimo o número dos que nelas procuram abrigo. Desta filosofia, que começa a se delinear com Malthus²², partilha também Tocqueville: “É evidente que precisamos tornar desagradável a assistência, precisamos separar as famílias, transformar a casa de trabalho em uma prisão e tornar a nossa caridade repugnante”²³.

Ao denunciar essa situação, Calhoun menciona só a Europa. Mas, ela está presente, de uma forma ou outra, também nos Estados Unidos. Tocqueville fala disso significativamente no âmbito da análise do “sistema penitenciário”. Quem são os presos? A resposta é clara: “Os indigentes que não podem e os que não querem ganhar a vida com um trabalho honesto”²⁴. Entende-se, então, porque as casas de trabalho acabam sendo particularmente apinhadas em situações de crise:

“As flutuações da indústria atraem, quando ela é próspera, um número grande de operários, que nos momentos de crise, se encontram sem trabalho. Observamos

²⁰ Locke, 1993a, p. 480.

²¹ Locke, 1993a, p. 449.

²² Malthus, 1977, p. 46-47.

²³ Tocqueville, nota do diário de 4 de fevereiro de 1851, in H. Brogan, 1991, p. 35.

²⁴ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 319.

assim que a vagabundagem, que nasce do ócio, e o roubo, que na maioria das vezes é consequência da vagabundagem, são os dois delitos que no estado atual da sociedade conhecem a progressão mais rápida²⁵.

O delito que condena ao internato é localizado já na desocupação e na indigência. Quem toma a decisão é, por exemplo em Nova York, um funcionário que pode tranquilamente privar da liberdade os que, no entender dele, “não têm meios de subsistência”²⁶. Não faltam protestos: o pobre assim recluso “considera-se infeliz, não culpado; ele contesta à sociedade o direito de forçá-lo com a violência a um trabalho infrutífero e de detê-lo contra a sua vontade”²⁷.

Mas, voltemos à Inglaterra. John S. Mill é propenso a minimizar o horror das casas de trabalho quando observa: “Também o trabalhador que perde o emprego porque é ocioso e negligente não tem nada de pior a temer, na hipótese mais desventurada, do que a disciplina de uma *workhouse*”²⁸. Mas, à opinião do filósofo liberal se pode contrapor a dos nossos estudiosos contemporâneos: uma vez dentro das casas de trabalho, os pobres “deixavam de ser cidadãos em todo sentido genuíno da palavra”, já que perdiam o “direito civil da liberdade pessoal”²⁹. E trata-se de uma perda radical: aos “guardiões” das casas de trabalho era conferido o livre poder de aplicar aos detentos as punições corporais consideradas mais oportunas³⁰.

Claramente entusiasta é ao contrário Bentham. Este não cansa de exaltar os benefícios dessa instituição, que ele pretende aperfeiçoar, colocando a casa de trabalho em um edifício “panótico”, que permita ao diretor exercer um controle secreto e total, isto é, observar em qualquer momento todo o comportamento dos detentos ignoras:

“Qual é o empresário que terá sobre os seus operários um poder (*hold*) igual ao que eu pratico sobre os meus? Qual é o patrão que pode reduzir os próprios operários, quando ociosos (*idle*), a uma condição próxima da inanção, sem temer que saiam? Qual o patrão que tem homens que nunca podem se embriagar sem que ele mesmo o decida? E qual é o operário que, longe de poder aumentar o próprio salário

²⁵ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 50-51.

²⁶ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 1, p. 71.

²⁷ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 1, p. 319-20.

²⁸ Mill, 1983, p. 340 (livro II, cap. 1).

²⁹ Marshall, 1976, p. 20.

³⁰ Davis, 1986, p. 122.

pela associação (*combination*) com outros operários, é obrigado a aceitar qualquer miséria que o patrão, com base em seus interesses, considera oportuno lhe conceder? [...] Qual o patrão ou empresário em condição de manter sob controle, toda vez que lhe parece útil, qualquer olhar ou movimento de todos os operários?"³¹

Será prodigiosa, portanto, a contribuição para o desenvolvimento da riqueza nacional oferecida pelas casas de trabalho, chamadas a funcionar como "casas empresas" (*Industry-houses*). Convém difundir-las sobre todo o território nacional, trancando até 500.000 detentos, e "qualquer pessoa totalmente privada de propriedade evidente ou presumida, quer dizer de meios de subsistência honestos ou suficientes"³². Graças a este gigantesco universo concentrado, onde chega-se a ser internado sem ter cometido crime algum e sem ter controle algum da magistratura, será possível operar o milagre da transformação em dinheiro daquele "material descartado" (*dross*) que é o "lixo da população"³³. E isso não é tudo. Por meio do isolamento que comporta, a casa de trabalho permite experimentar, como veremos, a produção de uma espécie de operários particularmente laboriosos e responsáveis. Certamente, para que tais objetivos sejam alcançados, é necessária uma disciplina rigorosa, que deve ser interiorizada até o fundo pelos detentos na casa de trabalho:

"Os soldados vestem uniformes: por que não deveriam usá-los os pobres? Se quem defende o país os veste, por que não deveriam também usá-los os que por ele são sustentados? Não só a força de trabalho que reside permanentemente, mas também os trabalhadores eventuais deveriam vestir o uniforme quando estão na casa, para a boa ordem e a facilidade de serem separados e reconhecidos, e ao mesmo tempo pela limpeza"³⁴.

4. O servo como soldado

Como acabamos de ver, é o próprio Bentham quem compara a condição do detento nas casas de trabalho à do soldado. Mas, convém voltar ao passado. Durante a sua permanência em Londres, posto em dificuldade pelos seus interlocutores ingleses, que zombam da bandeira da liberdade agitada

³¹ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 56 (= Bentham, 1983, p. 76-77).

³² Bentham, 1838-43, vol. VIII, p. 368-70.

³³ Bentham, 1838-43, vol. VIII, p. 398; Himmelfarb, 1985, p. 80.

³⁴ Bentham, 1838-43, vol. VIII, p. 389.

pelos colonos muitas vezes proprietários de escravos, Franklin reage evidenciando a persistência na Inglaterra de relações escravistas até no âmbito das forças armadas³⁵. Refere-se particularmente à marinha. Vamos dar a palavra aos historiadores dos nossos dias: “Os marinheiros eram tão mal pagos, mal alimentados e maltratados, que era impossível recrutar tripulações com alistamento voluntário”. Muitos procuravam escapar desta espécie de seqüestro de pessoa, mas a Grã Bretanha os perseguia, sem hesitar em bloquear os navios americanos e capturar com a força das armas os desertores, inclusive os que haviam se tornado cidadãos estadunidenses. Era necessário recorrer a métodos drásticos para garantir o funcionamento de “mais de 700 navios de guerra com cerca de 150.000 homens”³⁶. Eis então que também Calhoun denuncia, assim como Franklin, a “escravidão dos nossos marinheiros recrutados à força”³⁷.

Tratava-se de um motivo bastante divulgado na imprensa da época: na própria Inglaterra, os defensores da escravidão evidenciavam a analogia entre esse instituto e o recrutamento forçado da marinha: as duas práticas eram justificadas pelas circunstâncias excepcionais, ou pela necessidade de manter respectivamente as colônias e a marinha militar; por outro lado, o abolicionista Sharp condenava ambas as práticas³⁸. Ao contrário, quem fazia distinções era William Wilberforce, acusado de hipocrisia pelos seus adversários³⁹: o piedoso pastor comovia-se pelos escravos negros, mas era insensível aos sofrimentos não menos graves padecidos por aquela espécie de escravos brancos sobre os quais se fundavam a potência militar e a glória do Império britânico. O argumento não podia ser desprezado: os marinheiros eram “recrutados com a força pelas ruas de Londres e Liverpool”⁴⁰, e na população não havia instituição mais odiada do que a *press-gang*, o recrutamento forçado⁴¹. A que tipo de condições eram depois submetidos pode ser facilmente deduzido pela comparação indireta que Locke traça entre o poder do “capitão de uma galé” e aquele do “senhor dos escravos” (TT, II, 2). A captura dos marinheiros nos bairros populares tinha pontos em comum com a captura dos negros na África.

³⁵ Franklin, 1987, p. 652.

³⁶ Nevins, Commager, 1960, p. 170.

³⁷ Calhoun, 1992, p. 291.

³⁸ Davis, 1975, p. 376, 394.

³⁹ Rice, 1982, p. 151.

⁴⁰ Foner, 2000, p. 19.

⁴¹ Thompson, 1988, p. 88.

Por outro lado, não se tratava apenas da marinha. Uma estudiosa contemporânea sintetiza assim a condição desses “detentos em uniforme” (militar) que eram na realidade os soldados, chamados a defender em todos os cantos do mundo um Império em rápida expansão:

“Eram embarcados e levados para terras longínquas muitas vezes em condições repugnantes e até contra a própria vontade. Podiam ser separados por décadas e às vezes para sempre das suas famílias, das suas mulheres e da sua cultura de origem. Se julgados desobedientes ou rebeldes, eram facilmente chicoteados. Se condenados por tentar a fuga podiam sofrer a pena capital; mas permanecendo no lugar e obedecendo às ordens era de qualquer modo provável que morressem de morte prematura”⁴².

Por outro lado, é significativa a maneira pela qual Locke descreve a “prática corrente na disciplina militar”:

“A preservação do exército e, com ele, do Estado no seu conjunto exige obediência absoluta das ordens de qualquer oficial superior, e desobedecer ou discutir mesmo as mais irracionais significa exatamente a morte. Contudo, observa-se que nem o sargento, que pode dar ordens a um soldado de marchar em direção à boca de um canhão ou de ficar em lugares onde a morte é quase certa, pode dar ordens para que aquele soldado venha a lhe dar algum dinheiro; nem o general, que pode condená-lo por deserção ou por não ter executado as ordens mais impossíveis, pode, com todo o seu absoluto poder de vida e de morte, dispor de um centavo de propriedade daquele soldado ou apropriar-se de uma migalha dos seus bens; isto, mesmo podendo exigir qualquer coisa e podendo enforcá-lo pela menor desobediência” (TT, II, 139).

Dá particularmente o que pensar o “absoluto poder de vida e de morte” que o oficial exerce sobre os seus subordinados. É a expressão que Locke normalmente usa para definir a essência da escravidão. Trata-se de uma amplificação retórica? Já em Grotius encontramos a observação pela qual a condição do escravo não é muito diferente da condição do soldado (JBP, II, V, § 28). Mas, vamos nos concentrar sobre a Inglaterra liberal. A taxa de mortalidade dos soldados na viagem para a Índia é comparável à que atingia os escravos negros ao longo da sua deportação de um lado para o outro do Atlântico. Por outro lado, os soldados ingleses eram submetidos à punição tradicionalmente reservada aos escravos, isto é, ao chicote, e de maneira pa-

⁴² Colley, 2002, p. 314.

radoxal continuaram a ser submetidos a isso mesmo quando essa disciplina havia sido abolida pelas tropas indianas⁴³.

No exército as relações de poder reproduzem as existentes na sociedade. A figura do soldado tende a coincidir com a do servo. No início do séc. XVIII Defoe observa: “Qualquer homem deveria desejar carregar o mosquete antes que morrer de fome. [...] É a pobreza que torna os homens soldados, que leva as multidões nos exércitos”⁴⁴. No final do século Townsend reafirma que “a indigência e a pobreza” podem empurrar “as classes inferiores do povo a enfrentar todos os horrores que os esperam no oceano tempestuoso ou sobre o campo de batalha”⁴⁵. Quer dizer, nas palavras de Mandeville, “as durezas e o peso da guerra, tudo o que suporta pessoalmente, recaem sobre os que sustentam qualquer coisa”, isto é, sobre os servos habituados a trabalhar e a sofrer “de maneira semelhante aos escravos”⁴⁶. Neste sentido, a figura do oficial tende a coincidir com a do senhor, e declarado e até ostentado é o desprezo que os oficiais-senhores têm em relação à tropa: nas palavras de um soldado simples, esta era “como a classe mais ínfima de animais, digna só de ser governada com o gato de sete rabos”⁴⁷, ou seja, com o chicote capaz de infligir as punições mais sádicas, as que normalmente são reservadas aos escravos desobedientes.

5. Código penal, formação de uma força de trabalho coercitiva e processo de colonização

Podemos entender então as dificuldades do recrutamento militar: “as prisões são rastreadas para extrair delas malfciteiros a serem recrutados”; o ofício do soldado – observa Defoe – é repassado particularmente a “homens provenientes da força”⁴⁸. E esses eram em grande número na época. De 1688 a 1820 os crimes que comportavam a pena de morte passaram de 50 a 200-250, e trata-se quase sempre de crimes contra a propriedade: enquanto até 1803 a tentativa de homicídio é considerada crime leve, o furto de um shilling (quer dizer de um lenço) ou o corte abusivo de uma cerca ornamental podem levar à forca; e é possível ser entregue ao carrasco também com a

⁴³ Colley, 2002, p. 314-16.

⁴⁴ Defoe, 1982, p. 84-85.

⁴⁵ Townsend, 1971, p. 35.

⁴⁶ Mandeville, 1988, vol. I, p. 119.

⁴⁷ Colley, 2002, p. 314.

⁴⁸ Defoe, 1982, p. 84.

idade de onze anos⁴⁹. Em alguns casos, até, quem corre esse risco são crianças de idade inferior: em 1833 a pena capital é aplicada a um pequeno ladrão de nove anos, embora a sentença acabou não sendo executada⁵⁰.

Ainda mais significativa do que o agravamento das penas é a criminalização de comportamentos até então totalmente lícitos. A cerca e a apropriação privada das terras comuns chegam a alcançar um grande desenvolvimento; e o camponês ou o homem do povo que demora a se aperceber da nova situação torna-se um ladrão, um criminoso a ser enquadrado nos rigores da lei. Pode parecer um comportamento arbitrário e brutal. Mas, não é assim que pensa Locke. Ao legitimar a apropriação por parte dos colonos das terras deixadas incultas pelos índios, o segundo *Tratado sobre o governo* assume ao mesmo tempo clara posição a favor das cercas na Inglaterra. “No início todo o mundo era América” (TT, II, 49); e as terras comuns são uma espécie de resíduo daquela condição originária e selvagem que, sucessivamente, trabalho, apropriação privada e dinheiro contribuem para superar. Trata-se de um processo que se manifesta em larga escala no outro lado do Atlântico, mas que não está ausente também na Inglaterra: “também entre nós uma terra deixada inteiramente no estado natural, não feita frutificar pelo pasto, o cultivo ou a plantação, é chamada de deserto (*wast*), como de fato é, e a sua utilidade é pouco mais do que nada”, até que intervenham a benéfica cerca e a apropriação privada (TT, II, 42).

Juntamente com a espoliação contra os índios e os camponeses ingleses, Locke justifica também a legislação terrorista em defesa da propriedade:

“O homem tem direito de matar um ladrão que não lhe tenha causado lesão alguma e que, em relação à vida, não tenha passado da manifestação de um desenho para reduzi-lo com a força em seu poder, de modo a levar dinheiro ou outra coisa” (TT, II, 18).

Só aparentemente trata-se de um crime menor; na realidade, desta forma o culpado, embora por um momento, privado do “direito à liberdade” a sua vítima, a tornou “escrava”; assim ninguém pode excluir que depois do furto não venha o assassinato, uma vez que é exatamente o poder de vida e de morte o que define a relação de escravidão. Esta é sinônimo de estado de guerra e portanto não há motivo algum para não infligir a morte ao ladrão, seja qual for a natureza do furto (TT, II, 17-18). O que está em jogo – pa-

⁴⁹ Thompson, 1989, p. 28-29; Arblaster, 1987, p. 172; Hughes, 1990, p. 58.

⁵⁰ Harris, 1963, p. 211.

rece dizer Locke – não é apenas o shilling ou o lenço ou algum outro roubo modesto; o que está em perigo é a propriedade privada enquanto tal e, por trás dela, a liberdade. Ou seja, o que legitima a matança ou a execução do ladrão é o mesmo pathos liberal que preside a condenação do despotismo monárquico como fonte da escravidão política.

Além das terras comuns, também as aves e os animais selvagens tornam-se objeto de apropriação privada pela aristocracia da terra. Neste caso não é possível evocar Locke. Ao contrário, com base na sua teoria, não tendo sido transformados pelo trabalho, aves e animais selvagens deveriam ser considerados propriedade de todos. Todavia, pela legislação emanada depois da Revolução Gloriosa, se o camponês desliza para a condição de ladrão, o caçador transforma-se em invasor; e também neste caso para fazer respeitar o abuso é invocado o terrorismo do código penal⁵¹.

Tal como pelo comércio e a escravidão dos negros, também em relação à expansão dos crimes contra a propriedade e o agravamento das penas previstas contra elas, a explicação histórica vulgar não se sustenta. É escapista a explicação que remete ao espírito do tempo. “Duvida-se que em algum outro país vigorasse um código criminal rico de tantos artigos relativos à pena de morte”⁵². O caráter impiedoso da legislação inglesa torna-se proverbial já na sua publicação. Enquanto Napoleão usa sua mão de ferro na França, um reformador como sir Samuel Romilly chega a uma amarga constatação: “Provavelmente no mundo não há outro país, além da Inglaterra, no qual tantas ações e de tipo tão diverso sejam puníveis com a perda da vida”⁵³. Ainda no início do séc. XIX, Hegel denuncia a severidade “draconiana” com a qual “na Inglaterra é enforcado qualquer ladrão”, com uma absurda assimilação de vida e propriedade, dois crimes “qualitativamente diferentes” como o assassinato e o roubo. Fica também clara a origem de classe de tal severidade “draconiana”: aos camponeses culpados de caça ilegal são imputadas “as penas mais duras e exageradas”, pelo fato de que “quem faz aquelas leis e senta nos tribunais, na qualidade de magistrado e jurado” é a aristocracia, justamente a classe que tem se reservado o monopólio do direito de caça⁵⁴.

A necessidade de manter ordem e lei é apenas um aspecto do problema. Não são poucas as vezes em que os condenados à morte (ou até a uma longa detenção) se deparam com a sua pena transformada em deportação nas co-

⁵¹ Thompson, 1989.

⁵² Assim o historiador do direito Leon Radzinowicz, cit. in Thompson, 1989, p. 29.

⁵³ Harris, 1963, p. 211, 214.

⁵⁴ Losurdo 1992, cap. V, § 8.

lônias. Em ato há mais tempo, desde 1717, a prática da deportação assume caráter oficial e proporções consideráveis⁵⁵. Quer dizer, depois da Revolução Gloriosa observa-se de um lado a emanação de uma legislação terrorista e por outro a intensificação do fenômeno da deportação em colônias longínquas. Há uma relação entre esses dois fenômenos? Fica difícil negar que a formação, mediante o drástico endurecimento do código penal, de uma ampla força de trabalho coercitiva, obrigada a sofrer condições que nenhum colono livre teria aceito, permite finalmente satisfazer as “necessidades das plantações”⁵⁶. Por outro lado, na raiz dessa prática existe uma teoria clara. Locke exige repetidamente a escravidão penal para quem atenta contra a vida ou a propriedade de um outro. Já no estado de natureza “a pessoa lesada tem o poder de apropriar-se dos bens ou dos serviços (*service*) de quem a ofendeu” (TT, II, 11). A situação torna-se ainda mais clara no estado social:

“Se alguém por culpa própria, cumprindo um ato merecedor da morte, chegou a comprometer (*forfeited*) a própria vida, aquele para o qual a deu em penhor (*forfeited*) pode, uma vez capturada, poupá-la e reduzir o homem a seu serviço (*service*). Nem por isso lhe causa um mal, porque o culpado, quando sentir que a dureza da sua escravidão (*the hardship of his Slavery*) supera o valor da sua vida, poderá opor-se à vontade do patrão e assim procurar a morte, conforme o seu desejo” (TT, II, 23).

A teoria da guerra colonial como guerra justa (por parte dos europeus) e a teoria da escravidão penal legitimam e estimulam a deportação respectivamente dos escravos negros e dos semi-escravos brancos dos quais tem necessidade o desenvolvimento das colônias. Na véspera da revolução americana, só em Maryland havia 20 mil servos de origem criminal. Nas palavras de Samuel Johnson, estamos na presença de “uma raça de detentos, e eles deveriam ficar contentes por tudo o que lhe oferecemos para escapar da força”. É dessa forma que é alimentada uma fonte inesgotável de força de trabalho imposto⁵⁷.

6. Os servos a contrato

É uma força de trabalho que se revela preciosa para povoar e fazer frutificar as colônias progressivamente conquistadas. Em uma primeira fase

⁵⁵ Hughes, 1990, p. 71.

⁵⁶ Williams, 1990, p. 12; cf. Hughes, 1990, p. 70.

⁵⁷ Jernegan, 1980, p. 47-49, em particular p. 48 (pela citação de S. Johnson).

o fluxo dos *indentured servants* se dirige para a América; em seguida, suplantados e tornados supérfluos pela introdução maciça de escravos negros e em todo caso depois da obtenção da independência por parte dos Estados Unidos, os semi-escravos brancos são enviados em direção à Austrália, onde fornecem uma contribuição ainda mais importante ao processo de valorização da nova colônia. Quais são as características dessa nova relação de trabalho? Começemos pela viagem ou pela deportação a partir da Inglaterra. Horrores e taxa de mortalidade levam a pensar ao famigerado *Middle Passage*, ao qual eram submetidos os escravos negros. Às vezes, nem a metade dos “passageiros” sobrevivia à viagem. Entre eles havia também crianças de um a sete anos: raramente escapavam da morte. Uma testemunha narra ter visto, durante uma só viagem, trinta e duas pequenas crianças lançadas ao oceano. As doenças continuavam a enfurecer também depois de atravessar o Atlântico; por isso os recém-chegados eram submetidos à quarentena. Depois era a vez do mercado. Nos jornais podiam ser lidos anúncios comerciais deste tipo: “Acaba de atracar a Leedstown o navio Justiça com uma carga de cem servos, em boas condições de saúde, homens, mulheres, garotos, entre os quais numerosos artesãos [...] A venda iniciará terça-feira, dia 2 de abril” (*Virginia Gazette* de 28 de março de 1771). Marido e mulher eram frequentemente separados e podiam ficar separados por muito tempo ou para sempre dos seus filhos; crianças com idade inferior aos cinco anos eram assim obrigadas a prestar serviço até o vigésimo primeiro ano de idade. Chicoteados pelos seus patrões em caso de indisciplina ou desobediência, às vezes os servos escolhiam a fuga, quando então desencadeava-se a caça ao homem. A imprensa local providenciava uma cuidadosa descrição física dos fugitivos que, uma vez capturados, eram punidos e marcados a fogo com a letra R (quer dizer “*Rogue*”) ou eram submetidos ao corte das orelhas: assim, imediatamente reconhecidos, não tinham mais como escapar⁵⁸.

Qual era então a diferença em relação aos próprios escravos? Às vezes os semi-escravos brancos se lamentavam: “Muitos negros têm tratamento melhor”. Na realidade, ao contrário dos escravos propriamente ditos, os *servants* podiam se dirigir à magistratura e podiam esperar serem admitidos na comunidade dos livres e acabavam sendo incluídos, naturalmente “supondo que sobrevivessem ao período do trabalho”⁵⁹. Na verdade, frequentemente a

⁵⁸ Jernegan, 1980, p. 50-54.

⁵⁹ Foncr, 2000, p. 26.

morte chegava antes; é de considerar que estamos na presença de uma relação social que é diferente da escravidão hereditária e racial.

Trata-se de uma relação social na insígnia da liberdade? Vimos Locke por um lado sublinhar a gênese contratualista e portanto livre da figura do *servant*, por outro lado deixar-se escapar a admissão que ele não é propriamente livre. Mas, a respeito, convém ouvir a opinião também de Sieyès, que, com o olhar voltado para o outro lado do Atlântico, argumenta assim:

“A última classe composta por homens que possuem só os seus braços pode ter necessidade da *escravidão* regulada pela lei para escapar da *escravidão da necessidade*. Por que limitar a liberdade natural? Quero vender o meu tempo e os meus serviços de toda espécie (não a minha vida) por um *ano*, dois *anos* etc., como acontece na América inglesa. A lei cala a respeito, e ela não deve falar se não para impedir os abusos deste instituto perigoso para a liberdade. Assim, não será possível comprometer-se a servir por mais de cinco anos”⁶⁰.

Sieyès não o esconde: o que caracteriza a figura do *indentured servant* é a servidão, o “compromisso servil” (*engageance serve*), ou a “escravidão regulada pela lei”. Contudo, sobretudo depois da eclosão da revolução francesa, a preocupação apologetica parece ganhar força: no novo clima ideológico e político não é mais possível pronunciar-se a favor de um instituto do qual se reconhece o caráter substancialmente escravista. Por isso, Sieyès polemiza contra os que enxergam no servo contratual uma pessoa que “perde uma parte da sua liberdade”. Não: “É mais correto dizer que, no momento em que estipula o contrato, longe de ser obstaculizado na sua liberdade, ele o exerce da maneira que mais lhe convém; toda convenção é um intercâmbio em que cada um ama o que recebe mais daquilo que oferece”. É verdade, pela duração do contrato, o servo não pode exercer a liberdade por ele cedida, mas é uma regra geral que a liberdade de um indivíduo “nunca se estende a tal ponto de prejudicar os outros”⁶¹.

Por outro lado, desde o início Sieyès reivindica a servidão contratual em nome da “liberdade natural”, do direito que compete a cada indivíduo de estipular o contrato que considera mais oportuno. Em outras palavras, a categoria-chave do pensamento liberal (a categoria de contrato) invocada por Grotius também para legitimar a verdadeira escravidão, por Sieyès é aplicada só em relação ao trabalho que vincula o *indentured servant* ao seu patrão.

⁶⁰ Sieyès, 1985, p. 76.

⁶¹ Sieyès, 1985, p. 89, 196.

Não é muito distante de Locke, com a diferença que o autor francês, pelo menos antes da revolução, sublinha com força o caráter fundamentalmente escravista dessa relação. Por isso, preocupa-se em evidenciar a vigilância que a lei seria chamada a exercer: funcionários públicos deveriam controlar a atividade do patrão de maneira a impedir que a “*persona*” do servo “possa ser lesada mediante contratos muito extensos ou no decorrer do contrato”⁶². Sieyès parece propor uma espécie de código para a regulamentação dessa semi-escravidão branca à semelhança do *Code noir*, ao qual em teoria deveriam se ater os padrões dos escravos negros.

7. O “grande raptó herodiano das crianças” pobres

Entre a força de trabalho imposta chamada a assegurar o desenvolvimento das colônias havia também crianças de condição pobre, atraídas enganosamente com doces, raptadas e deportadas para o outro lado do Atlântico⁶³. Diversamente, chegam à América juntamente com os seus pais, que muitas vezes são obrigados a vendê-los para nunca mais vê-los. Na Inglaterra, por outro lado, a situação das crianças de origem popular não era muito melhor. Marx denuncia “o grande raptó herodiano das crianças realizado pelo capital no início do sistema de fábrica nas casas dos pobres e dos orfanatos, por meio do qual chegou a incorporar um material humano totalmente desprovido de vontade”⁶⁴. Indo além da utilização dos orfanatos como fonte de força de trabalho a baixo custo e mais ou menos coercitiva, é possível fazer aqui uma consideração de caráter mais geral. Se na teoria e na prática proto-liberal do tempo o trabalhador assalariado é, como veremos daqui a pouco, o *instrumentum vocale* de que fala Burke ou a “máquina bípede” nas palavras de Sieyès, os seus filhos são em última análise *res nullius*, destinados à primeira ocasião a serem utilizados exatamente na sua qualidade de instrumentos e máquinas de trabalho. Locke declara explicitamente que as crianças pobres, a serem encaminhadas ao trabalho desde os três anos de vida, devem ser “retiradas das mãos dos pais”⁶⁵. Embora distante mais de um século não é diferente a atitude de Bentham. Este convida a se inspirar nos “exemplos de fábricas (*manufactures*) onde crianças até os quatro anos de idade ganham

⁶² Sieyès, 1985, p. 76.

⁶³ Williams, 1990, p. 11.

⁶⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 425, nota 144.

⁶⁵ Locke, 1993 a, p. 454.

alguma coisa, e onde crianças com algum ano a mais ganham do que viver e bem⁶⁶. É lícito e benéfico “tomar as crianças das mãos dos pais o mais possível e até totalmente”. Não se deve hesitar:

“Vocês podem jogá-las em uma casa de inspeção e depois fazer o que bem entenderem. Poderiam permitir, sem remorso, aos pais de dar uma *espreitada por trás da cortina* no lugar do mestre [...]. Poderiam manter separados por dezessete ou dezoito anos os vossos jovens alunos homens e mulheres⁶⁷.”

A sociedade pode dispor completamente dos filhos dos pobres. Somos levados a pensar na sorte reservada aos escravos no outro lado do Atlântico. Para pôr fim à sua presença no solo americano – sugere Jefferson – se poderia adquirir a baixo preço e até obter grátis os negros recém-nascidos, entregá-los “à tutela do Estado”, submetê-los ao trabalho o mais cedo possível e assim recuperar em grande parte as despesas necessárias para a “deportação” a Santo Domingo, a ser colocada em ato no momento oportuno. Certamente, “a separação das crianças das suas mães pode gerar escrúpulos humanitários”, mas não é necessário ser tão sensíveis⁶⁸. Embora ele seja motivado pelo cálculo econômico mais do que pela preocupação da pureza racial, resta o fato de que, com os filhos dos pobres na Inglaterra, Bentham gostaria de agir de modo ainda mais ousado:

“Uma casa de inspeção, à qual fosse entregue um grupo de crianças desde o nascimento, permitiria um bom número de experimentações [...]. O que vocês acham de um internado fundado sobre esse princípio?”⁶⁹

Veremos que Bentham pensa também em experimentações de caráter eugenético. Mas, por enquanto, se pode chegar a uma conclusão, dando a palavra a um economista inglês (Edward G. Wakefield), que em 1834 publica um livro de sucesso dedicado à comparação entre América e Inglaterra: “Não sou eu, é toda a imprensa inglesa que chama de escravos brancos as crianças inglesas” de derivação popular. A maioria é obrigada a trabalhar por um tempo tão longo que chega a cair no sono sem perceber, para ser depois acordada e obrigada novamente ao trabalho mediante pancadas e tormentos

⁶⁶ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 56 (= Bentham, 1983, p. 76).

⁶⁷ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 64-65 (= Bentham, 1983, p. 98).

⁶⁸ Jefferson, 1984, p. 1450 e 1485-87 (carta a A. Gallatin, 26 de dezembro de 1820, e a J. Sparks, 4 de fevereiro de 1824).

⁶⁹ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 64 (= Bentham, 1983, p. 98).

de toda espécie. Quanto aos órfãos, é possível se livrar deles de modo muito simples: nas portas das casas de trabalho há anúncios que promovem a sua venda. Em Londres, o preço de meninos e meninas colocados assim no mercado é sensivelmente inferior ao dos escravos negros na América; nas regiões rurais a mercadoria em questão é ainda mais barata⁷⁰.

8. Centenas ou milhares de miseráveis “quotidianamente enforcados por alguma inépcia”

Sobre essa massa de miseráveis pesa uma legislação que certamente não é caracterizada por garantias. Havia mandatos em branco, que permitiam à polícia prender ou revistar uma pessoa a seu bel-prazer. Eliminado da quarta emenda da Constituição americana, este “intolerável instrumento de opressão”, para retomar a definição do liberal francês Laboulaye⁷¹ em 1866, continua a subsistir por muito tempo na Inglaterra. O próprio Smith, não conseguindo justificá-lo, procura minimizá-lo. Admira-se pelo fato de que a “gente comum”, no lugar de defender a livre circulação e o comércio da força de trabalho, manifesta toda a sua indignação “contra os mandatos gerais de prisão (*general warrants*), prática sem dúvida abusiva, mas que não parece capaz de determinar uma opressão geral”⁷².

A própria pena de morte é infligida não só com grande facilidade, mas também com algumas arbitrariedades. Com a publicação em 1723 do Black Act – os Blacks provavelmente eram ladrões de cervos – em alguns casos não há necessidade de recorrer a um processo formal para cominar a pena capital, pois esta entrega ao carrasco também os que ajudaram de qualquer maneira o ladrão a escapar da justiça⁷³.

Sem perturbar-se, Mandeville reconhece que é cancelada a “vida de centenas, de milhares até, de miseráveis delinqüentes, quotidianamente enforcados por alguma inépcia”⁷⁴; a execução torna-se muitas vezes um espetáculo de massa com finalidades pedagógicas⁷⁵. O liberal inglês exorta os magistrados a não se deixar estorvar nem por uma “comoção” fora de lugar nem por dúvidas e escrúpulos excessivos. Certamente, os ladrões poderiam ter cometido o roubo levados pela necessidade: “o que podem ganhar hones-

⁷⁰ Wakefield, 1967, p. 52-55.

⁷¹ Laboulaye, 1866, vol. III, p. 541-42.

⁷² Smith, 1981, p. 157 (= Smith, 1977, p. 141) (livro I, cap. X, 2).

⁷³ Thompson, 1989, p. 29 e 186-87.

⁷⁴ Mandeville, 1988, vol. 1, p. 273 (= Mandeville, 1974, p. 75-76).

⁷⁵ Hughes, 1990, p. 59.

tamente não é suficiente para sustentá-los”; e, “no entanto a justiça e a paz da sociedade exigem que os culpados “sejam enforcados”. Claro, “talvez as provas não sejam totalmente certas ou são insuficientes” e há o risco de levar à morte um inocente; mas, por “terrível” que isso possa ser, é necessário de qualquer modo alcançar o objetivo que “nenhum culpado fique impune”. Seria grave se juízes muito escrupulosos preferissem a “própria serenidade” à “vantagem” da “nação”⁷⁶. Os tribunais dos juízes-proprietários são chamados a funcionar como uma espécie de Comitê de saúde pública.

Podemos chegar então à conclusão de que, mesmo querendo abstrair das colônias no seu conjunto (inclusive a Irlanda), na própria Inglaterra o gozo pleno de uma esfera privada de liberdade garantida pela lei – a “liberdade moderna” ou “negativa” da qual falam respectivamente Constant e Berlin⁷⁷ – é o privilégio de uma restrita minoria. A massa é submetida a uma regulamentação e a uma coerção, que ultrapassam o lugar do trabalho (ou o lugar de punição que não é só o cárcere, mas abrange também as casas de trabalho e o exército). Se Locke se propõe a regulamentar o consumo de álcool das classes populares, Mandeville considera que a elas, pelo menos aos Domingos, “deveria ser impedido [...] o acesso a todo tipo de diversão fora da igreja”⁷⁸. Em relação ao álcool, Burke argumenta de maneira diferente: embora não tenha propriedades nutritivas, ele pode pelo menos aliviar o estímulo da fome no pobre; por outro lado, “em qualquer época e em toda nação” o álcool, juntamente com o “ópio” e o “tabaco”, tem sido chamado a fornecer as “consolações morais” que às vezes são necessárias para o homem⁷⁹. Ora, mais do que o disciplinamento de operários e vagabundos, como em Locke e Mandeville, o problema é o encobrimento da consciência e do sofrimento do faminto em geral. A tendência a governar a existência das classes populares até nos seus aspectos mais miúdos permanece inabalável. A referência ao ópio acrescenta apenas um toque de cinismo. Mais tarde, os próprios relatórios das comissões governamentais de inquérito vão denunciar a catástrofe: nos bairros mais pobres se alastra o consumo do ópio, que se torna um meio de alimentação ou um seu paliativo; às vezes, ele é oferecido até aos lactantes, os quais “se encolhem como velhinhos e enrugam como macaquinhos”⁸⁰.

⁷⁶ Mandeville, 1988, vol. I, p. 272-73, 87 (= Mandeville, 1974, p. 74-75, 56).

⁷⁷ Constant, 1980; Berlin, 1989, p. 185-241.

⁷⁸ Mandeville, 1988, vol. I, p. 307 (= Mandeville, 1974, p. 112).

⁷⁹ Burke, 1826, vol. VII, p. 413-14.

⁸⁰ Marx-Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 420-21 e nota 133.

Essa regulamentação capilar não pode obviamente deixar de lado a religião. Para Locke, a iniciação das crianças pobres ao trabalho desde os três anos é uma medida benéfica não apenas no plano econômico, mas também no âmbito moral: ela oferece a “oportunidade de obrigá-los a ir à igreja regularmente todo domingo, ao lado dos seus próprios mestres, e com isso ensinar-lhes o sentido da religião”⁸¹. Por outro lado, Mandeville exige que a frequência à igreja aos Domingos e a doutrinação religiosa tornem-se uma “obrigação para os pobres e os iletrados”. Não é suficiente apelar à espontaneidade do sentimento religioso: “É um dever premente para todo magistrado tomar conta particularmente” do que acontece aos Domingos: “os pobres e as suas crianças deveriam ser dirigidos para a igreja de manhã e de noite”. Os resultados positivos não vão faltar: “Se os magistrados tomarem todas as medidas ao alcance deles, os ministros do Evangelho poderão inculcar nos cérebros mais fracos” a devoção e a virtude da obediência⁸².

Além de sua vida privada, as classes populares são ainda mais controladas na vida pública que, entre tantas dificuldades, procuram alcançar: “Entre 1793 e 1820, foram aprovados pelo Parlamento mais de sessenta decretos voltados a reprimir ações coletivas da classe operária”⁸³. Bem antes da atividade sindical propriamente dita, quer dizer, da ação direta a elevar o nível dos salários e a melhorar as condições de trabalho, o que é visto com suspeita é a tentativa dos servos de sair do isolamento e de comunicar-se entre eles. Estes – tropeja alarmado Mandeville – “se reúnem impunemente quando querem”. Desenvolvem até relações de recíproca solidariedade: procuram ajudar o colega licenciado ou punido pelo seu patrão. Só pelo fato de não se limitar à relação vertical e subalterna com os seus superiores e de querer desenvolver relações horizontais entre eles, os servos devem ser considerados responsáveis de uma subversão inadmissível: “usurpam a cada dia os direitos dos seus patrões e fazem de tudo para se colocar no mesmo nível”; estão “perdendo aquele sentido de inferioridade que apenas poderia torná-los úteis ao bem-estar público”. Ultrapassando qualquer limite, o servo assume poses de *gentlemen*: é a comédia do “servo-*gentlemen*”, uma comédia que, se não for interrompida rapidamente, pode transformar-se em uma “tragédia” para a nação inteira⁸⁴.

⁸¹ Locke, 1993 a, p. 454.

⁸² Mandeville, 1988, vol. I, p. 307-308 (= Mandeville, 1974, p. 111-12).

⁸³ Wallerstein, 1978-95, vol. III, p. 193.

⁸⁴ Mandeville, 1988, vol. I, p. 306 (= Mandeville, 1974, p. 110-11).

Nesse contexto, revela-se particularmente significativa a tomada de posição de Adam Smith. Ele reconhece que “não existem leis do parlamento contra as coalizões voltadas a baixar o preço do trabalho enquanto há muitas contra as coalizões voltadas a elevá-lo”. Por outro lado: “Os patrões, sendo em número menor podem unir-se mais facilmente [...]. Os patrões estão sempre e em qualquer lugar em uma espécie de tática mas nem por isso menos constante e uniforme coalizão voltada a impedir o aumento dos salários acima do nível atual” ou voltada a “baixar ulteriormente o nível dos salários”⁸⁵. Portanto, mesmo se no plano legislativo patrões e operários são tratados da mesma forma, os primeiros continuariam sempre a gozar de uma situação de vantagem. Por outro lado, eles são favorecidos também pelas condições de vida muito precárias em que se encontra a contraparte:

“Para pressionar a uma decisão rápida, os operários recorrem sempre aos meios mais clamorosos e às vezes às violências e às ofensas mais impressionantes. São desesperados e agem com a loucura e os excessos de homens desesperados que devem morrer de fome ou obrigar os seus patrões a aceitar as suas solicitações”⁸⁶.

Isso não impede Smith de recomendar ao governo de agir com rigor contra as coalizões operárias. Certamente, “é difícil que pessoas do mesmo ofício se encontrem para festejar e se divertir, sem que a conversação termine com uma conspiração contra o Estado ou com algum outro expediente para elevar os preços”. Por outro lado, é “impossível impedir esses encontros por meio de uma lei compatível com a liberdade e a justiça”. Mas, o governo deve prevenir qualquer agregação operária, mesmo a mais casual e, aparentemente, mais inócua. Por exemplo, a obrigação do registro burocrático para os que exercem um determinado ofício acaba por colocar “em relação entre eles indivíduos que diversamente poderiam não se conhecer uns aos outros”. Em nenhum caso pode ser tolerado “um regulamento que autoriza os que desempenham o mesmo ofício a se taxar para providenciar aos próprios pobres, aos próprios doentes, às próprias viúvas e aos próprios órfãos, atribuindo-se um interesse comum a ser administrado”⁸⁷. Portanto, não apenas a ação sindical, mas também uma sociedade de mútuo socorro deve ser considerada ilegal. No entanto, Smith reconhece que estamos na presença de “homens desesperados”, que arriscam a morte pela inédua. Mas,

⁸⁵ Smith, 1981, p. 83-84 (= Smith, 1977, p. 67) (livro I, cap. 8).

⁸⁶ Smith, 1981, p. 84-85 (= Smith, 1977, p. 68) (livro I, cap. 8).

⁸⁷ Smith, 1981, p. 145 (= Smith, 1977, p. 128-29) (livro I, cap. X, 2).

esta consideração passa em segundo plano em relação à necessidade de evitar reuniões, “conversações”, agregações que tendem a serem sinônimos de “conspiração contra o Estado”.

Com o intuito de criminalizar desde a origem qualquer associação popular, a classe dominante recorre a métodos ainda mais sumários, que podemos descrever com as palavras de Constant: é “o horrendo expediente de enviar espíões e atizar os espíritos ignorantes e propor-lhes a revolta para depois podê-la denunciar”. Os resultados não faltam: “Os miseráveis seduziram os que tiveram a desventura de ouvi-los e provavelmente acusaram também os que não conseguiram seduzir”. E sobre ambos se abate a justiça⁸⁸.

9. Um Inteiro de características singulares

Vimos Mandeville convidar os juízes a serem mais sumários na condenação à morte dos culpados ou suspeitos de roubos e pequenos roubos, mesmo à custa de atingir algum inocente: torna-se prioritária a exigência de salvaguardar a “paz da sociedade” ou a “vantagem” da “nação”. Blackstone reconhece que o recrutamento forçado dos marinheiros aparece muito discutível e lesivo à liberdade; ele “pode ser justificado só com a necessidade pública (*public necessity*), à qual devem se submeter todas as considerações particulares”⁸⁹. Por sua vez, Locke chama repetidamente a atenção para não perder de vista o “interesse público”, o “bem da nação” (TT, II, 167), o “bem público”, a “salvação do povo” (TT, II, 156) ou a “preservação da totalidade” (*preservation of the whole*) (TT, II, 171), do “Estado inteiro” (*the whole commonwealth*) (TT, II, 139).

O que aqui está sendo tão apaixonadamente invocado é um Inteiro que exige o sacrifício não momentâneo mas permanente da grande maioria da população, cuja condição é tanto mais trágica pelo fato de que aparece muito remota qualquer perspectiva de melhora. Pelo contrário, só vislumbrar projetos que apontem nessa direção é sinônimo não apenas de utopismo abstrato mas também e sobretudo de perigoso subversivismo. Segundo Townsend, “o capital de felicidade humana é fortemente acrescido” pela presença de “pobres”, obrigados a oferecer os trabalhos mais pesados e mais penosos. Os pobres merecem plenamente a própria sorte por serem gastadores e vagabundos, mas para a sociedade seria um desastre se porventura eles chegassem a se

⁸⁸ Constant, 1830, vol. I, p. 28 e *passim*.

⁸⁹ Blackstone, 1979, vol. I, p. 407 (livro I, cap. 13).

emendar: “As frotas e os exércitos do Estado sentiriam a falta de marinheiros e soldados, se a sobriedade e a diligência prevalecessem universalmente”⁹⁰. Também a economia do país viria a se encontrar em uma situação muito difícil. À mesma conclusão chega Mandeville: “Para a felicidade da sociedade é necessário que a grande maioria permaneça ignorante e pobre”; “a riqueza mais segura consiste em uma massa de pobres laboriosos”⁹¹. E agora vamos ler Arthur Young: “Todos, menos os idiotas, sabem que as classes inferiores devem ser mantidas pobres, diversamente deixam de ser produtivas”⁹² e de contribuir à “riqueza das nações” de que fala Smith. Mais tarde, na França, às mesmas conclusões chega Destutt de Tracy: “As nações pobres são aquelas em que o povo vive em condições de bem-estar, enquanto as nações ricas são aquelas em que ele fica normalmente pobre”⁹³. Por que não é percebida como contraditória a proposição, nas suas diferentes variações, em base à qual a felicidade e a riqueza da sociedade dependem do esgotamento e das privações dos pobres que constituem a grande maioria da população? Quem explica a lógica desse Inteiro em suas características singulares é Locke: os escravos “não podem ser considerados parte da sociedade civil, cuja finalidade principal é a conservação da propriedade” (TT, II, 85). E esta é também a opinião de Algernon Sidney: “Um reino ou uma comunidade [...] é composta de homens livres e iguais; os servos podem estar presentes nela, mas não são seus membros”; sim, “nenhum homem, enquanto é servo, pode ser membro do Estado” (*commonwealth*); nem membro do povo ele é, porque o “povo” é o conjunto dos “homens livres”⁹⁴. Os pobres são a casta servil da qual a sociedade tem necessidade, são o fundamento subterrâneo do edifício social, são os que depois Nietzsche vai definir como “cegas toupeiras da cultura”; resta o fato que, em relação à sociedade e à civilização, os pobres e as toupeiras continuam sempre a manter uma relação de alheamento⁹⁵.

10. Trabalho assalariado e categorias da escravidão

Algumas décadas depois de Franklin, na passagem da primeira à segunda grande polêmica no partido liberal, também o governador da Carolina do

⁹⁰ Townsend, 1971, p. 35.

⁹¹ In Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 643.

⁹² Young, cit. in Tawney, 1975, p. 514.

⁹³ Destutt de Tracy, cit. in Marx-Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 677.

⁹⁴ Sidney, 1990, p. 89, 103.

⁹⁵ Cf. Losurdo, 2002, cap. 12, § 4.

Sul, James Harry Hammond, dedica-se a evidenciar o quanto de escravidão continua a subsistir na Inglaterra. Ele envia uma carta aberta a Thomas Clarkson, o venerável patriarca do abolicionismo inglês, colocando o dedo sobre a praga da condição operária no país que se orgulha de ter abolido a escravidão nas suas colônias:

“Como vocês ousam falar-nos do mundo da escravidão? [...] Se forem verdadeiramente humanos, filantrópicos e caridosos há vítimas no vosso meio. Socorri-as. Emancipai-as. Elevai-as da condição de brutos ao nível de seres humanos, pelo menos de escravos americanos”⁹⁶.

Obviamente, as reações da Inglaterra são indignadas. Eis então a insistência sobre a característica de homem livre que compete também ao trabalhador assalariado mais miserável. No entanto, ao definir a sua figura, a tradição liberal muitas vezes recorre às mesmas categorias utilizadas na antiguidade clássica e no outro lado do Atlântico em relação ao escravo negro.

Aos olhos de Locke, não é propriamente capaz de vida intelectual e moral “a maior parte da humanidade destinada ao trabalho e tornada escrava (*enslaved*) pelas necessidades da sua condição medíocre e cuja vida se consome apenas na busca das suas necessidades”. Completamente “absorvidas pelo esforço de acalmar o murmúrio do seu estômago ou os gritos dos seus filhos”, essas pessoas não têm a possibilidade de pensar em outra coisa:

“Não podemos esperar que um homem submetido durante a vida inteira a um trabalho cansativo conheça a variedade das coisas que há no mundo mais do que um cavalo de carga, que conduzido para cima e para baixo pelo mercado através de sendas estreitas e estradas imundas possa ser especialista da geografia do país”.

Locke não hesita em afirmar que “entre alguns homens e outros há uma distância maior que entre alguns homens e alguns animais”: para entender bastaria comparar de um lado o “palácio de Westminster” e a “Bolsa” e do outro os “hospícios de mendicância” e o “manicômio”⁹⁷. Imperceptível e evanescente é a linha que separa mundo humano e mundo animal: “Se compararmos o intelecto e as habilidades de alguns homens e de alguns animais, encontraremos uma diferença tão pequena que será difícil dizer que as do homem são mais claras e mais extensas”⁹⁸.

⁹⁶ Clarkson, cit. in Davis, 1986, p. 233-34.

⁹⁷ Locke, 1971, p. 804-805 (livro IV, cap. XX, 2), 807 (livro IV, cap. XX, 5).

⁹⁸ Locke, 1971, p. 760 (livro IV, cap. XVI, 12).

Também Mandeville, ao condenar a difusão da instrução entre as camadas populares, compara o trabalhador assalariado a um “cavalo”: “Ninguém se submete voluntariamente aos seus iguais e se o cavalo soubesse tudo o que um homem sabe, eu certamente não gostaria de ser o seu cavaleiro”⁹⁹. É uma metáfora que volta também em ocasião da polêmica contra a excessiva generosidade da qual na Inglaterra daria prova o patrão rico em relação ao servo:

“Um homem pode ter vinte e cinco cavalos nos seus estábulos sem que seja julgado um louco se isto estiver de acordo com as suas propriedades; mas se tiver um só cavalo e o alimenta muito para mostrar assim a sua própria riqueza, terá só a fama de louco em troca de todos os seus esforços”¹⁰⁰.

Argumentar nesses termos não é só prerrogativa do liberalismo inglês. Na verdade, o processo de desumanização alcança talvez o seu ponto mais alto com Sieyès:

“Os infelizes destinados aos trabalhos pesados, produtores dos prazeres alheios, que recebem apenas o essencial para sustentar os seus corpos sofridos e necessitados de tudo, esta imensa multidão de instrumentos bípedes, sem liberdade, sem moralidade, sem faculdades intelectuais, dotados apenas de mãos que ganham pouco e de uma mente carregada com mil preocupações que serve só para sofrer, [...] são estes que vocês chamam de homens? São considerados civilizados (*policiés*), mas alguma vez viu-se um só desses que fosse capaz de entrar em sociedade?”¹⁰¹

Em outros casos, o processo de desumanização acontece por meio de diferentes modalidades. Retomando a distinção, própria da antiguidade clássica entre os diversos instrumentos de trabalho, Burke subsume o trabalhador assalariado na categoria de *instrumentum vocale*¹⁰². Analogamente, Sieyès fala da “maioria dos homens”, definidos, sobretudo nas anotações privadas anteriores a 1789, como “máquinas de trabalho” (*machines de travail*), “instrumentos de trabalho” (*instruments de labeur*) ou “instrumentos humanos da produção” (*instruments humains de la production*) ou como “instrumentos bípedes” (*instruments bipèdes*)¹⁰³.

⁹⁹ Mandeville, 1988, vol. I, p. 290 (= Mandeville, 1974, p. 93).

¹⁰⁰ Mandeville, 1988, vol. I, p. 305 (= Mandeville, 1974, p. 109).

¹⁰¹ Sieyès, 1985, p. 236, 75, 81.

¹⁰² Burke, 1826, vol. VII, p. 383.

¹⁰³ Sieyès, 1985, p. 236, 75, 81.

Traços desse processo de desumanização podem ser surpreendidos até em Smith: por causa da obrigação e da monotonia do trabalho, um trabalhador assalariado “em geral torna-se tão estúpido e ignorante quanto pode vir a ser uma criatura humana” incapaz de tomar parte “de alguma conversação racional” e de “conceber algum sentimento generoso”¹⁰⁴.

Tal como no outro lado do Atlântico a classe dominante é separada dos escravos negros e dos negros em geral, assim na Europa é separada dos servos brancos por um abismo que tem conotações étnicas e raciais. Para Locke “um trabalhador manual [...] não está em condições de raciocinar melhor que um indígena” (*a perfect natural*): tanto um como o outro ainda não alcançaram o “nível de criaturas racionais e de cristãos”¹⁰⁵. E Sicyès está convencido de que os “instrumentos humanos da produção” pertencem a um “povo” diferente e (inferior) daquele do qual fazem parte os “chefes da produção” ou “as pessoas inteligentes”, a “gente respeitável”¹⁰⁶.

Há um motivo ulterior que torna intransponível o abismo que separa a comunidade dos livres de um lado e os servos e escravos do outro. Estes últimos são considerados incapazes de sentir plenamente a humilhação, as frustrações, os afetos, a dor assim como todos os outros sentimentos que caracterizam a vida espiritual do homem. Observe-se de que forma argumenta Mandeville a propósito da massa dos miseráveis na Europa: sim, eles são obrigados a sofrer cansaço e penúrias, freqüentemente são enforcados “por alguma inépcia”, da qual se tornam culpados na tentativa de escapar da fome. E, no entanto,

“ser feliz consiste em ser satisfeito e um homem se contenta facilmente do que tem se não conhecer um modo de vida melhor [...]. Quando um homem se diverte, ri e canta e no seu comportamento posso notar todos os sinais da alegria e satisfação, digo que é um homem feliz”.

Observando bem, “o maior dos reis” poderia invejar “a encantadora [...] serenidade de espírito” do “mais humilde e ignorante camponês” e “a calma e a tranqüilidade da sua alma”¹⁰⁷. Em termos não menos enfáticos se expressa o teórico virginiano que já conhecemos, Thomas R. Dew, a propósito dos

¹⁰⁴ Smith, 1981, p. 782, 784 (= Smith, 1977, p. 770, 772), (livro V, cap. I, parte III, art. 2).

¹⁰⁵ Locke, 1979, p. 685, 692 (§§ 6, 8).

¹⁰⁶ Sicyès, 1985, p. 89, 75.

¹⁰⁷ Mandeville, 1988, p. 311-16 (= Mandeville, 1974, p. 116-19).

escravos: “Não temos dúvidas de que eles constituem a parte mais feliz da nossa sociedade. Sobre a face da terra não há ser mais feliz que o escravo negro nos Estados Unidos”¹⁰⁸.

Em conclusão. Não só é muito difícil definir livre a condição dos servos brancos na Europa, mas a imagem que deles nos transmite o pensamento liberal da época não é muito diferente da imagem do escravo negro no Sul dos Estados Unidos. Tem razão, então, o governador da Carolina do Sul quando zomba da hipocrisia e da polidez dos abolicionistas? Seria uma conclusão precipitada. Somos, portanto, obrigados a refletir ulteriormente sobre as características da sociedade que veio se formando nos dois lados do Atlântico e sobre as categorias mais apropriadas para compreendê-la.

¹⁰⁸ Dew, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. II, p. 318.

IV

Eram liberais a Inglaterra e os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX?

1. O liberalismo não localizável da América de Tocqueville

Como podemos definir o regime político que, depois do prólogo holandês, a partir das revoluções liberais se afirma antes na Inglaterra e depois nos Estados Unidos? Em relação a este último país, Washington não tem dúvidas. Vimos como ele celebrou, logo depois da obtenção da independência, o “governo sábio e liberal” que se implantou no seu país. Alguns anos depois, na véspera da promulgação da Constituição federal, que consagra um poder executivo muito forte, o general-Presidente cunha uma espécie de slogan publicitário, declarando-se por um governo “liberal & enérgico” (*liberal & energetic*)¹. E, no entanto, se por liberalismo entende-se a igual fruição que cada indivíduo pode ter de uma esfera privada de liberdade garantida pela lei – a “liberdade moderna” ou “negativa” – não é difícil se aperceber do caráter muito problemático do uso desta categoria. Mesmo não levando em consideração o problema da escravidão, conhecemos a condição de semi-escravidão à qual são submetidos os negros em teoria livres.

Poderíamos também ignorar a população de cor no seu conjunto: não chegaríamos a resultados muito diferentes. Não gozam propriamente da igualdade civil nem da liberdade moderna os que, nos Estados Unidos, sem ter cometido crime algum, são internados nas casas de trabalho, parte integrante, como o próprio Tocqueville reconhece, do “sistema penitenciário”. Mas não é tudo: a condição dos pobres é tal que, mesmo na condição de testemunhas, eles são trancafiados na prisão até a conclusão do processo judiciário. De modo que, “no mesmo país em que quem apresenta acusação é colocado na prisão, o ladrão permanece em liberdade, se puder pagar uma

¹ Cf. Losurdo, 1993, cap. III, § 3.

fiança”. Entre os “mil exemplos” que poderiam ser apresentados, podemos citar o de dois jovens irlandeses “detentos por um ano inteiro na expectativa que os juízes se dignassem ouvir o seu depoimento”. Podemos então nos ater à conclusão insuspeita de Tocqueville: estamos na presença de leis consolidadas pelo “hábito” e que, no entanto, podem parecer “monstruosas”; elas “previram tudo para o benefício do rico e praticamente nada para a garantia do pobre”, de cuja liberdade “dispõem a baixo preço”².

Vamos deixar, por enquanto, as populações de origem colonial e as camadas mais pobres da comunidade branca, às quais são negados não apenas os direitos políticos mas também as “liberdades modernas”. Concentremos exclusivamente a nossa atenção sobre a classe dominante, ou seja, sobre os proprietários brancos e homens. Neste âmbito, vigora a plena igualdade civil e política? A dúvida torna-se legítima. Pensemos na cláusula constitucional dos “três quintos”, pela qual, ao calcular o número das cadeiras reservadas aos estados do Sul, se levava parcialmente em consideração também a quantidade dos escravos. Longe de ser um particular insignificante, trata-se de uma cláusula que desempenha um papel muito importante na história dos Estados Unidos: “quatro votantes do Sul” acabavam exercendo “mais poder político do que dez votantes do Norte”; explica-se assim a “dinastia virginiana” que por muito tempo consegue manter a presidência do país³. Por isso Jefferson é apelidado de “presidente negro”⁴ pelos seus adversários: havia chegado ao poder graças ao cálculo, no resultado eleitoral, dos negros que, no entanto, continuavam a ser seus escravos. Na véspera da guerra de Secessão, Lincoln proclama polemicamente “uma verdade que não pode ser negada: em nenhum estado livre um branco é igual a um branco dos estados escravistas”⁵. É uma tese reafirmada, em 1864, por um liberal francês (Edouard Laboulaye). Com a cláusula dos três quintos é como se a Constituição americana se dirigisse assim à população do Sul:

“uma vez que vocês têm escravos, vos será permitido eleger um deputado com dez mil votos, enquanto aos yankees [do Norte], que vivem do seu trabalho, serão necessários trinta mil votos; a conclusão para quem vive no Sul é que eles constituem uma raça particular, superior, que se trata de grandes senhores. O espírito aristocrático tem sido desenvolvido, fortalecido pela Constituição”⁶.

² Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 323-26.

³ Jennings, 2003, p. 315-16.

⁴ Wills, 2003.

⁵ Lincoln, 1989, vol. II, p. 378.

⁶ Laboulaye, 1866, vol. III, p. 359.

Acusados de violar o princípio da igualdade política no âmbito da própria elite dominante, os fazendeiros do Sul respondem declarando que, na realidade, o que é pisoteado contra eles é o princípio da igualdade civil. Consideram-se discriminados negativamente, porque tolhidos da liberdade de transferir o seu gado humano para qualquer parte da União: não admitem que os proprietários do *instrumentum vocale* sejam tratados de forma pior que os proprietários de outros bens móveis. No momento do abandono da União, Jefferson Davis, o presidente da Confederação secessionista, declara que o Norte comete o erro de obstaculizar de todas as maneiras a “propriedade de escravos”, agindo “em prejuízo, detrimento e desânimo dos titulares desta espécie de propriedade”, que é “reconhecida pela Constituição” e que, com base nela, deveria ser tratada em pé de igualdade com as outras formas de propriedade⁷. Essa troca recíproca de acusações desempenha um papel não secundário no conflito que depois deságua na guerra de Secessão.

2. Domínio absoluto e obrigações comunitárias dos proprietários de escravos

A partir de Constant, a liberdade moderna ou liberal tem sido descrita e celebrada como fruição tranqüila da propriedade privada. Mas, na realidade, os proprietários de escravos ficam obrigados a um conjunto de exigências públicas. Não há dúvida de que primeiro a Revolução Gloriosa e depois a revolução americana consagram o autogoverno de uma sociedade civil constituída ou hegemonizada pelos proprietários de escravos, fortemente decididos a não tolerar interferências por parte do poder político central e da própria igreja. Mas seria um erro fazer coincidir o autogoverno da sociedade civil, já liberada dessas algemas, com o livre movimento dos membros que a constituem. Certamente, cada um deles pode reduzir à mercadoria como quiser os escravos que possui como legítima propriedade. Em 1732, no New England, um patrão coloca à venda uma escrava de dezenove anos junto com o filho de seis meses: podem ser adquiridos – esclarece o anúncio publicitário – “juntos ou separados”. Não há obstáculos para lançar no mercado também filhos adulterinos, como faz um patrão de New Jersey com a prole derivada das relações com três mulheres negras das quais é proprietário. Não é um acaso que aos escravos são frequentemente aplicados nomes reservados normalmente a cachorros e cavalos⁸.

⁷ Jefferson Davis, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. II, p. 399-400.

⁸ Zilvermit, 1969, p. 10-11 e 7.

Não há dúvida: sobre a sua legítima “propriedade” o patrão de escravos exerce um poder absoluto, porém, não ao ponto de poder livremente colocar em discussão o processo de reificação e de mercantilização já consolidado. Neste caso, prevalecem as exigências da comunidade de manter clara e firme a barreira entre raça dos senhores e raça dos servos. Vamos dar a palavra a Tocqueville: “sob penas severas é proibido ensinar aos escravos a ler e escrever”⁹. Claramente, a proibição visa excluir a raça dos servos de toda forma de instrução, considerada uma fonte de grave perigo não apenas porque suscetível de alimentar esperanças e pretensões inadmissíveis mas porque objetiva facilitar entre os negros aquela comunicação de idéias e sentimentos que deve ser obstaculizada de qualquer maneira. No entanto, em caso de violação de tal norma, os atingidos em primeiro lugar são os proprietários brancos, que ficam com a sua liberdade negativa gravemente limitada. As proibições que atingem os escravos não livram os seus patrões. Depois da revolta de Nat Turner, em Geórgia, é crime até fornecer a um escravo papel e material para escrever¹⁰.

Particularmente significativa é a legislação que proíbe as relações sexuais e os matrimônios entre raças. Mais tarde, em 1896, ao sancionar a legitimidade constitucional da normativa relativa à segregação racial no seu conjunto, a Suprema Corte estadunidense admite que o favorecimento dos “matrimônios entre as duas raças” poderia violar “em sentido técnico” a *freedom of contract*, mas sai do impasse acrescentando que o direito de legislação de cada estado em tal matéria é “universalmente reconhecido”¹¹. Na verdade, não faltavam as oposições. Significativa é a norma emanada na Virgínia no início do século XVIII, pela qual a punição não era só para os responsáveis diretos da relação sexual ou matrimonial; “penas extremamente rigorosas” poderiam ser aplicadas ao sacerdote culpado de ter consagrado a ligação familiar inter-racial¹². Portanto, junto com a “liberdade de contrato” era de qualquer maneira atingida a própria liberdade religiosa.

O poder absoluto mantido sobre os escravos negros acaba levando conseqüências negativas e até dramáticas também para os brancos. Tomemos a Pensilvânia das primeiras décadas do século XVIII: o negro livre surpreendido a violar a proibição de *miscegenation* (como era chamada mais tarde)¹³,

⁹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 377 (DA1, cap. II, 10).

¹⁰ Genovese, 1998a, p. 24.

¹¹ Plessy versus Ferguson, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. III, p. 56.

¹² Klein, 1989, p. 51 e 234-35.

¹³ O termo é cunhado no final de 1863: cf. Wood, 1968, p. 53ss.

corre o risco de ser vendido como escravo. Isso traz conseqüências muito penosas também para a mulher branca, obrigada a sofrer a separação forçada do seu parceiro e a terrível punição aplicada a ele. Vejamos agora o que acontece na Virgínia colonial logo depois da Gloriosa Revolução. Com base em uma norma de 1691, uma mulher branca e livre que tenha tido um filho de um negro ou de um mulato pode ser condenada a cinco anos de servidão e, sobretudo, é obrigada a ceder o filho à paróquia, que depois o vende como *servant*, deixando-o nesta condição por trinta anos¹⁴. Há mais. Barreiras praticamente intransponíveis se erguem no reconhecimento da prole derivada da eventual relação do proprietário com uma das suas escravas. O pai encontra-se diante de uma alternativa dramática: ou sofrer junto com a sua família efetiva o exílio da Virgínia ou consentir que o filho seja escravo junto com a mãe¹⁵. Mais sumária é, por outro lado, a legislação de New York que transforma automaticamente em escravos todos os filhos nascidos de mãe escrava¹⁶. Estamos, assim, na presença de uma sociedade que até sobre os seus membros privilegiados exerce uma repressão tão dura, em parte jurídica e em parte social, de modo a sufocar os sentimentos mais naturais: como foi justamente observado, ao escravizar “os próprios filhos e os filhos dos seus filhos”, de fato, “os brancos escravizam a si mesmos”¹⁷.

Para esclarecer ulteriormente o entrelaçamento entre poder absoluto de cada proprietário sobre o gado humano que ele possui e a sua submissão ao “povo dos senhores” do qual é membro, pode ser feita uma última consideração. Já nos ocupamos da norma em vigor na Virgínia, pela qual era desprovido de sentido definir e tratar como “infâmia” o assassinato do escravo por parte do proprietário. Contudo, em não poucos estados, por uma legislação que continuará a vigorar ainda depois da segunda guerra mundial (*infra*, cap. X, § 5), é culpado de “infâmia” o branco que mantenha relações sexuais com uma negra. Quer dizer, ao proprietário é permitido chicotear e bater na sua escrava até provocar a morte – o sagrado direito de propriedade; mas ele só expondo-se a diversos riscos pode manter relações sexuais com ela – tão forte é o controle que a classe dos proprietários e a comunidade dos livres exerce sobre os seus membros. Para além da norma jurídica, o que leva a fazer respeitar a proibição de *miscegenation* são, em meados do século XVIII, bandos

¹⁴ Klein, 1989, p. 50-51.

¹⁵ Klein, 1989, p. 242-43.

¹⁶ Zilversmit, 1969, p. 13.

¹⁷ Williamson, 1980, p. 63.

de vigilantes, dedicados a espionar, intimidar e atingir os brancos propensos a sofrer o fascínio das suas escravas e das mulheres de cor em geral¹⁸.

Se por um lado os escravos são uma propriedade e uma mercadoria à disposição completa do legítimo patrão, por outro lado representam o inimigo interno contra o qual é necessário estar constantemente alerta. Certamente, para afastar o perigo se pode recorrer ao terror, atingindo de maneira impiedosa e até sádica os culpados e transformando a execução em uma espécie de aterrorizante espetáculo pedagógico para os outros: os escravos de uma determinada área são obrigados a assistir ao suplício de dois de seus companheiros, culpados de assassinato e condenados a serem queimados vivos¹⁹. Mas, isso não basta. Mais uma vez, a manutenção do instituto da escravidão exige sacrifícios pesados também por parte da classe dominante. Em 1741, em New York, alguns incêndios misteriosos alimentam o medo de uma revolta dos escravos: são condenados à morte e queimados vivos também dois negros, cuja vida o patrão havia em vão tentado salvar, declarando que estavam em casa no momento do incêndio. Poucos anos depois, nas proximidades da mesma cidade, um negro, réu confesso por ter atado fogo a um celeiro, sofre o mesmo suplício. Com uma diferença: usando de expedientes diabólicos, a multidão dos espectadores brancos faz com que as chamas não queimem muito rapidamente, de modo que possam durar o mais possível o espetáculo e os sofrimentos do negro rebelde: seus gritos podiam ser ouvidos a três milhas de distância. Estes tocam claramente o seu patrão que soluça ruidosamente, até porque têm vínculos afetivos com o seu escravo; mas ele é impotente, só consegue obter que o suplício não se prolongue por muito tempo²⁰. Colocados diante das exigências de segurança da comunidade da qual fazem parte, os proprietários de escravos não podem reivindicar a livre disponibilidade da sua propriedade.

Devido às circunstâncias, essas exigências de segurança são um dado permanente. Podemos apresentar uma consideração de caráter geral:

“À primeira vista, os códigos coloniais dos escravos parecem voltados a disciplinar os negros, negando a eles a liberdade da qual podem gozar os outros americanos. Mas, basta uma pequena mudança de perspectiva para perceber os códigos em uma outra luz: paradoxalmente eles visam disciplinar os brancos. Não era ao negro mas principalmente ao branco que a lei indicava o que devia fazer; os códigos eram feitos para os olhos e os ouvidos dos proprietários de escravos (às vezes a lei exigia que

¹⁸ Williamson, 1980, p. 66.

¹⁹ Zilversmit, 1969, p. 21.

²⁰ Zilversmit, 1969, p. 19-22.

os códigos fossem publicados nos jornais e lidos pelos eclesiásticos a suas congregações). Do branco exigia-se que punisse os seus escravos fugitivos, que prevenisse reuniões de escravos, que fizesse respeitar o toque de recolher, que sentasse nos tribunais especiais e participasse do patrulhamento²¹.

Eram previstas sanções para os proprietários de escravos que viessem a omitir a aplicação de punições previstas pela lei. Conforme uma norma vigente no Sul da Carolina, uma escrava na sua quarta tentativa de fuga deveria ser “severamente açoitada [...], marcada pelo fogo com a letra R na face esquerda e amputada da orelha esquerda”. Mas, até 1722, os próprios proprietários de escravos deveriam providenciar, direta ou indiretamente, à execução dessas operações²².

Em situações de crise a obrigação da vigilância se faz sentir de maneira premente. Vimos em Richmond, em 1831, “o serviço militar” das patrulhas brancas sendo “realizado dia e noite”. Neste caso – observa Gustave de Beaumont durante a sua viagem em companhia de Tocqueville – “a sociedade se arma com todos os seus rigores” e mobiliza “todas as forças sociais”, procurando de qualquer maneira favorecer a “delação” e o controle: no Sul da Carolina, juntamente com o escravo fugitivo a pena de morte espera “por qualquer pessoa que a tenha ajudado na sua evasão”²³. Muito significativas são também as conseqüências da promulgação da lei sobre os escravos fugitivos de 1850: passível de punição não é apenas o cidadão que tenha procurado esconder ou ajudar o negro perseguido ou procurado pelos seus legítimos proprietários, mas também quem não colabora na sua captura; trata-se de uma norma de lei que, para usar as palavras dos seus críticos, pretende obrigar todo americano a “tornar-se um caçador de homens”²⁴.

Além dos proprietários de escravos, a sociedade escravista acaba atingindo a comunidade branca no seu conjunto. Pelo fato dos escravos negros, além de mercadoria, serem também o inimigo interno, os abolicionistas passam então a ser suspeitos de traição e tornam-se assim alvo de um conjunto de medidas de repressão mais ou menos duras conforme a gravidade do perigo no horizonte. Severas restrições são impostas à imprensa: em 1800, a revolta dos escravos na Virgínia é muitas vezes silenciada pelos jornais do Sul; há o perigo de difundir ainda mais o contágio da subversão²⁵. Em 1836,

²¹ Jordan, 1977, p. 108.

²² Jordan, 1977, p. 112.

²³ Beaumont, 1840, p. 230.

²⁴ Fogel, 1991, p. 342.

²⁵ Jordan, 1977, p. 395.

o presidente dos Estados Unidos (Andrew Jackson) autoriza o ministro dos Correios a bloquear a circulação de todas as publicações críticas em relação ao instituto da escravidão; junto com a mordaza imposta aos abolicionistas, a Câmara dos representantes adota a resolução para impedir o exame das petições anti-escravistas²⁶.

A repressão pode chegar a formas mais drásticas. Em 1805, ao denunciar os escritos que poderiam disseminar um efeito incendiário sobre os escravos, o Sul da Carolina emana normas que estabelecem a condenação à morte, por traição, dos que de qualquer maneira se tenham manchados da culpa por terem estimulado ou apoiado uma revolta servil. A Geórgia²⁷ procede analogamente. Ao terror do alto se entrelaça o terror de baixo. Se no Norte assume formas menos cruéis (visa impedir reuniões e destruir os meios de propaganda ou propriedade dos “agitadores”), no Sul a violência contra os abolicionistas configura-se como um pogrom que não hesita a torturar e eliminar fisicamente os traidores e os seus colaboradores, gozando da total impunidade²⁸. A situação do Sul nos anos que antecedem a guerra de Secessão foi assim descrita por Joel Poinsett, uma importante personalidade política da União, em uma carta escrita por ele no final de 1850:

“Estamos ambos profundamente cansados desta atmosfera carregada de violência insana [...]. Aqui há um forte partido contra gente violenta e medidas violentas, mas ele é movido pelo medo da submissão; nem se arriscam a trocar opiniões com outros que pensam como eles, pelo receio de serem traídos”²⁹.

E, de fato, o historiador contemporâneo que refere este testemunho, conclui que com o recurso aos linchamentos, às violências e às ameaças de todo tipo, o Sul consegue calar não apenas toda oposição mas também qualquer tímido dissenso. Além dos abolicionistas, são e sentem-se também ameaçados os que gostariam de tomar distâncias dessa impiedosa caça às bruxas. Dominados pelo terror são todos levados a “manter bem fechada a boca, a sufocar suas próprias dúvidas, a sepultar suas próprias reservas”³⁰. Não há dúvidas. O domínio terrorista que os proprietários de escravos exercem sobre os negros acaba por golpear, e duramente, também os membros e frações da classe dominante.

²⁶ Foner, 2000, p. 125.

²⁷ Jordan, 1977, p. 399.

²⁸ Grimsted, 1998, p. 85-86.

²⁹ Grimsted, 1998, p. 114.

³⁰ Grimsted, 1998, p. 124.

3. Três legislações, três castas, uma “democracia para o povo dos senhores”

E, então, como definir o regime político da sociedade que estamos examinando? Estamos na presença de uma sociedade liberal? O problema que nos colocamos a propósito de uma personalidade como Calhoun reapresenta-se agora em termos mais gerais. Pelo menos até a guerra de Secessão, nos Estados Unidos, deparamo-nos com três legislações diferentes. Em relação aos escravos a realidade é imediatamente evidente. Em meados do séc. XIX, o abolicionista negro Frederick Douglass calcula que na Virgínia há setenta e dois crimes que, cometidos pelo escravo, comportam a condenação à morte, enquanto apenas dois deles estabelecem a mesma pena para o branco³¹.

Uma legislação especial atinge também os homens de cor livres na teoria, e não só pelo fato de, conforme as diversas realidades locais e os diversos períodos históricos, serem excluídos de certas profissões, do direito de possuir a terra, da possibilidade de no tribunal testemunhar contra os brancos ou de fazer parte do colégio julgador. Mas, há uma circunstância ainda mais ilustrativa: sem considerar o caso dos escravos, um mesmo crime continua a ter diferentes conseqüências conforme a pele do responsável. Os que correm o risco de serem reduzidos à escravidão são obviamente apenas as pessoas de cor que são livres: é esta a sorte que as espera na Pensilvânia nas primeiras décadas do séc. XVIII, se forem surpreendidas a violar a proibição de *miscegenation* ou se não estiverem em condição de pagar a multa que as atinge por ter comercializado sem permissão regular com os outros negros³². Certamente, a situação muda, no Norte, com a abolição da escravidão que ocorre depois da revolução. Permanece, no entanto, o controle total que os brancos exercem sobre a magistratura. Trata-se de uma circunstância evidenciada também por Tocqueville e cujas conseqüências são assim esclarecidas por um juiz do Ohio particularmente corajoso: “O branco pode agora depreder o negro, pode abusar da sua pessoa, pode tirar-lhe a vida. Pode fazer tudo isso à luz do dia [...], e ele deve ser absolvido, a menos que [...] não estivesse presente algum outro branco” (disposto a testemunhar contra o culpado)³³.

É nítida e insuperável a barreira que separa dos brancos, da raça dominante, os homens de cor enquanto tal. Nas palavras de Beaumont: “Escravos ou livres que sejam, os negros constituem por toda parte um povo diferente

³¹ Douglass, 2000, p. 23-24.

³² Zilversmit, 1969, p. 19.

³³ Litwack, 1961, p. 94.

dos brancos”³⁴. É uma observação confirmada por Tocqueville: “Na Filadélfia os negros não são sepultados no mesmo cemitério dos brancos”. A segregação acontece também nas prisões: “os negros eram separados dos brancos também para as refeições”. Mais: “em Maryland [Estado escravista] os negros livres pagam como os brancos a taxa para as escolas, mas não podem enviar os seus filhos”³⁵. E – podemos acrescentar – em meados do séc. XIX, na Virgínia as leis negam aos negros livres na teoria “o direito de aprender a ler e escrever”³⁶.

Estamos na presença de um Estado racial, articulado, pela declaração explícita dos seus teóricos e apologistas no Sul, em “três castas, os brancos livres, a gente de cor livre, a gente de cor escrava”³⁷. Sempre nas primeiras décadas do séc. XIX, o modelo de casta é evocado também por alguns observadores do Norte, quando, em relação à própria sociedade, onde a escravidão tem sido abolida, falam da divisão em “brâmanes e párias”, como demonstra a segregação racial instalada em todos os níveis, desde os transportes públicos até os teatros e desde as igrejas até os cemitérios, e que permite aos negros entrar nos hotéis, nos restaurantes e nos lugares de convívio apenas na qualidade de servos. É verdade, reconhece um outro observador, que visa banir os negros da Indiana para evitar a eles um destino ainda mais duro: eles são tratados como “uma raça legal e socialmente excomungada, como os hilotas de Esparta e os párias da Índia, membros de uma subcasta (*outcasts*) privada de direitos, uma casta separada e degradada”³⁸.

Quando nos Estados Unidos antes da guerra de Secessão se definem três castas, se excluem claramente os índios, considerados, até o Dawes Act de 1887, como *domestic dependent nations*, quer dizer como um conjunto de nações com uma sua identidade peculiar, mas submetidas ao protetorado de Washington, e cujos membros não fazem parte da sociedade americana em sentido pleno³⁹. Deve-se acrescentar que o discurso das três castas não está isento de uma discutível componente ideológica: ele tende a passar por cima das diferenças que persistem no interior da comunidade branca e podem incidir pesadamente não apenas sobre as condições materiais de vida mas também sobre os direitos civis das camadas mais pobres. Os Artigos da Confederação, chamados a regulamentar o novo Estado que vem se formando,

³⁴ Beaumont, 1840, p. 3.

³⁵ Tocqueville, 1951, vol. V, t.1, p. 247.

³⁶ Stevenson, 1996, p. 275; Davis, 1997, p. 35.

³⁷ Dew, cit. in Hofstadter (org), 1958-82, vol. II, p. 319.

³⁸ Litwack, 1961, p. 97 e 67.

³⁹ Delanoë-Rostkowski, 1991, p. 74-75 e 124.

excluem de maneira explícita os “paupers” e os “vagabundos” do elenco dos “habitantes livres” (art. IV). Mas a verdade é que, examinando a sociedade no seu conjunto, as demarcações principais são a linha de cor e, no âmbito da comunidade negra, a linha que separa os escravos propriamente ditos dos outros, dos negros “livres”, que na realidade vivem o pesadelo de serem deportados ou por sua vez vir a ser escravizados. Por outro lado, a absoluta centralidade da linha de cor estimula, como observa o ideólogo sulista das três castas, o “espírito de igualdade” no âmbito da comunidade branca, ao desaparecerem rapidamente as discriminações mais odiosas⁴⁰.

Neste sentido, pode-se falar de “castas”, como fazem historiadores eminentes do instituto da escravidão⁴¹. Mas, a constatação do enrijecimento naturalista e racial das relações entre as classes sociais nos diz ainda pouco sobre a natureza do regime político vigente no âmbito da sociedade aqui investigada. Às vezes, partindo sobretudo da história do Sul da África, no intuito de esclarecer o entrelaçamento de liberdade (para os brancos) e de opressão (para as populações coloniais), se chegou a falar de “liberalismo segregacionista”⁴². Trata-se de uma categoria que exclui completamente do campo de atenção as práticas de expropriação, deportação e aniquilamento postas em ato contra as populações nativas da África austral ou os ameríndios. Mesmo em relação aos negros e outros grupos étnicos, tal categoria parece referir-se só ao período seguinte à abolição da escravidão. Além do adjetivo, é descabido também o substantivo. Por um lado a comunidade branca se livra da discriminação censitária, insistentemente recomendada e até considerada insuperável pelos expoentes do liberalismo clássico. Por outro lado os proprietários-cidadãos estão submetidos a uma série de obrigações que dificilmente poderiam ser incluídos no âmbito da liberdade moderna, teorizada por Constant.

Outras vezes, no lugar de “liberalismo segregacionista”, prefere-se falar, em referência aberta aos Estados Unidos anteriores à guerra de Secessão, de “republicanismo aristocrático” (*aristocratic republicanism*)⁴³. Nesta definição ficam completamente na sombra a natureza tanto da aristocracia dominante como da plebe por ela oprimida e a relação entre classes sociais e grupos étnicos. Contudo, o substantivo permite dar um passo à frente: não estamos na presença de proprietários interessados só na fração da sua esfera privada; eles conduzem também uma rica vida política. Enquanto é objeto de uma fruição

⁴⁰ Dew, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. II, p. 320.

⁴¹ Van den Berghe, 1967, p. 6 e 10; Blackburn, 1990, p. 62, 205 e 425.

⁴² Jaffe, 1997, p. 150.

⁴³ Fogel, 1991, p. 413.

não generalizada, a “liberdade moderna” está longe de ser o único objetivo ao qual aspiram os protagonistas da revolução e os Padres Fundadores dos Estados Unidos. Para Hamilton é clara a “distinção entre liberdade e escravidão”: no primeiro caso “um homem é governado por leis às quais ele deu o seu consento”; no segundo “é governado pela vontade de um outro”⁴⁴. Ou, nas palavras de Franklin, sofrer uma taxação de um corpo legislativo no qual não se é representados significa ser considerados e tratados como um “povo subjogado”⁴⁵. Ficar excluídos das decisões políticas, ser submetidos a normas impostas do exterior, por razoáveis e liberais que sejam, é já sinônimo de escravidão política ou, pelo menos, constitui o seu início.

De fato, Calhoun, o autor do qual partimos quando nos colocamos a pergunta crucial (O que é o liberalismo?), mais do que de liberalismo faz profissão de democracia; é membro influente do partido democrático dos Estados Unidos. A categoria de liberalismo deveria unificar os dois países anglo-saxões, mas Calhoun define a Constituição do seu país “democrática, em contraposição à aristocracia e à monarquia”, e portanto em contraposição à Grã-Bretanha, onde permanecem os “títulos nobiliares” e as outras “distinções artificiais”, abolidas na república norte-americana⁴⁶. Claro, não se trata da democracia sem adjetivos, como leva a pensar o título do livro de Tocqueville que, como veremos, ao se expressar assim, acha que pode fazer abstração da condição dos peles-vermelhas e dos negros. Menos ainda trata-se da “democracia da fronteira” que um ilustre historiador estadunidense homenageia, propenso à hagiografia⁴⁷; sem considerar o resto, a definição sugerida por ele evoca, de maneira reticente e acrítica, só a progressiva expansão dos colonos brancos para o Oeste e portanto só a relação entre duas das “três raças” de que, como veremos, fala *A democracia na América*.

Calhoun preocupa-se em distinguir a democracia, da qual quer ser o teórico, da “democracia absoluta”, culpada por querer pisotear os direitos dos estados e dos proprietários de escravos⁴⁸. Estamos nos antípodas, portanto, da “democracia abolicionista” cara, ao contrário, a um eminente historiador estadunidense e apaixonado militante afro-americano⁴⁹. Mas, então, como definir uma democracia que, longe de querer abolir ou também só remover ou ocultar a escravidão, a celebra como um “bem positivo”? Às vezes, tem

⁴⁴ Hamilton, 2001, p. 11.

⁴⁵ Franklin, 1987, p. 405.

⁴⁶ Calhoun, 1992, p. 81-82.

⁴⁷ Turner, 1994, p. 54.

⁴⁸ Calhoun, 1992, p. 120, 61.

⁴⁹ Du Bois, 1992, p. 185.

se falado de “democracia helênica, fundada sobre o trabalho para escravos não europeus”⁵⁰. Mas também essa definição não é adequada. Ignora ou não descreve de forma correta o destino reservado aos índios e não leva em consideração um outro elemento essencial: na Grécia antiga estava ausente a escravidão-mercadoria sobre base racial que, no caso americano, se conjuga não com a democracia direta mas com a democracia representativa: à modernidade do modo de produção corresponde a modernidade do regime político.

Em relação particularmente às colônias inglesas, um outro ilustre historiador e militante negro fala sem distinção de “plantocracia branca” (*white plantocracy*) ou de “democracia dos plantadores” (*planter democracy*)⁵¹. Mas, ao chamar a atenção apenas sobre um restrito grupo social, essa definição comete o equívoco de concentrar o seu olhar exclusivamente sobre o Sul, que não é separado por uma barreira do Norte. Isso vale para o campo econômico: depois da terra, os escravos constituíam o patrimônio mais conspícuo do país; em 1860, o seu valor chegava a três vezes o capital acionário da indústria manufatureira e ferroviária; o algodão cultivado no Sul era de longe a exportação mais relevante dos Estados Unidos e servia de maneira decisiva para financiar as importações e o desenvolvimento industrial do país⁵². No plano político-constitucional a obrigação na participação à caça contra os escravos fugitivos e sua devolução envolvia obviamente também os cidadãos do Norte. Enfim, no plano ideológico, não deve ser esquecido o apartheid racial em vigor nos estados livres. Se acrescentarmos a isto os processos de desapropriação e deportação contra os índios, fica evidente que, mesmo com as óbvias diferenças entre as duas seções, a discriminação racial desempenha nos Estados Unidos um papel decisivo em âmbito nacional. Enfim, embora mais adequada em relação às citadas acima, também a categoria de “democracia branca”⁵³ apresenta um limite, o de não destacar a orgulhosa autoconsciência senhorial da comunidade dos livres e a carga de violência que tal comunidade pode desencadear contra os excluídos.

Seguindo então a sugestão de ilustres historiadores e sociólogos estadunidenses, convém falar de *Herrenvolk democracy*, ou de democracia que vale só para o “povo dos senhores”⁵⁴. A nítida linha de demarcação, entre brancos

⁵⁰ Jaffe, 1997, p. 177.

⁵¹ Williams, 1972, p. 95; 1970, p. 394, 397.

⁵² Fredrickson, 2004, p. 34.

⁵³ Jaffe, 1997, p. 150.

⁵⁴ Van den Berghe, 1967, *passim*; Fredrickson, 1982, *passim*; Jennings, 2003, *passim*.

de um lado e negros e peles-vermelhas de outro, favorece o desenvolvimento de relações de igualdade no interior da comunidade branca. Os membros de uma aristocracia de classe ou de raça tendem a se auto-celebrar como os “pares”; a nítida desigualdade imposta aos excluídos é a outra face da relação de paridade que se instaura entre os que gozam do poder de excluir os “inferiores”. Precisa acrescentar que a igualdade da qual aqui se trata é em primeiro lugar uma nítida linha de demarcação em relação aos excluídos, é a explicitada pelo mote que preside a revolução americana: “Não queremos ser tratados como negros”! De resto, no âmbito da mesma comunidade dos livres e dos senhores, não faltam, como sabemos, os conflitos e as acusações recíprocas de prevaricação e de violação do princípio de igualdade.

No fundo, Josiah Tucker havia já se aproximado da compreensão da natureza real do republicanismo por ele criticado em Locke e nos colonos americanos rebeldes:

“Todos os republicanos antigos e modernos [...] não sugerem outro esquema que não seja o de abater e igualar todas as distinções acima deles; usando de tirania ao mesmo tempo com os seres miseráveis que, desafortunadamente, estão colocados abaixo deles”⁵⁵.

E mais: “Quem é tirano com os seus inferiores é, obviamente, um patriota e um nivelador em relação aos seus superiores”⁵⁶.

4. Os livres, os servos e os escravos

Mas, se podem servir para a análise da sociedade derivada da revolução americana, que ajuda podem fornecer o discurso das três castas e a categoria de “democracia para o povo dos senhores” na compreensão das relações político-sociais vigentes na Inglaterra? Pelo menos até a abolição da escravidão nas colônias, a situação nos dois lados do Atlântico apresenta não poucos pontos de contato. E não apenas pelo fato de que na mesma metrópole não estão completamente ausentes os escravos e o próprio mercado dos escravos; mais importante é a consideração de que o Império britânico deve ser analisado na sua totalidade, sem revolver a realidade das colônias. O seu desenvolvimento econômico e a sua ascensão política e militar devem muito

⁵⁵ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 22.

⁵⁶ Tucker, 1993-96, vol. V, p. 20.

ao *asiento*, quer dizer ao monopólio do comércio dos escravos; por outro lado os que derivam a sua riqueza do comércio ou da propriedade do gado humano estão muito presentes no Parlamento inglês. E, portanto, podemos ver em ação também neste caso a casta dos brancos livres e a dos escravos. Certamente, vista pelo observatório de Londres, a terceira casta, a dos negros livres em teoria, desempenha um papel totalmente irrelevante. Aqui está uma primeira diferença entre os dois lados do Atlântico.

Mas, há uma outra mais significativa que se refere ao grosso da população da metrópole. No âmbito da própria comunidade branca americana há pequenos setores aos quais são negadas a igualdade jurídica e até a liberdade negativa. É o que emerge da descrição de Tocqueville, que assim comenta: é a herança das “leis civis” da Inglaterra, nitidamente desequilibradas a favor do rico⁵⁷. Nos Estados Unidos trata-se de uma área muito limitada, que desaparece em tempos relativamente rápidos. A própria presença dos negros, escravos ou semi-escravos que sejam, favorece a difusão de um sentimento de relativa igualdade entre os membros da “casta” superior. Diferente é a situação da comunidade branca na Inglaterra. Aqui, a exclusão do benefício da igualdade jurídica e da liberdade negativa é um fenômeno de amplísimas proporções. Podemos até prescindir da Irlanda que, mesmo depois da formação do Reino Unido, continua na realidade a ser uma colônia. Concentremo-nos na Inglaterra propriamente dita, partindo de Locke.

Este faz uma nítida distinção entre três grupos: os homens “por lei de natureza sujeitos ao domínio *absoluto* e ao poder *incondicionado* dos seus patrões” ou submetidos a uma “condição de escravidão perfeita” (TT, II, 85, 24) – são os escravos negros provenientes da África; temos depois os livres e, por fim, os servos brancos consangüíneos dos livres. Um parágrafo central do *Segundo Tratado* esclarece bem tudo isso:

Entre os hebreus, assim como entre outras nações, encontramos o caso de homens que se venderam (*did sell themselves*), mas trata-se evidentemente de servidão (*drudgery*), não de escravidão (*slavery*). A pessoa vendida (*the Person sold*) não está sujeita a um poder absoluto, arbitrário e despótico: o senhor não tem em momento algum o direito de matar quem depois de um tempo deverá libertar do seu serviço. O senhor de um servo como esse estava tão longe de possuir um poder arbitrário sobre a sua vida que nem podia mutilá-lo a seu bel-prazer, uma vez que a perda de um olho ou de um dente rendia para aquele servo a recuperação da liberdade (Êxodo, XXI) (TT, II, 24).

⁵⁷ Tocqueville, 1951, vol. IV, t.1, p. 326.

Quando se expressa dessa forma, Locke está pensando em primeiro lugar nas duas figuras do escravo negro e do servo branco contratado. Como vimos, o segundo também é objeto de compra e venda, é uma mercadoria em larga escala, exportada para a América e regularmente lançada no mercado, para onde confluem os possíveis compradores, informados pelos anúncios publicitários da imprensa local. Naturalmente, o patrão é detentor de um amplo direito de punição, embora não tão ilimitado como o exercido sobre o escravo negro. Compreende-se, então, a comparação com o servo do Antigo Testamento, que, embora não submetido a uma “condição de escravidão perfeita”, sofre uma condição que poderíamos definir, em contraposição, de escravidão imperfeita”. É esta escravidão imperfeita que Locke define com o termo de servidão ou serventia (*drudgery*).

No âmbito do Império britânico convivem três diversas situações jurídicas, a primeira caracterizada pela liberdade, a segunda pela servidão e a terceira pela escravidão no sentido estrito. Não obstante o abismo racial que se abriu e que separa o escravo negro do servo branco, o fato é que nem este último faz parte da comunidade dos livres propriamente dita. Mesmo diferente do exercido por “um senhor sobre o seu escravo” (*a Lord over his Slave*), é indiscutível o poder de “um dono sobre o seu servo” (*a Master over his Servant*: TT, II, 2), uma vez que este está submetido à “disciplina normal” que o amo implementa no âmbito da família (TT, II, 85). Significativamente, embora se preocupe em distinguir o *slave* do *servant*, Locke às vezes usa este último termo também em relação à figura do escravo propriamente dito. No *Primeiro Tratado sobre o governo* podemos ler:

“Os que eram ricos no tempo dos patriarcas, assim como os que são ricos hoje nas Índias Ocidentais, compravam servos e servas (*men and maid-servants*) e, seja pela proliferação (*increase*) destes últimos seja pelas novas aquisições, chegavam a possuir famílias amplas e numerosas” (TT, I, 130).

Como mostra a referência aos proprietários das Índias Ocidentais e ao direito de propriedade exercido por eles também sobre a prole dos “servos”, fica claro que aqui o discurso é dirigido à escravidão hereditária.

A tripartição formulada por Locke emerge também em Mandeville. Temos, em primeiro lugar, “o grande número de escravos que a cada ano são transportados da África” para a América⁵⁴. Na Inglaterra, ao contrário, “os escravos não são permitidos”, mas os livres podem lançar mão “dos filhos dos

⁵⁴ Mandeville, 1988, vol. II, p. 199 (Quinto diálogo).

pobres”, das “mãos voluntárias para todas as servidões (*all the Drudgery*) ligadas ao duro e sujo trabalho”⁵⁹. E novamente nos deparamos nas três figuras do livre, do servo e do escravo. A segunda pode ser pouco confundida com a primeira, mas aos olhos saltam as analogias com a terceira: “a parte mais mesquinha e pobre da nação” é “a gente que trabalha e pena de maneira semelhante aos escravos” (*the working slaving people*) e que é destinada para sempre a realizar um “trabalho sujo e semelhante ao do escravo” (*dirty slavish Work*)⁶⁰.

Enfim, vejamos Blackstone. Ao celebrar a Inglaterra como terra da liberdade, ele destaca que nela não há lugar para a “verdadeira escravidão” (*proper slavery*), para a “escravidão em sentido estrito” (*strict slavery*), para a “escravidão absoluta” (*absolute slavery*), no âmbito da qual “ao dono é conferido um poder absoluto e ilimitado sobre a vida e a fortuna do escravo”. Essa insistente caracterização deixa espaço para formas de trabalho forçado diferentes daquelas às quais são submetidos os negros das colônias. Também no grande jurista acaba por emergir uma condição intermediária entre a liberdade e a escravidão, uma espécie de escravidão não “absoluta” e não entendida “em sentido estrito”. Por outro lado, ao lado dos escravos, também “domésticos”, “aprendizes” e “trabalhadores” são servos; estamos na presença de “diversos tipos de servos”, cada um com características específicas, mas todos unificados pelo fato de serem submetidos à servidão⁶¹. Mais uma vez age a herança de Grotius, para o qual *servitus* é a categoria geral para compreender e definir a realidade do trabalho. Em Locke, Mandeville, Blackstone a novidade é a insistência sobre a distinção entre dois grupos de *servitus*, a que está em vigor na metrópole e a que está em ato nas colônias: assim da bipartição grociana se passa para uma tripartição.

5. A Inglaterra e as três “castas”

Mas, agora, deixando de lado os grandes autores, vamos observar a realidade social e a ideologia que caracterizam a Inglaterra nos séculos XVIII e XIX. Muito além dos “resíduos de escravidão” de que fala Smith, a persistência das relações servis é muito evidente no tratamento dos pobres e na

⁵⁹ Mandeville, 1988, vol. II, p. 259 (Quinto diálogo).

⁶⁰ Mandeville, 1988, vol. I, p. 119; Mandeville, 1988, vol. I, p. 302 (= Mandeville, 1974, p. 106).

⁶¹ Blackstone, 1979, vol. I, p. 411-12 (livro I, cap. 14).

possibilidade de dispor dos filhos deles como uma *res nullius*, nas casas de trabalho, no exército, nas prisões, no recrutamento dos servos enviados a colonizar as colônias. Quem chama a atenção sobre a “escravidão inglesa” e sobre os “escravos brancos”, em 1834, é Wakefield⁶², o economista que já encontramos. Nesse momento autores das mais diversas orientações políticas comparam os escravos do outro lado do Atlântico aos operários que penam na Inglaterra: os anti-abolicionistas, que ecoam o discurso à *la Calhoun*; as correntes mais ou menos radicais que aspiram a uma emancipação do trabalho de forma mais geral; os observadores mais destacados que se limitam a registrar o fato, como o economista acima citado. E a comparação é instituída sem se concentrar exclusivamente sobre o espectro da morte por inanição que incumbe a todo momento sobre o operário inglês. Certamente, é um aspecto que não pode ser ignorado: não são poucos os pobres que, para escapar à inanição cometem algum crime na esperança de poder sobreviver como deportados ou “escravos de galês”⁶³. Mas, uma atenção não menos importante é dedicada à violação da liberdade mais propriamente liberal ou da “liberdade moderna”. Para maior clareza, deixemos as cidades e os centros urbanos e vamos ouvir o protesto dos camponeses:

“Falando em termos gerais, já que toda regra tem suas exceções, as classes privilegiadas dos nossos distritos rurais fazem de tudo para serem odiadas pelos seus vizinhos mais pobres. Elas cercam as terras comuns [...]. Constroem prisões e as lotam. Inventam novos crimes e novas punições para os pobres. Interferem nos matrimônios dos pobres, impondo alguns e impedindo outros. Trancam os miseráveis nas casas de trabalho, separando marido e mulher, isolando-os de dia e prendendo-os de noite. Amarram o pobre ao carro [como um boi]. Controlam os bares, proíbem os jogos do bilhar, condenam as lojas de cerveja, fazem intervenção nas festas populares, procuram de toda maneira restringir ulteriormente o pequeno espaço de diversão do pobre”⁶⁴.

Quase vinte anos depois, um jornal de linha radical, ao condenar a “escravidão” existente na Inglaterra, levanta acusações sobre o açoitamento de soldados e marinheiros, a separação de marido e mulher nas casas de trabalho, a necessidade que os servos dos campos tinham de pedir permissão ao senhor antes de poder contrair matrimônio, os abusos sexuais sistemáticos de que eram objeto “as mulheres e as filhas das camadas pobres”⁶⁵.

⁶² Wakefield, 1967, p. 47, 41.

⁶³ Wakefield, 1967, p. 48.

⁶⁴ Wakefield, 1967, p. 45.

⁶⁵ Lorimer, 1978, p. 94.

Quem registra e considera inquestionável o *cahier de doléances* proveniente dos campos é Wakefield, o qual, escrevendo na véspera imediata da abolição da escravidão nas colônias inglesas, com o olhar para o Império no seu conjunto, acha poder distinguir três figuras, o “homem livre” (*freeman*), o “escravo” (*slave*), o “miserável” (*pauper*)⁶⁶. Somos levados a pensar no discurso das três castas que encontramos em um teórico do Sul. Na realidade, em 1864, a “Saturday Review” – trata-se neste caso de uma revista difundida entre as classes médias e altas – constata que os pobres constituem na Inglaterra “uma casta separada, uma raça”, colocada em uma condição social que não sofre modificações “do berço até o túmulo” e que está dividida do resto da sociedade por barreiras semelhantes às que subsistem na América entre brancos e negros. A respeitável revista inglesa continua assim:

“Do garoto ou do homem pobre inglês espera-se que ele se lembre sempre da condição na qual Deus o colocou, exatamente como do negro espera-se que se lembre da pele que Deus lhe deu. Em ambos os casos a relação é a que subsiste entre um superior e um inferior perpétuo, entre um chefe e um dependente: por maior que possa ser, gentileza ou bondade nenhuma pode alterar essa relação”⁶⁷.

Estamos – convém não esquecer – em 1864. Muitas décadas se passaram desde a Gloriosa Revolução e o nascimento da Inglaterra liberal. E, no entanto, embora a situação seja instável e tenda a modificar-se em consequência das lutas populares, a realidade de uma sociedade de casta continua a existir: abolida há trinta anos nas colônias inglesas, a casta dos escravos está para desaparecer também nos Estados Unidos. De três, as castas transformam-se em duas nos dois lados do Atlântico: aos semi-escravos negros dos Estados Unidos correspondem os servos brancos da Inglaterra; uma barreira mais ou menos rígida continua a separar uns e outros da casta dos homens realmente livres.

Ao apartheid racial parece corresponder uma espécie de apartheid social. Na Inglaterra do século XVIII podemos ver Charles Scymour, 6º Duque de Somerset enviar batedores na frente da sua carruagem encarregados de limpar o caminho para evitar ao nobre homem o mal-estar de cruzar com pessoas e olhares plebeus⁶⁸. Um século depois, nas igrejas inglesas vigora ainda uma espécie de segregação entre as diversas classes sociais⁶⁹; e o já co-

⁶⁶ Wakefield, 1967, p. 42.

⁶⁷ Lorimer, 1978, p. 101-102.

⁶⁸ Cannon, 1984, p. 172.

⁶⁹ Lorimer, 1978, p. 104.

nhecido *cahier de doléances* elaborado pelos camponeses lamenta o fato de que também nessa circunstância o aristocrático recorre a uma cortina para se proteger de qualquer “olhar vulgar”⁷⁰. Quando depois Sênior visita Nápoles, fica intrigado com a mistura das classes: “Nos climas mais frios, as classes inferiores permanecem em casa; aqui vivem na rua”. Pior, elas são tão pouco distantes das classes superiores que chegam a morar nos subterrâneos dos palácios senhoriais. Resultado: “Não é mais possível escapar da vista nem do contato com uma repugnante degradação”⁷¹.

6. A reprodução da casta servil e o início da eugênica

Como “preservar a raça dos diaristas e dos servos”⁷²? A expressão utilizada por Smith, aqui citado, revela que a mobilidade social é muito reduzida ou totalmente inexistente: os trabalhos mais pesados e pior remunerados são entregues a uma classe que tende a se reproduzir de geração em geração, e portanto a uma espécie de casta servil hereditária.

A reprodução dessa casta ou raça é absolutamente necessária. Para Mandeville a guerra desempenha uma função claramente benéfica. Se esta com suas matanças periódicas não providenciasse a colocar um freio ao excesso de machos que se verifica no momento do nascimento, as mulheres, disputadas entre muitos aspirantes e concorrentes, se tornariam uma espécie de mercadoria rara acessível só aos ricos. Viria a se esgotar para a sociedade o fornecimento dos “filhos dos pobres”, “a maior e mais difundida de todas as bênçãos temporais”, isto é, resultaria difícil ou impossível a reprodução hereditária dos pobres destinados a realizar “todo o necessário trabalho duro e sujo”⁷³.

A ordem natural, no âmbito da qual entra a fazer parte também a guerra, gera de maneira espontânea a raça dos semi-escravos dos quais a sociedade de modo algum pode prescindir. Mas, esta presumida espontaneidade deve ser estimulada com oportunas intervenções políticas pelo alto. É absolutamente necessário evitar, para Mandeville, o acesso à instrução para os “pobres laboriosos”: ficaria comprometido o “equilíbrio da sociedade”⁷⁴. Correria o risco de anular a força-trabalho a baixo custo, dócil e obediente de que se

⁷⁰ Wakefield, 1967, p. 45.

⁷¹ Senior, cit. in Brogan, 1991, p. 52.

⁷² Smith 1981, p. 98 (= Smith, 1977, p. 80) (livro I, cap. 8).

⁷³ Mandeville, 1988, vol. II, p. 258-59, 261-62 (Quinto diálogo).

⁷⁴ Mandeville, 1988, vol. I, p. 302 (= Mandeville, 1974, p. 105-106).

tem necessidade. De alcance bem maior são as intervenções levantadas por outros expoentes da tradição liberal. Com a finalidade de reproduzir uma raça possivelmente perfeita de operários dóceis e de instrumentos de trabalho pode ser até útil o universo de concentração das “casas de trabalho”. Confinando aqui também os filhos dos delinquentes e dos “suspeitos”, se poderia produzir – observa Bentham – uma “classe indígena” (*indigenous class*), que se destacaria pela sua laboriosidade e senso de disciplina. Se depois, se promovessem matrimônios precoces no interior dessa classe, segurando a prole como aprendizes até alcançar a maior idade, eis que as casas de trabalho e a sociedade viriam a dispor de uma reserva inesgotável de força-trabalho de primeira qualidade. Ou seja, por meio de “a mais gentil das revoluções”, a sexual⁷⁵, a “classe indígena”, prolongando-se hereditariamente de geração em geração, se transformaria em uma espécie de raça “indígena”.

Em uma revolução também “gentil” pensa Sieyès, e sempre com a finalidade de produzir uma classe ou raça de trabalhadores a mais dócil possível. Como Bentham, também o liberal francês se abandona a uma utopia (ou distopia) eugenética. Imagina um “cruzamento” (*croisement*) entre macacos (por exemplo o orangó) e “negros”, para a criação de seres domesticáveis e aptos ao trabalho servil: “as novas raças de macacos antropomorfos”. Dessa forma os brancos, que permanecem no alto da hierarquia social como dirigentes da produção, poderiam dispor tanto dos negros, como instrumentos auxiliares de produção, como dos verdadeiros escravos, que seriam exatamente os macacos antropomorfos:

“Por quanto extraordinária, por quanto imoral esta idéia possa aparecer à primeira vista, meditei nela longamente, e não vão encontrar outra saída em uma grande nação, sobretudo nos países muito quentes ou muito frios, para conciliar os diretores dos trabalhos com os meros instrumentos de trabalho”⁷⁶.

Se por um lado precisa estimular a produção e a reprodução de uma raça de servos e de verdadeiros escravos, por outro lado é necessário limitar ao máximo o excesso de população improdutivo e parasitária, a massa dos pobres que, longe de produzir riqueza, a devoram como gafanhotos. Para manter o equilíbrio demográfico Malthus invoca uma política que retarde os matrimônios e a procriação entre as classes populares; diversamente a natureza vai providenciar com as guerras, as carestias, as epidemias. Desse ponto de

⁷⁵ Bentham, cit. in Himmelfarb, 1985, p. 78-83.

⁷⁶ Sieyès, 1985, p. 75.

vista resulta problemático o papel da medicina. Em 1764, Franklin escreve a um médico:

“A metade das vidas que vocês salvam não é digna de ser salva, porque é inútil, enquanto a outra metade nem mereceria ser salva porque pérfida. A vossa consciência nunca vos acusa desta guerra permanente contra os planos da Previdência?”⁷⁷

Décadas mais tarde, Tocqueville auspicia a possibilidade de livrar-se finalmente da “canalha penitenciária” como dos “ratos”, quem sabe até por meio de um incêndio colossal⁷⁸. O liberal francês “sonha com o genocídio?”⁷⁹ A afirmação é exagerada. Resta a dura polêmica contra uma “caridade bastarda” que ameaça a ordem: “É a filantropia de Paris que nos mata”⁸⁰.

Uma conclusão de caráter geral se impõe. A tentação eugenética perpassa em profundidade a tradição liberal. Não é um acaso que a disciplina que leva esse nome recebe o seu batismo na Grã Bretanha e alcança depois uma extraordinária fortuna nos Estados Unidos⁸¹.

7. O liberalismo não localizável do Reino Unido na Grã Bretanha e Irlanda

E, tal como para os Estados Unidos, também para a Grã Bretanha somos obrigados a nos colocar um problema crucial: trata-se de uma sociedade liberal? Mesmo depois da abolição da escravidão nas colônias propriamente ditas, não se pode falar, para os habitantes do Reino Unido, de uma fruição generalizada da liberdade liberal por excelência, isto é, da liberdade moderna.

Desta, certamente, não gozam os irlandeses, submetidos permanentemente – reconhece Tocqueville – a “medidas de exceção” e à mercê dos “tribunais militares” e de uma gendarmaria numerosa e odiosa: a Castlebar, com base no Insurrection Act, “todo homem surpreendido sem *passaporte* fora da sua casa depois do pôr-do-sol é *deportado*”⁸². Na imprensa do tempo,

⁷⁷ Franklin, 1987, p. 803 (carta a J. Fothergill de 1764).

⁷⁸ Tocqueville, 1951, vol.VIII, t. 1, p. 173-74 (carta a G. de Beaumont, 22 de novembro de 1836).

⁷⁹ Perrot, 1984, p. 38.

⁸⁰ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 38.

⁸¹ Cf. Losurdo, 2002, cap. 19, § 1; cap. 23, § 2.

⁸² Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 128-29, 169.

a condição dos irlandeses é muitas vezes comparada com a dos negros do outro lado do Atlântico. Na opinião formulada em 1824 por um rico mercador inglês, discípulo de Smith e fervoroso quacre e abolicionista (James Cropper), os irlandeses encontram-se em uma condição pior que a dos escravos negros⁸¹. Em todo caso, os irlandeses representam para a Inglaterra o que os negros são para os Estados Unidos, trata-se de “dois fenômenos da mesma natureza”⁸²: a opinião expressa por Beaumont encontra uma confirmação indireta em Tocqueville. Conforme a *Democracia na América* sabemos da total surdez da magistratura, monopolizada pelos brancos, diante das justas reivindicações dos negros. Impõe-se uma conclusão, sugerida também por um testemunho recolhido no Maryland: “A população branca e a população negra estão em um estado de guerra. Elas nunca vão se misturar. É necessário que uma das duas ceda o lugar para a outra”⁸³. Uma observação análoga ouve o liberal francês na ilha subjugada e colonizada pela Inglaterra: “Para dizer a verdade, não há justiça na Irlanda. Quase todos os magistrados do país estão em guerra aberta contra a população. Desta forma, a população não chega a ter a idéia de uma justiça pública”⁸⁴. Em um caso como no outro, um pilar do Estado de direito, a magistratura, está em guerra contra uma parte significativa da população.

Nos dois lados do Atlântico para perpetuar a opressão respectivamente dos negros e dos irlandeses contribuem as normas que impedem ou obstaculizam o acesso à instrução e proibem o matrimônio com os membros da casta superior. Também na Irlanda a *miscegenation* é um crime punido com grande rigor: com base em uma lei de 1725, um sacerdote culpado de celebrar clandestinamente um matrimônio misto pode até ser condenado à morte⁸⁵. E também na Irlanda procura-se obstaculizar o acesso da população nativa à instrução. Sobre este ponto podemos concluir dando a palavra a um historiador liberal e anglo-irlandês do séc. XVIII: a legislação inglesa visa a espoliar os irlandeses da sua “propriedade” e “indústria”, visa a “mantê-los em condições de pobreza, a quebrar neles qualquer germe de empreendimento, a degradá-los ao status de uma casta servil que nunca poderia esperar elevar-se ao nível dos seus opressores”⁸⁶.

⁸¹ Davis, 1986, p. 180, 184.

⁸² Beaumont, 1990, vol. II, p. 307.

⁸³ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 1, p. 247.

⁸⁴ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 94-95: Tocqueville reproduz o colóquio entre dois conceituados expoentes do mundo político inglês, Nassau William Senior e John Revans.

⁸⁵ Lecky, 1883-88, vol. II, p. 371-73; cf. também vol. I, p. 289.

⁸⁶ Lecky, 1883-88, vol. I, p. 288.

Em 1798, três anos antes da formação do Reino Unido da Grã Bretanha e Irlanda, os irlandeses são “aproximadamente quatro milhões e meio, um terço da população das ilhas britânicas”⁸⁹. E, portanto, privada da liberdade negativa é uma porcentagem maior que a dos Estados Unidos onde, no momento da independência, os negros constituem um quinto da população. Mas, precisa acrescentar que os dominadores ingleses, antes e depois da Gloriosa Revolução, tratam os irlandeses por um lado como os peles-vermelhas, expropriando a sua terra e diminuindo-a com medidas mais ou menos drásticas, por outro lado como os negros, utilizando-os no trabalho forçado. Onde a oscilação entre práticas de escravização e práticas de genocídio.

Além dos negros e dos irlandeses, na própria Inglaterra, as classes populares sentem a própria liberdade negativa gravemente ameaçada, a tal ponto de serem comparadas na cultura e na imprensa do tempo a uma “casta” ou “raça” inferior. Mas agora nos convém centrar as atenções sobre as relações que ocorrem no âmbito da “casta” superior. Como se sabe, a rebelião dos colonos americanos se desenvolve a partir dos protestos contra a discriminação negativa sofrida por eles, por causa da sua exclusão do corpo legislativo. Por outro lado, não se deve esquecer que na Inglaterra do tempo o direito de representação é um privilégio concedido pela Coroa, de modo tal que também cidades industriais de primeira grandeza resultam excluídas da Câmara dos Comuns, onde ao contrário estão bem presentes burgos já quase abandonados, mas com o direito de se fazer “representar” em Londres pelo nobre local. Se depois se leva em consideração que a Câmara dos Lordes é apanágio hereditário da aristocracia terreira, uma conclusão acaba se impondo: na própria Inglaterra, nem sequer as relações internas das classes proprietárias estão marcadas pela igualdade.

Esta fica ulteriormente comprometida por uma outra circunstância: só com a segunda lei de reforma eleitoral, promulgada por Disraeli em 1867, “os não-conformistas obtiveram a plena paridade política”. Até aquele momento, vigoravam pesadas discriminações de caráter religioso:

“Quem, protestante ou católico, não quisesse participar da Comunhão conforme os ritos da Igreja inglesa, era cortado fora também de qualquer cargo de direção dependente da Coroa ou dos centros municipais cidadãos; as portas do Parlamento ficavam trancadas para os católicos romanos, e as da universidade para dissidentes de qualquer tipo”⁹⁰.

⁸⁹ Pakenham, 1969, p. 30.

⁹⁰ Trevelyan, 1965, p. 545, 405.

Portanto, observando bem, os não-conformistas (entre os quais precisa incluir obviamente os hebreus)⁹¹ eram privados não apenas da igualdade política mas também da plena igualdade jurídica: só em 1871, todas as universidades, incluindo Oxford e Cambridge, abriram “os cargos acadêmicos em geral para homens de todas as diversas confissões religiosas”⁹².

É significativo o argumento com o qual em 1831 Macaulay critica a permanente exclusão dos hebreus do gozo dos direitos políticos:

“Seria sacrilégio consentir que um hebreu venha a sentar no Parlamento. Mas um hebreu ganha dinheiro e o dinheiro elege os membros do Parlamento [...]. Se um hebreu viesse a ser um conselheiro privado de um rei cristão seria uma desgraça eterna para a nação. Mas o hebreu pode governar o mercado financeiro e o mercado financeiro pode governar o mundo”⁹³.

Em uma polêmica paradoxal contra as discriminações de que são vítimas os hebreus, Macaulay parece ecoar alguns estereótipos anti-semitas, mas na realidade o sentido do seu discurso é claro: é absurdo e inadmissível querer negar a igualdade política e até civil àqueles que, pelo menos no plano econômico, são já membros da elite dominante.

Enfim, deve ser levado em consideração que, à semelhança da classe existente no outro lado do Atlântico protagonista da revolução americana e da instauração de um Estado racial, também a aristocracia inglesa não se limita a desejar uma liberdade meramente negativa. Décadas antes de Hamilton (e dos revolucionários americanos), na Inglaterra, Sidney declara que “nada denota um escravo senão a dependência da vontade de um outro” ou de uma lei à qual ele não deu o seu consentimento⁹⁴. Locke não se expressa diversamente, quando à “escravidão” política contrapõe uma “liberdade” entendida no sentido de “não estar sujeitos a nenhum poder legislativo salvo o fundado no consenso comum da *civitas*” (*Commonwealth*) (TT, II, 22). É o próprio Locke quem evidencia a equivalência entre o termo inglês e o termo latim (TT, II, 133); e este último implica claramente a participação dos *cives* à vida pública. O filósofo inglês argumenta de maneira semelhante aos revolucionários americanos, que não casualmente se inspiram nele: aquele que quiser decidir solitariamente, excluindo-me do processo de formação da lei, pode legitimamente ser

⁹¹ Salbstein, 1982.

⁹² Trevelyan, 1942, p. 375 e nota, 467.

⁹³ Macaulay, 1850, vol. I, p. 295.

⁹⁴ Sidney, 1990, p. 402.

suspeito de querer “apropriar-se de qualquer coisa”, além da liberdade política; aspira, afinal, a “tornar-se escravo” (TT, II, 17).

Independentemente da posição deste ou daquele teórico, a aristocracia inglesa visava a desenvolver e desenvolvia realmente uma função política de destaque. Além da Câmara alta, a própria “Câmara baixa do Parlamento foi essencialmente um clube de proprietários terreneiros” até quase o final do séc. XIX. A aristocracia exercia diretamente o poder político: “Era uma elite terreira, uma elite de serviço autônoma, e detinha o controle dos negócios públicos”⁹⁵. Um controle que tomava conta da magistratura e das administrações locais e que, sobretudo nos campos, não sofria nenhuma esgarçada: praticamente até final do séc. XIX, “grandes e pequenos nobres eram ainda as autoridades indiscutíveis, que não deviam satisfação a ninguém senão a si mesmos”⁹⁶.

Como no Sul dos Estados Unidos, também na Inglaterra o poder incontestante de uma classe social não excluía a imposição de limites aos seus membros. O proprietário nobre era levado a respeitar uma série de obrigações, em parte sancionadas pela lei em parte pelo costume: pense-se na primogenitura e na inalienabilidade dos bens, e também na endogamia muito usuais no âmbito da aristocracia, uma prática que mais uma vez nos leva a pensar na proibição da *miscegenation* nos Estados Unidos. Os membros da nobreza “se sentiam obrigados a prestar serviço voluntário ao Estado, tanto em âmbito local como nacional, na qualidade de civis e militares”. Enquanto desfrutavam da propriedade e da própria riqueza, os oficiais patrícios posavam de “heróis cavalheirescos”, chamados a dar prova, em caso de perigo da nação, de “coragem espartana e estóica”⁹⁷.

Como definir a sociedade que estamos analisando? Novamente nos deparamos no problema que nos persegue desde o início desta pesquisa: podemos falar em liberalismo a propósito do pensamento de Calhoun e da realidade dos Estados Unidos na qual vive e opera? E podemos assim falar em relação ao Reino Unido de Grã Bretanha e Irlanda? Partindo da representação hoje dominante do liberalismo, que sentido faz definir liberal uma sociedade no âmbito da qual uma parte considerável da população é submetida à ditadura militar, onde as classes populares da metrópole são parcialmente excluídas da liberdade negativa, onde esse tipo de liberdade não é de modo algum o ideal das classes proprietárias e no interior dessas últimas o princípio da igualdade civil e política sofre sérias limitações?

⁹⁵ Cannadine, 1991, p. 16, 24.

⁹⁶ Cannadine, 1991, p. 17, 163-65.

⁹⁷ Cannadine, 1991, p. 15-16, 79-80.

Elemento constitutivo de um regime liberal deveria ser a competição entre diferentes candidatos. Mas, o que acontecia na realidade?

“Muitas eleições aconteciam sem oposição. Em sete eleições gerais, de 1760 a 1800, menos de um décimo das cadeiras de contado foram contestadas. Alguns burgos eram totalmente indiferentes ao fato de que os proprietários vendessem as cadeiras ou designassem os membros sem discussão; algumas cadeiras eram propriedade privada como as dos parlamentos franceses”⁹⁸.

8. Liberalismo, “individualismo proprietário”, “sociedade aristocrática”

Na tentativa de superar as dificuldades que se encontram ao definir a sociedade inglesa do séc. XVIII e XIX, às vezes, no lugar de liberalismo, prefere-se falar de “individualismo”, e então a história da tradição de pensamento aqui objeto de investigação aparece perpassada em profundidade por um “individualismo proprietário” ou “possessivo” (*possessive individualism*)⁹⁹. Esta definição tem uma sua parcial legitimidade. Em Locke o poder político começa a se configurar como tirania e, portanto, como violência quando atenta à propriedade privada (da classe dominante), e quando diante de tal violência é legítimo resistir: o cidadão, melhor o indivíduo, retoma o poder que já possuía no estado de natureza e que “consiste em usar todos os meios que considera adequados e que a natureza lhe oferece para a preservação da propriedade” (TT, II, 171). O âmbito da legalidade é o âmbito do respeito da propriedade privada, enquanto a violência é definida em primeiro lugar pela sua violação.

Contudo, examinada mais atentamente, a categoria de “individualismo proprietário” revela-se totalmente inadequada. Estamos na presença de uma sociedade e de uma tradição de pensamento que, longe de ser inspirada por um respeito supersticioso pela propriedade e pelo direito de propriedade, na realidade promove e legitima colossais expropriações contras os irlandeses e os peles-vermelhas. É verdade, um capítulo central do segundo dos dois *Tratados sobre o governo* de Locke leva o título de “A Propriedade”, mas talvez tivesse sido mais apropriado o título de “A expropriação”, uma vez que ele visa a justificar a apropriação de terras por parte dos colonos brancos em

⁹⁸ Palmer, 1971, p. 59.

⁹⁹ Macpherson, 1982.

prejuízo dos peles-vermelhas ociosos e incapazes de fazer frutificar a terra. Sem considerar as colônias e as populações coloniais ou de origem colonial, a categoria de “individualismo proprietário” parece concentrar a sua atenção exclusivamente sobre a comunidade branca na metrópole capitalista e sobre o conflito proprietários/não proprietários.

Por outro lado, mesmo limitando a nossa atenção à metrópole, podemos ver que, com o olhar voltado à Inglaterra, o *Segundo Tratado* justifica e reivindica a cerca das terras comuns e, portanto, a expropriação maciça dos camponeses. Tal como os territórios do outro lado do Atlântico ocupados pelos peles-vermelhas, assim as terras comuns não são propriamente fecundadas pelo trabalho: e, portanto, em ambos os casos não existe ainda um proprietário legítimo. Em autores clássicos da tradição liberal encontramos a afirmação e a demonstração minuciosa de que a propriedade reivindicada pelos nativos e por grupos sociais internos à metrópole e assimiláveis aos nativos é na realidade *res nullius*.

Paradoxalmente, não obstante as suas intenções críticas, a categoria de “individualismo proprietário” acaba por dar crédito à autoconsciência ideológica das classes que na Inglaterra e na América chegam ao poder agitando as palavras de ordem da liberdade e da propriedade. De maneira muito diferente argumenta Marx. *O Capital* denuncia “a estóica imperturbabilidade do economista político” (e dos pensadores liberais) diante da despidoradíssima profanação do “sagrado direito da propriedade” e da “violenta desapropriação do povo” que se consomem na Inglaterra. Ainda nas primeiras décadas do séc. XIX, em alguns casos, para tornar mais rápido o processo da cerca não se hesita a recorrer a métodos brutais: lugarejos inteiros são destruídos e arrasados, de maneira a obrigar à fuga os camponeses e transformar as terras comuns em propriedade privada e em pastos a serviço da indústria têxtil¹⁰⁰.

Até agora, ao examinar a categoria de “individualismo proprietário”, nos concentramos sobre o adjetivo. Se voltarmos a atenção para o substantivo, veremos que ele também resulta bastante problemático. Os excluídos são assimilados pela classe dominante a instrumentos de trabalho, a máquinas bípedes, sentem negada a sua qualidade de homens e de indivíduos; naturalmente os privilegiados insistem vigorosamente nesta qualidade, que se atribuem de modo exclusivo. Mas, é este o individualismo? Também neste caso, assistimos ao achatamento do historiador contemporâneo sobre a autoconsciência ideológica de uma classe social e de um movimento político que ele pretende criticar.

¹⁰⁰ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 756, 758.

No lugar de “individualismo proprietário” parecem mais apropriadas as categorias que, em relação à Inglaterra do tempo, utilizam alguns autores liberais de grande destaque no séc. XIX. Aos olhos de Constant “a Inglaterra, no fundo, não passa de uma grande, opulenta e vigorosa aristocracia”¹⁰¹. Não é diferente a avaliação formulada por Tocqueville nos anos 30: “Não só a aristocracia aparece estabelecida mais solidamente do que nunca, mas a nação deixa o governo, sem aparentes sinais de desaprovação, nas mãos de um grupo restrito de famílias”, de uma “aristocracia”, que é em primeiro lugar aquela fundada sobre o “nascimento”¹⁰²; claramente, estamos na presença de uma “sociedade aristocrática”, caracterizada pelo domínio dos “grandes senhores”¹⁰³. De resto, é o próprio Disraeli quem acusa o partido whig, há muito tempo no domínio do país emanado da Gloriosa Revolução, por ter visado a instaurar uma aristocracia e uma oligarquia no modelo de Veneza¹⁰⁴.

9. A “democracia para o povo dos senhores” entre Estados Unidos e Inglaterra

Uma questão permanece sem solução: embora intrinsecamente aristocrática, a Inglaterra é de qualquer forma uma sociedade liberal? Constant não tem dúvidas: é o país no qual “as diferenças sociais são mais respeitadas” (a favor da aristocracia), mas no qual, ao mesmo tempo, “os direitos de cada um são mais garantidos”¹⁰⁵. E esta é a opinião também de Tocqueville, mas só depois do 1848, depois que a angústia pela deriva socialista e bonapartista da França deixou na sombra qualquer outra preocupação: “a constituição aristocrática da sociedade inglesa” está fora de discussão, contudo trata-se sempre do “país mais rico e mais livre”¹⁰⁶.

Antes da queda da monarquia em julho, ao contrário, não faltam em Tocqueville dúvidas e reservas: é necessário saber distinguir “duas diversas

¹⁰¹ Constant, 1830, vol. I, p. 23.

¹⁰² Tocqueville 1951, vol. XIII, t. 2, p. 327 (carta a L. de Kergorlay, 4 de agosto de 1857).

¹⁰³ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 113-14 (*La democracia in America*, livro II, de agora em diante DA2-, cap. II, 5).

¹⁰⁴ Disraeli, 1982, p. 323-24 (livro VII, cap. 4).

¹⁰⁵ Constant, 1957, p. 155, 150-51 (= Constant, 1969, p. 41, 36).

¹⁰⁶ Tocqueville 1951, vol. XIII, t. 2, p. 333 (carta a L. de Kergorlay, 27 de fevereiro de 1858).

formas de liberdade”; não se deve confundir “a concepção democrática e, ousado dizer, a concepção justa de liberdade”, com a “concepção aristocrática de liberdade”, entendida não como “direito comum”, mas como “privilegio”. É esta última visão que prevalece na Inglaterra, tal como “nas sociedades aristocráticas” em geral, com a consequência de que não há lugar para a “liberdade em geral”¹⁰⁷. *A democracia na América* registra e sustenta a observação de um cidadão estadunidense que tem viajado longamente pela Europa: “Os ingleses tratam os servos com uma superioridade e um absolutismo que não deixam de nos impressionar”¹⁰⁸. Não é que esteja ausente o pathos da liberdade naqueles que se comportam como patrões absolutos. Ao contrário:

“Pode até acontecer que o amor pela liberdade seja tanto mais forte em alguns quanto menos existam garantias de liberdade para todos. A exceção neste caso é tanto mais preciosa, quanto mais é rara.

Esta concepção aristocrática da liberdade produz, naqueles que foram educados desta maneira, um sentimento exaltado do seu valor individual e um gosto apaixonado pela independência”¹⁰⁹.

Independentemente do juiz de valor, que é diverso e contraposto, somos levados a pensar na observação já conhecida de Burke: para os patrões de escravos a liberdade aparece ainda “mais nobre e mais liberal”. Devemos associar a Inglaterra à Virgínia escravista? Na realidade, não faltam os pontos de contato, como emerge da leitura de Tocqueville. Este observa que nos Estados Unidos os brancos se recusam a reconhecer nos negros “os traços gerais da humanidade”¹¹⁰. Mas também na Inglaterra as desigualdades são tão nítidas e intransponíveis que existem “tantas diferentes humanidades quantas são as classes”; faltam “idéias gerais”, a partir justamente da idéia de humanidade¹¹¹.

Nesse momento, Tocqueville preocupa-se em distinguir a democracia americana da aristocracia que domina na Inglaterra. Mas, em diversas ocasiões, a sua análise acaba por chamar a atenção sobre as semelhanças entre as duas sociedades. As que em um lado do Atlântico se configuram como relações de classe no outro se apresentam como relações de raça. Podemos

¹⁰⁷ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 62.

¹⁰⁸ Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 185 (DA2, cap. III, 5).

¹⁰⁹ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 62.

¹¹⁰ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 357 (DA1, cap. II, 10).

¹¹¹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 21-22 (DA2, cap. I, 3).

falar de sociedade liberal para a Inglaterra da mesma forma que Burke fala de sociedade liberal para a Virgínia e para a Polônia do seu tempo. Um ponto essencial resta firme: muitas vezes excluídas da fruição dos direitos civis e da liberdade negativa, na própria Inglaterra, por reconhecimento indireto mas tanto mais significativo de Tocqueville, as classes populares continuam a ser separadas da classe ou casta superior por um abismo que leva a pensar no abismo vigente em um Estado racial.

Nesse sentido pode-se dizer que, por algum tempo, também a sociedade derivada na Inglaterra da Gloriosa Revolução se configura como uma espécie de “democracia para o povo dos senhores”, à condição, claro, de entender esta categoria em um sentido não puramente étnico. Também neste lado do Atlântico uma barreira intransponível separa a comunidade dos livres e dos senhores da massa dos servos, não por acaso comparados por Locke aos “indígenas”. E, longe de contentar-se com a liberdade negativa, a aristocracia dominante cultiva ideais de participação ativa na vida pública, cultiva ideais “republicanos”. Nisso se apóiam alguns respeitados analistas hodiernos, que a tal respeito falam de visão “neo-romana” ou de “momento maquiaveliano”¹¹². E novamente nos deparamos no perigo da involuntária transfiguração: as duas categorias apenas examinadas colocam em evidência o pathos da participação livre e igualitária na vida pública, mas acabam por silenciar as macroscópicas cláusulas de exclusão que tal pathos pressupõe. O ideal de uma rica vida política, de tipo “neo-romano” ou “maquiaveliano” está bem presente em um autor como Fletcher, que por um lado se declara “republicano por princípio”, por outro teoriza a escravidão contra os vagabundos. A esses ambientes pode ser associado também Locke. Ele se pronuncia a favor da escravidão negra nas colônias e da servidão ou semi-servidão para os trabalhadores assalariados na metrópole; ao mesmo tempo, com o olhar voltado para a aristocracia, ele desenvolve um pathos do Commonwealth e da *civitas*, que ecoa os modelos republicanos da antiguidade: esta, pelo menos, é a opinião de Josiah Tucker, que localiza e denuncia em Locke um “whig republicano” e escravista¹¹³.

Mas, talvez, o autor que na Inglaterra expressa melhor o ideal da “democracia para o povo dos senhores” é Sidney. Nele, é fortíssima a insistência sobre a igualdade dos homens livres: “a igualdade na qual os homens nasceram é tão perfeita que ninguém suportará uma sua limitação a menos que também outros não façam a mesma coisa”. Sem apelação é a condenação da

¹¹² Skinner, 2001, p. 3 ss.; Pocock, 1980.

¹¹³ Tucker, cit. in Pocock, 1988, p. 119, 187.

escravidão política, implícita não apenas na monarquia absoluta mas também em qualquer regime que tenha a pretensão de submeter o homem livre a normas deliberadas sem o seu consentimento. Mas, este pathos da liberdade implica a reivindicação do direito para o senhor de ser “juiz” do próprio servo sem interferências externas¹¹⁴. Não se deve perder de vista que “em muitos lugares, e em virtude até de uma lei divina, o senhor tem um poder de vida e de morte sobre o seu servo” (*servant*)¹¹⁵. Resta claro que “os covardes e efeminados asiáticos e africanos”, incapazes de compreender o valor da “liberdade”, são justamente considerados por Aristóteles “escravos por natureza” e “pouco diferentes dos animais”¹¹⁶. Não é um acaso que, juntamente com Locke, Fletcher e Burgh, Sidney é indicado por Jefferson como um autor de referência para a compreensão dos “princípios gerais de liberdade” aos quais se inspiraram os Estados Unidos¹¹⁷.

Quem aproxima Locke e Sidney, mas desta vez em sentido crítico, é também Tucker, que evidencia que Sidney é um admirador da “liberdade polonesa”¹¹⁸ e de um país onde a servidão da gleba na sua forma mais dura, à qual são submetidos os camponeses, se entrelaça com a rica vida política da aristocracia que domina a Dieta e homenageia a “liberdade republicana” (*infra*, cap. V, § 2). Por outro lado, quem se expressa em termos muito lisonjeiros também sobre a Polônia, assim como sobre as “colônias meridionais” da América é Burke, que não casualmente se torna depois anjo tutelar do Sul escravista. A admiração por um regime de liberdade republicana fundada sobre a escravidão ou sobre a servidão de uma parte considerável da população, por uma “democracia para o povo dos senhores”, está bem presente no âmbito do liberalismo inglês; os autores que manifestam tal orientação podem por sua vez contar com amplas simpatias no outro lado do Atlântico.

¹¹⁴ Sidney, 1990, p. 548-49.

¹¹⁵ Sidney, 1990, p. 312.

¹¹⁶ Sidney, 1990, p. 9.

¹¹⁷ Jefferson, 1984, p. 479.

¹¹⁸ Tucker, cit. in Pocock, 1988, p. 178.

A revolução na França e em Santo Domingo, a crise dos modelos inglês e americano e a formação do radicalismo nos dois lados do Atlântico

1. O primeiro início liberal da revolução francesa

Até agora nos detivemos quase exclusivamente na Inglaterra e nos Estados Unidos. O fato é que na França o partido liberal revela muito cedo a sua fraqueza. Na verdade, anos antes da publicação do *Espírito das leis*, o próprio Voltaire faz uma celebração do país que naquele momento simboliza a causa do liberalismo: “O comércio, que na Inglaterra enriqueceu os cidadãos, contribuiu para a sua liberdade, e esta liberdade por sua vez expandiu o comércio; daqui deriva a grandeza do Estado”¹; sim, “o povo inglês é o único no planeta que tenha chegado a moderar o poder dos reis”², é o único autenticamente livre. Em geral, com as dificuldades que vivem em suas relações com a censura vigilante, os *philosophes* desejam sair desta espécie de jaula e portanto olham com simpatia para o outro lado da Mancha. Até Helvétius, que Diderot acusa de indulgência em relação ao despotismo iluminado, é obrigado a admitir: “Este século, afirma-se, é o século da filosofia [...]. Hoje, todos parecem ocupar-se da busca da verdade: mas há um só país onde é possível manifestá-la impunemente, e é a Inglaterra”³. A ilha que se livrou da monarquia absoluta exerce uma grande força de atração. Das colunas da *Enciclopédia*, Diderot aponta a Inglaterra como exemplo de “monarquia temperada”, onde “o soberano é depositário só do poder executivo”⁴; pouco

¹ Voltaire, 1964, p. 246 (X carta).

² Voltaire, 1964, p. 239 (VIII carta).

³ Helvétius, 1967-69, vol. VIII, p. 86 (seção II, cap. 19); pela crítica a Helvétius, cf. Diderot, 1994, p. 862.

⁴ Diderot, 1963, p. 41, s.t. *Représentants*.

menos de dez anos depois, ao propor reservar os organismos representativos para os “grandes proprietários”⁵, ele mostra que ainda olha com grande interesse para as instituições políticas existentes no outro lado da Mancha. Elas têm o mérito, também para Condorcet, de ter realizado, embora de forma nem sempre adequada, os princípios da limitação do poder monárquico, da liberdade de imprensa, do *habeas corpus*, da independência da magistratura⁶.

De fato, dois anos antes da tomada da Bastilha e da irrupção das massas populares na cena política, o modelo inglês parece triunfar também na França: apoiados por um amplo consenso popular, os Parlamentos dos nobres desafiam o absolutismo monárquico: o “anti-absolutismo parlamentar” ou o “liberalismo aristocrático” torna-se o porta-voz de uma “reivindicação liberal” muito difundida⁷. Apanágio de uma nobreza que, em virtude também da venalidade dos cargos, se abre à burguesia, os Parlamentos franceses por algum momento parecem destinados a inaugurar a instauração de uma monarquia constitucional e a desenvolver uma função análoga à da Câmara dos Pares e da Câmara dos Comuns na Inglaterra. Não é um acaso que eles se inspirem em Montesquieu, já presidente do Parlamento de Bordeaux e grande admirador do país derivado da Gloriosa Revolução.

Para essa ocasião clamorosamente perdida olha com pesar Burke, quando pronuncia o seu duro requisitório contra uma revolução rápida e infelizmente degenerada. Se esta tivesse sido contida na fase em que a luta era dirigida pelos Parlamentos,

“o despotismo iria se retirar envergonhado da face da terra” e – acrescenta o whig inglês dirigindo-se aos franceses – “vocês teriam tornado a causa da liberdade venerável aos olhos de todo espírito digno em qualquer nação [...], teriam tido uma Constituição livre (*free constitution*) [...], uma ordem liberal de representantes populares (*a liberal order of commons*) em condição de emular e revigorar a nobreza com suas filceiras”⁸.

Infelizmente, esse momento feliz e promissor teve breve duração; preferiu-se buscar uma “democracia pura”, que no entanto alimenta em si a tendência para uma “tirania de partido” e para “uma ruínosa e ignóbil oligarquia”⁹.

⁵ Diderot, 1963, p. 369.

⁶ Cf. Bonno, 1931, p. 156.

⁷ Furet, Richey, 1980, p. 47, 49, 55.

⁸ Burke, 1826, vol. V, p. 84 (= Burke, 1963, p. 196).

⁹ Burke, 1826, vol. V, p. 230-32 (= Burke, 1963, p. 301-302).

As *Reflexões sobre a revolução na França* aparecem em 1º de novembro de 1790, mas os argumentos de fundo do livro estão já presentes no discurso pronunciado por Burke aos Comuns em 9 de fevereiro daquele mesmo ano. O jacobinismo ainda não chegou: antes de transformar o whig inglês no profeta de uma catástrofe que naquele momento ninguém podia prever, convém interrogar-se sobre os eventos que estão por trás dele no momento de pronunciar o seu duro ato de acusação contra a revolução francesa. É reveladora a observação pela qual, no lugar de preocupar-se em criar do nada uma “Constituição ruim”, os franceses deveriam ter se comprometido em melhorar ulteriormente “a boa”, que “já possuíam no dia em que os Estados se reuniram em ordens separadas”. A virada ruinosa acontece quando, no decorrer da reunião dos Estados gerais convocada pelo rei – a “boa” constituição que finalmente via a luz ou, melhor, voltava à luz – impõe-se o abandono da tradição na qual as ordens ocupavam câmaras separadas e decide-se a passagem ao voto por cabeça, com a conseqüente transformação, em 9 de julho, dos Estados gerais em Assembléia nacional constituinte, no âmbito da qual o ex-Terceiro estado goza já da maioria. Irrompe, então, a “má Constituição”, que dissolve “o inteiro em uma massa incoerente e mal articulada”. Daqui deriva o resto: o ataque às “raízes de toda a propriedade” e o “confisco de todas as posses da Igreja” – a referência é à noite de 4 de agosto de 1789 e à abolição de todos os privilégios feudais (direito de caça, dízimo eclesiástico etc.) – e a promulgação em 26 de agosto da “louca declaração” dos direitos do homem, esta “espécie de instituição e compêndio da anarquia”¹⁰.

Mas, tudo começa em 9 de julho. A revolução francesa resulta fatalmente degenerada ainda antes da tomada da Bastilha e da intervenção das massas populares, portanto, de alguma forma antes do seu início. E, de fato, Burke preocupa-se em sublinhar que a “denominada” Gloriosa Revolução na realidade “não fez uma revolução, mas a preveniu”: Guilherme III d’Orange “foi chamado pela nata da aristocracia inglesa a defender a sua antiga constituição, não a nivelar todas as distinções”¹¹, como infelizmente aconteceu na França. Esta tem já deixado para trás a sua curtíssima fase liberal, que vai da agitação dos Parlamentos à convocação dos Estados gerais.

A sucessiva tradição liberal é propensa a prolongar por pouco tempo o período feliz da revolução francesa, e a ver o momento de virada na intervenção tumultuada das massas populares antes rurais e depois urbanas. É o que pensa Tocqueville. Mas, é interessante observar que ele também, pelo

¹⁰ Burke, 1826, vol. V, p. 13-14.

¹¹ Burke, 1826, vol. V, p. 18-19.

menos depois de 1848 faz uma exaltação do período em que o movimento é conduzido pelos Parlamentos, todos orientados a derrubar “o antigo poder absoluto” e “o velho sistema arbitrário” e a conquistar a “liberdade política”, no âmbito de uma luta promovida e dirigida não pelas “classes baixas” mas pelas “mais altas”¹². Certamente, ao contrário de Burke, que tende a pensar a agitação parlamentar em base ao modelo da “denominada” Gloriosa Revolução, Tocqueville faz questão de evidenciar que já nessa fase, não obstante as aparências, estamos na presença de uma autêntica revolução:

“Não se deve pensar que o Parlamento apresentasse estes princípios como sendo uma novidade; ao contrário, os extraía muito engenhosamente dos abismos da antiguidade da monarquia [...]. É um espetáculo estranho ver idéias apenas nascidas enxovalhadas com panos antigos”¹³.

Era “uma revolução grandiosa, mas que em breve viria a se perder na imensidão da que iria se sobrepor e assim desaparecer dos olhos da história”¹⁴. É só em uma fase sucessiva que, no âmbito do movimento revolucionário, “não apenas não se louva mais o Parlamento, mas se passa a desqualificá-lo, retorcendo-lhe contra o seu liberalismo”¹⁵. Em síntese, a parábola ruínosa da revolução francesa pode ser sintetizada assim: “No início cita-se e comenta-se só Montesquieu; no final, fala-se só de Rousseau”. O momento da virada é descrito em termos semelhantes aos já vistos em Burke: a ruína começa com a corrida em direção à “democracia pura” e quando se pretende modificar a “própria estrutura da sociedade”¹⁶.

Mais perto de Burke encontra-se Guizot, que indica no irromper da “luta do Terceiro estado contra a nobreza e o clero” o momento em que a revolução francesa deixa de ter por objetivo a “liberdade”, para visar exclusivamente o “poder” abrindo o caminho para as sucessivas, intermináveis lutas, “as dos pobres contra os ricos, da turba contra a burguesia, da canalha contra as pessoas respeitáveis” (*honnêtes gens*)¹⁷.

¹² Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 47-48.

¹³ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 55-56.

¹⁴ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 76.

¹⁵ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 100.

¹⁶ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 107.

¹⁷ Guizot, 1869, p. 2-3.

2. Paramentos, Dietas, aristocracia liberal e servidão da gleba

Para Burke, em última análise, a revolução na França deveria ter se limitado a liberalizar o Antigo Regime. Não se trata de uma alusão isolada e polêmica. Ao evidenciar o apego particular à liberdade, que os proprietários de escravos mostram, o discurso de conciliação com as colônias rebeldes faz uma consideração de caráter geral:

“Os habitantes das colônias do Sul são mais fortemente agarrados à liberdade que os do Norte. Assim foram todos os antigos Estados, assim foram os nossos antepassados góticos, assim foram os poloneses da nossa era, e assim serão todos os padrões de escravos que não sejam escravos eles mesmos. Nestes povos a superioridade do império combina com o espírito da liberdade, o fortifica ou o torna invencível”¹⁸.

Aqui, não se faz distinção entre escravidão propriamente dita e servidão da gleba em auge, nas suas formas mais duras, na Europa oriental: em todo o caso, a subjugação servil dos negros ou dos camponeses, longe de desmentilo, torna mais forte e mais convincente o amor pela liberdade cultivado pelos proprietários e homens livres.

Quem admira a Polônia é também Sidney. Ao lado de outras “nações nórdicas”, ela é animada pelo amor à liberdade: prova disso entre outras coisas é o fato de que o rei é o resultado de uma “eleição popular”, quer dizer de uma designação por parte da Dieta nobiliária¹⁹. Naturalmente, os que afirmam orgulhosamente a sua condição de homens livres e iguais também diante do monarca são magnatas que exercem um poder absoluto sobre os seus escravos. Mas Sidney argumenta da forma que já conhecemos: tal como com a escravidão, o liberalismo é compatível também com a servidão da gleba; tanto uma instituição como a outra tornam mais profundo e cioso o valor da liberdade.

Em Burke há perfeita coerência entre os reconhecimentos tributados à Polônia e os tributados aos Paramentos franceses. Por outro lado, a agitação destes últimos não é um fenômeno isolado: “Na Suécia, os anos entre 1719 e 1772 são conhecidos como a Era da liberdade, porque nesse período a Dieta ou Riksdag governava sem interferências do rei. Estes liberais suecos, depois da revolução de 1719, fizeram traduzir na própria língua as obras de John

¹⁸ Burke, 1826, vol. III, p. 54 (= Burke, 1963, p. 91).

¹⁹ Sidney, 1990, p. 167, 101.

Locke". Na Hungria, ao contrário, os nobres evocam principalmente Montesquieu²⁰, enquanto, com linguagem ainda mais altissonante, a aristocracia polonesa homenageia a "liberdade republicana"²¹. Em conclusão: "As dietas, os estados, os Parlamentos e os conselhos, todos defendiam a liberdade com coragem, e professavam muitas idéias genuinamente liberais, mas, ao mesmo tempo, insistiam abertamente sobre a manutenção ou uma ampliação dos seus privilégios"²². Neste contexto podemos colocar também a celebração, feita por Bismarck décadas mais tarde, dos "sentimentos liberais de estamento" (*ständisch-liberale Stimmung*) da sua classe de pertencimento²³, interessada em ampliar as competências e os poderes dos organismos representativos, com a finalidade também de fortalecer o controle sobre os servos.

Uma consideração análoga pode ser feita a propósito da agitação desencadeada pelos Parlamentos franceses: "a ofensiva" contra o absolutismo monárquico é conduzida por "uma das mais características instituições" do Antigo Regime²⁴. E, além do modelo inglês, a esta primeira fase da revolução francesa, admirada por Burke e pelo Tocqueville pós-48, refere-se a nobreza liberal do Império habsburgo para condenar as reformas anti-feudais de José II, reafirmar o papel das Dietas e dos organismos intermediários e portanto "reconquistar o controle sobre os seus cidadãos" e as "outras liberdades políticas" perdidas²⁵. Por outro lado, Sidney havia já esclarecido que a característica comum das "nações nórdicas", que encarnam o princípio da liberdade, é a atribuição de um papel decisivo à "Câmara dos Lordes, Câmara dos Comuns, Dietas, Assembléias dos estados, Cortes e Parlamentos"²⁶.

O liberalismo aristocrático representado na França pelos Parlamentos tem, portanto, uma larga difusão na Europa, e em particular na Europa centro-oriental. Certamente, ao contrário de Burke, Montesquieu se manifesta negativamente sobre a Polónia, "onde os camponeses são escravos da nobreza" (EL, II, 3). Dessas relações sociais é consciente também o whig inglês, que deles parte para evidenciar o amor enfático da liberdade que expressam os proprietários de escravos na Polónia, assim como no outro lado do Atlântico. Montesquieu, ao contrário, reconhece em ato a liberdade nas colónias inglesas da América, mas não na Polónia. É Burke quem mostra maior rigor

²⁰ Palmer, 1971, p. 41-42, 123.

²¹ Marx, 1961, p. 110.

²² Palmer, 1971, p. 125.

²³ Bismarck, 1928, p. 51-52.

²⁴ Furet-Richet, 1980, p. 48.

²⁵ Palmer, 1971, p. 426-30.

²⁶ Sidney, 1990, p. 167.

lógico? Na realidade, em conformidade com o princípio afirmado por ele sobre a “inutilidade da escravidão entre nós”, Montesquieu não se reconhece na Polônia, que não pode utilizar a justificativa ou a atenuação do clima quente e onde a área da não-liberdade não apresenta a delimitação espacial e racial.

Resta o fato de que a atitude de Burke tem profundas raízes na filosofia da história da tradição liberal, que a partir de Montesquieu tende a localizar os inícios da história da liberdade e do livre governo representativo nos antigos germanos. Nestes, como sabemos de Grotius, está bem presente o instituto da escravidão, e contudo, conforme o autor do *Espírito das leis*, “é deles que os ingleses retiraram a idéia do seu governo político” (EL, XI, 6). A partir desses pressupostos, Madame de Staël celebra a liberdade da qual gozava a França antiga – não obstante a forte presença da servidão da gleba²⁷ – e Constant “os organismos intermediários” e os “Parlamentos”, injustamente enfraquecidos pelo despotismo monárquico²⁸, mas que desempenham um papel importante na fase inicial da revolução.

3. A revolução americana e a crise do modelo inglês

Não obstante as perspectivas iniciais aparentemente favoráveis, em Paris o modelo inglês caminha rapidamente para a derrota. Na verdade, ele está já fortemente obscurecido no momento em que na França chega à maturação a crise do Antigo Regime. Nos anos '60 do séc. XVIII, enquanto no outro lado do Atlântico se alastra a rebelião dos colonos, em Londres John Wilkes ataca “toda a organização da oligarquia britânica” e abre uma crise de tamanha gravidade que leva o italiano Pietro Verri a acreditar na iminência de uma “guerra civil”. Perseguido em pátria, Wilkes encontra abrigo por algum tempo em Paris, onde estreita relações com o grupo dos *philosophes*²⁹.

Mas, no processo que na França coloca em crise o modelo inglês, o momento de virada é constituído pela revolução americana. Agora, a Constituição inglesa deixa de ser celebrada, e até não faltam críticas a Montesquieu por tê-la enaltecida³⁰; a condenação cada vez mais áspera do Antigo Regime encontra apoio nos desdobramentos políticos e sociais que vêm acontecen-

²⁷ Staël-Holstein, 1983, p. 85-86.

²⁸ Constant, 1957, p. 1078 (= Constant, 1961, p. 141).

²⁹ Venturi, 1969-1990, vol. III, p. 383, 398-400.

³⁰ Bonno, 1931, p. 133ss.

do no outro lado do Atlântico. Embora não renegue os reconhecimentos à Inglaterra pelos méritos amadurecidos com a liquidação do absolutismo monárquico, Condorcet olha em primeiro lugar para a América, com o seu magnífico “espetáculo da igualdade”, livre das marcas daquela crença, difusa em diversa medida em ambos os lados da Mancha, pela qual a natureza teria “dividido a raça humana em três ou quatro ordens”, condenando um só deles a “trabalhar muito e comer pouco”³¹. Agora, não se evoca mais a *Glorious Revolution*, de onde derivou a Inglaterra liberal e aristocrática, mas a “feliz revolução” (*heureuse révolution*) em ato no outro lado Atlântico³², que deu vida a uma realidade político-social nitidamente superior: “não há distinção alguma de ordens” e “não há nada que encerre uma parte da espécie humana em uma abjeção que a entregue à estupidez e à miséria”³³.

Ainda mais drástico é Diderot. O novo país, que oferece “a todos os habitantes da Europa um abrigo contra o fanatismo e a tirania”, constitui um modelo alternativo em relação ao Antigo Regime que continua a predominar no velho continente como um todo, onde são elevados “aos cargos mais importantes os ineptos, os ricos corruptos e os malvados”. A adesão à causa dos colonos rebeldes é ao mesmo tempo um impiedoso requisito contra o comportamento das tropas inglesas e contra a Inglaterra enquanto tal. É o que emerge da celebração dos

“valerosos americanos, que preferiram ver suas mulheres ultrajadas, seus filhos trucidados, suas casas destruídas, seus campos devastados, suas cidades incendiadas, e que preferiram derramar o seu sangue e morrer, no lugar de perder parte da sua liberdade por menor que fosse”³⁴.

Graças também ao apoio fornecido pela França aos revolucionários americanos, os seus argumentos não deixam de encontrar eco favorável em Paris, e eles comportam uma condenação sem apelação do país que o Paine do *Common sense* (em grande parte traduzido logo depois da sua publicação) tacha de “barbárie britânica”, a “Real besta da Grã Bretanha”, cujo caráter aristocrático resulta evidente já a partir da “assim chamada *Magna Charta*”³⁵. Não se deve também perder de vista a presença em Paris, nos anos decisivos da crise revolucionária, de Jefferson que, duas semanas depois da tomada

³¹ Condorcet, 1968, vol. VIII, p. 19.

³² Condorcet, 1968, vol. VIII, p. 3.

³³ Condorcet, 1968, vol. VIII, p. 28-29.

³⁴ Diderot, 1987, p. 327-28 (livro II, § 74).

³⁵ Paine, 1995, p. 31, 33-34; Fay, 1925, p. 62 (para a tradução de grandes partes na França).

da Bastilha, aconselha a França a se manter distante dos piores aspectos da Inglaterra (o tipo de representação por nada equânime e até “parcial de forma abominável”, além do poder “absoluto” do qual na verdade continua a dispor graças também à venalidade dos parlamentares)³⁶.

É nesse clima espiritual que em 1787 Brissot e Clavière, duas personalidades destinadas a desempenhar um papel de destaque na revolução francesa, publicam um livro dedicado “ao Congresso americano e aos amigos dos Estados Unidos nos dois mundos” e todo permeado pela admiração dos “livres americanos” e da “livre América”, da sua “constituição livre” e “excelente” e dos seus nobres “costumes republicanos”³⁷. Naturalmente, como contraponto a esta celebração apresenta-se a condenação do “despotismo ministerial de Londres”, da “ferocidade” das suas tropas. Agora, em vão a “nação inglesa” procura remediar às “devastações da sua cruel demência” e reatar as relações com o país nascido na onda da luta contra ela³⁸. A esta laceração deve seguir-se a aliança intelectual e política dos que lutaram juntos contra a Inglaterra, e portanto dos Estados Unidos e da França, que “com as suas armas contribuiu a afirmar a independência da América livre” e que agora é chamada a se inspirar no novo grande modelo representado pelo país derivado da revolução³⁹. A partir disso Brissot e Clavière dão origem à “Sociedade Galo-Americana”.

Quando, dois anos depois, começa o debate que desemboca na Declaração dos direitos do homem e do cidadão, não são poucas as intervenções que evocam o exemplo americano e aquela espécie de sintética proclamação dos direitos do homem contida na Declaração de independência. Na tentativa de contrastar o processo de radicalização da revolução, Malouet, que se torna o porta-voz dos interesses dos proprietários escravos nas colônias, chama a atenção sobre as diferenças radicais que subsistem entre Estados Unidos e França. No primeiro caso temos uma sociedade “inteiramente formada por proprietários já acostumados à igualdade”. No segundo, agita-se “uma multidão imensa de homens sem propriedade”, em luta cotidiana pela sobrevivência e “postos pela sorte em uma condição de dependência”: um abismo separa “as classes felizes e as classes infelizes da sociedade”; é aqui que a invocação da democracia, dos direitos do homem pode ter consequências devastadoras para a ordem social⁴⁰. Desprotegido

³⁶ Jefferson, 1984, p. 957-58 (carta a Diodati, 3 de agosto de 1789).

³⁷ Clavière, Brissot, 1996, p. 64, 95 e *passim*.

³⁸ Clavière, Brissot, 1996, p. III-IT.

³⁹ Clavière, Brissot, 1996, p. 340.

⁴⁰ Malouet, cit. in Baecque, Schmale, Vovelle (org.), 1988, p. 105-106.

das suas cautelas e reticências ideológicas, o sentido do discurso fica claro. Na América, graças à expansão nos territórios ocupados pelos peles-vermelhas e à sua expropriação, é possível ampliar consideravelmente o círculo dos proprietários de origem europeia; por outro lado, as “classes infelizes” não estão em condição de criar perigo: trata-se mais de negros reduzidos em escravidão ou relegados em uma casta subalterna e submetida ao férreo controle social. Agitada exclusivamente no âmbito da comunidade branca e da raça superior, a bandeira da democracia e dos direitos do homem não tem nada de subversivo; mas na França...

O raciocínio de Malouet é impecável. Mas não é mais possível voltar à situação anterior à revolução americana. Depois da formação nos Estados Unidos, na esfera federal e estadual, de organismos representativos nitidamente mais democráticos, pouca credibilidade pode ter o Parlamento inglês, vinculado a uma lei de 1716 em vigor por quase dois séculos (até 1911), eleito a cada sete anos⁴¹ e monopolizado pela aristocracia da terra. Além disso, ele é corroído por uma corrupção que se tornou proverbial na Europa e no outro lado do Atlântico, que aparece na França como reedição da venalidade dos cargos, elemento essencial do Antigo Regime do qual é necessário se livrar.

No decorrer da sua polêmica com Londres, os revolucionários americanos haviam considerados escravos os cidadãos privados do direito de representação. Mas, agora, este argumento é valorizado na França por aqueles que se opõem à discriminação censitária do sufrágio: esta – troveja Robespierre, criticando os que se inspiram no “exemplo da Inglaterra” – reduz os excluídos a uma condição semelhante à do escravo: “a liberdade consiste em obedecer às leis que nós fizemos e a servidão em sermos obrigados a submeter-nos a uma vontade alheia”⁴². Alguns anos depois, Babeuf argumenta de maneira análoga: “cidadãos cuja vontade não tenha atividade, estes homens são escravos”⁴³. Trata-se de declarações que poderiam estar na boca de um revolucionário americano; mas agora, pronunciadas a favor não de uma elite restrita de aristocratas e proprietários, e sim a favor da massa dos deserdados, assumem um valor político e social bem diferente.

⁴¹ Cf. Wiener, 1983, vol. I, p. 56.

⁴² Robespierre, 1912-1967, vol. VII, p. 162-63.

⁴³ Babeuf, 1988, p. 189.

4. A transfiguração em chave universalista da democracia americana para o povo dos senhores

Chamando a atenção sobre o problema da escravidão, a polêmica que se desenvolve nos dois lados do Atlântico, mais do que os colonos rebeldes, descredita acima de tudo a Inglaterra protagonista do comércio dos negros: “o que mancha o caráter dessa nação” – observa Diderot em 1774 – “é o fato de que os seus negros são os mais infelizes entre os negros”; sim, “o inglês, inimigo da tirania na pátria, é o déspota mais feroz quando atua fora”⁴⁴. A *História das duas Índias* confirma: “Os ingleses, este povo tão cioso da sua liberdade, escarnecem a dos outros homens” e não hesitam em recorrer aos métodos mais bestiais e aos tormentos mais sofisticados para sufocar qualquer sinal de revolta e toda a aspiração à liberdade dos seus escravos; “o comércio e a escravidão dos negros têm necessariamente levado os usurpadores a este excesso de barbárie”⁴⁵.

Mais tarde, quando se alia com as potências do Antigo Regime para combater a França revolucionária e se recusa a seguir o exemplo desta na abolição da escravidão (decretada pela Convenção jacobina em fevereiro de 1794, na onda da revolução dos escravos negros liderada por Toussaint Louverture), a Inglaterra fica desacreditada amplamente na Europa. Não é apenas Robespierre quem declara que a ilha do outro lado da Mancha podia aparecer um modelo de liberdade só enquanto a França gemia sob o despotismo monárquico. Esta é também a opinião de Kant: “A Inglaterra, que tempo atrás podia contar com a simpatia dos melhores homens do mundo [...] agora está completamente destituída daquela simpatia”⁴⁶.

Enquanto estimula a crise do modelo inglês, a revolução americana suscita representações e esperanças, destinadas a revelar-se totalmente infundadas. Circula a ilusão de que, na república derivada de uma grande luta pela liberdade, o instituto da escravidão está fadado a desaparecer rapidamente. Nestes termos se expressam abertamente os fundadores da “Sociedade Galo-Americana”: “O traço mais bonito, do qual se orgulha o espírito público dos Estados Unidos” é “a libertação dos negros”; graças também à agitação abolicionista dos quacres, ela “em breve será universal nesta parte do mundo”, de modo a deixar envergonhados pela “sua barbárie” só os europeus, ainda vinculados ao comércio dos escravos e à opressão dos negros⁴⁷.

⁴⁴ Diderot, 1994, p. 895.

⁴⁵ Raynal, 1981, p. 257.

⁴⁶ Cf. Losurdo, 1983, p. 90-91.

⁴⁷ Clavière, Brissot, 1996, p. 324-25.

Da mesma forma fala Condorcet: os colonos rebeldes são os “amigos da liberdade universal”⁴⁸; portanto, pode-se partir do pressuposto de que a mancha da escravidão vai ser rapidamente lavada:

“A escravidão é universalmente considerada nos treze Estados como um crime de lesa humanidade [...]. Ora, é difícil que existindo esta opinião o interesse particular dos proprietários de escravos possa prevalecer por muito tempo em um país no qual a imprensa é livre e no qual todas as medidas da autoridade pública, todas as deliberações do corpo legislativo [...] são necessariamente atos públicos”⁴⁹.

Trata-se de uma ilusão fácil de explicar: há confusão entre abolição do comércio (efetivamente prevista pela Constituição dos Estados Unidos, que sanciona o seu fim para o ano de 1806) e a abolição da escravidão (que continua a prosperar); e existe a sensação de que o processo em movimento no Norte em um curto espaço de tempo acabará atingindo também a União no seu conjunto. De uma forma mais geral, a apaixonada denúncia do despotismo e da escravidão política por parte dos colonos rebeldes ecoa como uma declaração de guerra a toda forma de servidão e portanto como o início da emancipação dos negros.

O processo de transfiguração dos eventos acontecidos no outro lado do Atlântico torna-se às vezes um mal-entendido total. Ao saudar com entusiasmo os colonos rebeldes, Raynal lança um edital para responder à pergunta se “a descoberta da América tem sido útil ou prejudicial para a humanidade”. As quatro respostas recebidas concordam todas em denunciar o evento como portador de intolerância e de escravidão e em indicar na revolução americana o remédio para esses males⁵⁰. A explosão da rebelião em nome também do direito à tranqüila expansão nas terras habitadas pelos selvagens é assim interpretada em sentido diretamente contraposto!

5. Os colonos de S. Domingo, o modelo americano e o segundo início liberal da revolução francesa

Inicialmente, na França não se compreende que a independência conquistada pelos colonos brancos fortalece o seu controle sobre os peles-ver-

⁴⁸ Condorcet, 1968, vol. VIII, p. 51.

⁴⁹ Condorcet, 1968, vol. VII, p. 139.

⁵⁰ Faÿ, 1925, p. 132-33.

melhas e sobre os negros; e não se percebe que uma dialética análoga tende a desenvolver-se também nas colônias francesas. Na edição de 1781 da *História das duas Índias*, Diderot por um lado evoca a figura de um “Espártaco negro”, levado a insurgir-se contra os proprietários de escravos; por outro, evocando o exemplo da revolução americana, declara-se a favor da concessão do autogoverno também a Santo Domingo, que teria significado justamente o triunfo dos proprietários de escravos. O filósofo não percebe a contradição, tal como a percebe Brissot, que assume uma posição semelhante⁵¹.

Com a eclosão da revolução francesa, o autogoverno torna-se a palavra de ordem dos colonos interessados em perpetuar o instituto da escravidão e em preservar a sua propriedade das interferências, do arbítrio e do despotismo denunciados no governo central. Entre os primeiros a se apresentar como porta-voz dessas idéias e desses interesses está Malouet, que já em 1788 dedica-se a uma dura polêmica contra os abolicionistas. Certamente, o instituto da escravidão é inaceitável para “uma nação livre e altiva” como a França. Tolerando-o no território metropolitano se arriscaria a cancelar a linha de demarcação entre liberdade e escravidão e a provocar uma “servidão geral”. Malouet é um liberal, admira a Inglaterra onde se abrigará após a falência dos projetos de instauração na França de uma monarquia baseada no modelo inglês; inspira-se no “sábio Locke” e nos seus *Tratados sobre o governo* para sustentar que a escravidão dos “povos bárbaros [...] não ofende o direito de natureza”⁵². Malouet, portanto, evita colocar em discussão a delimitação espacial e racial da escravidão, como acontece ao contrário com o contemporâneo e conterrâneo Melon (contra o qual polemiza Montesquieu): a escravidão não é pensável na metrópole e, no âmbito das colônias, para a raça branca.

Mas, em relação aos negros, o discurso é bem diferente: levados para a América, eles são providencialmente subtraídos ao “despotismo mais absurdo” que enfurece na África. É verdade, continuam a sofrer a escravidão, mas esta é mais mitigada da que vigora nos seus países de origem. Contudo, mais do que o escravo americano, que tem a sua subsistência garantida e é protegido por uma série de normas, é o “operário” (*journalier*) europeu quem acaba “submetido à vontade absoluta”, ao poder de vida e de morte do seu patrão, que, negando-lhe ou subtraindo-lhe o trabalho, pode muito bem condená-lo à morte. Grita-se ao escândalo pelas punições infligidas aos

⁵¹ Benot, 1988, p. 189-90.

⁵² Malouet, 1788, p. 10.

escravos, mas o que acontece na Europa? Um camponês que rouba é enforcado, um caçador furtivo é condenado “aos trabalhos forçados”, isto é, para uma escravidão muito mais impiedosa da que normalmente vigora no outro lado do Atlântico⁵³. Deparamo-nos assim nos argumentos que, mais tarde, vão encontrar uma sistematização teórica mais elaborada particularmente em Calhoun.

Após a eclosão da revolução francesa, os interesses e as razões dos colonos são sustentados pelo clube Massiac, fundado em Paris em agosto de 1789 e do qual Malouet é um membro eminente. Quem assume a defesa do direito dos colonos ao autogoverno e ao gozo tranqüilo da sua propriedade (plantações e escravos) é também Antoine Barnave. Estamos na presença de um autor importante, que expressa as suas convicções liberais não só no plano político imediato mas também no da filosofia da história. Também nele manifesta-se a dialética que já conhecemos: a vigorosa condenação da “escravidão” política⁵⁴ não lhe impede de defender com força e habilidade a causa dos colonos escravistas. O “espírito de liberdade” – observa ele – cresce e se fortalece com o desenvolvimento da “indústria”, da “riqueza” e principalmente da “riqueza mobiliária”: eis por que, ainda antes que na Inglaterra, com a sua esplêndida “Constituição”, ele aparece na Holanda, “o país onde a riqueza mobiliária é mais acumulada”⁵⁵. Desta propriedade “mobiliária” fazem parte integrante os escravos, que já no código de Luís XIV são catalogados exatamente entre os bens “móveis”⁵⁶.

O clube Massiac e Barnave, geralmente, são considerados “anglómanos”, e de fato é verdade, no sentido de que se opõem ao processo de radicalização da revolução francesa e admiram e invejam o país do outro lado da Mancha pelo ordenado governo da lei e a rigorosa discriminação censitária, que consagra o domínio tranqüilo e exclusivo das classes proprietárias. Contudo, por outro lado, eles são levados a inspirar-se sobretudo no modelo americano, com o seu pathos da inviolável autonomia dos organismos representativos e dos estados em relação ao poder central e com a garantia que disso deriva de intocabilidade do instituto da escravidão. Em relação ao governo central, as colônias se comportam como os Estados do Sul. Em março de 1790 os colonos conseguem uma vitória temporária:

⁵³ Malouet, 1788, p. 27, 33-34; cf. Biondi, 1973, p. 23-28.

⁵⁴ Barnave, 1960, p. 13, 18, 35.

⁵⁵ Barnave, 1960, p. 28-29.

⁵⁶ Cf. os artigos 44-46 de Code Noir in Sala-Molins, 1988, p. 178-83.

“A Assembléia nacional declara que ela não teve a menor intenção de inovar nenhum setor do seu comércio com as colônias; ela coloca os colonos e as suas propriedades sob a proteção especial da nação; declara criminoso contra a nação todo aquele que viesse a tramar para atizar levantes contra eles”.

Trata-se de um sucesso que quase um ano depois conhece uma réplica:

“A Assembléia nacional sanciona como norma constitucional que nenhuma lei sobre o estado das pessoas não livres nas colônias poderá ser feita salvo requerimento formal e espontâneo das Assembléias coloniais”⁵⁷.

Embora todo o discurso esteja centrado sobre o problema da escravidão, o termo em questão não aparece: os artigos da Constituição americana são imitados tanto no mérito como na forma. É o segundo início liberal da revolução francesa. Assim como na Metrópole os Parlamentos expressam o desejo de autogoverno da nobreza liberal, também nas colônias as Assembléias coloniais vocalizam o desejo de autogoverno dos proprietários de escravos.

E, no entanto, esse segundo início liberal é ainda mais precário que o primeiro. Após a derrota sofrida no decorrer da guerra dos Sete anos, a França havia perdido em 1763 quase todo o seu império colonial. Isso havia conferido à crítica do colonialismo e do instituto da escravidão uma difusão e um radicalismo compreensivelmente fortalecidos pela vitória, enquanto no mundo inglês e americano haviam sido bloqueados por fortes interesses materiais e por um espírito nacional e chauvinista. Compreende-se então a cisão que logo se verifica no partido liberal francês. Ao aspirar a uma monarquia constitucional com o direito reservado ao rei de fazer a guerra e a paz, também Mirabeau olha para a Inglaterra, analogamente a Malouet e Barnave; mas, contrariamente a estes últimos, acaba por repelir o modelo americano quando se trata de regulamentar as relações entre poder central de um lado e colônias e colonos de outro. Na Assembléia Constituinte, estes exigem serem representados em proporção não apenas ao seu número mas também ao número dos seus escravos, conforme um critério idêntico ou semelhante ao adotado pela Constituição americana. Eis, então, a réplica mordaz de Mirabeau:

“Se os colonos quiserem que os negros e as pessoas de cor sejam homens, então, que emancipem os primeiros, que todos sejam eleitores, que todos pos-

⁵⁷ Biondi, Zuccarelli, 1989, p. 48, 75.

sam ser eleitos. Em caso contrário, nós os solicitamos a observar que, ao colocar em proporção o número dos deputados com a população da França, nós não levamos em consideração a quantidade dos nossos cavalos e das nossas mulas. A pretensão das colônias de ter vinte representantes é portanto absolutamente ridícula”⁵⁸.

Trata-se de uma polêmica que, para além dos colonos franceses, atinge também os Estados Unidos, como é confirmado por uma ulterior posição de Mirabeau:

“Eu não vou degradar nem esta assembléia nem a mim mesmo procurando demonstrar que os negros têm direito à liberdade. Vocês decidiram tal questão quando declararam que todos os homens nascem e permanecem iguais e livres, e não é desta parte do Atlântico que sofistas corruptos ousarão sustentar que os negros não são homens”⁵⁹.

A condenação das ideologias escravistas envolve tanto os colonos franceses como os colonos ingleses já constituídos como um Estado independente: a polêmica contra alguns não deixa de atingir também os outros; o equívoco inicial, que havia conduzido os abolicionistas franceses a atribuir aos protagonistas da revolução americana uma carga universalista totalmente imaginária, se dissipa. Ainda mais pelo fato de que são os próprios ideólogos da escravidão quem chamam a atenção sobre a vitalidade desse instituto nos Estados Unidos. Brissot havia acreditado que o exemplo dos quacres da Pensilvânia teria sido imitado; retomando de qualquer forma uma observação presente já em Smith, em 1788, Malouet havia feito notar que a abolição da escravidão decidida por eles referia-se a um número muito reduzido de pessoas e não se estendia certamente aos estados do Sul, onde a presença dos escravos e dos negros era muito mais consistente⁶⁰. Em 1802, Deslozières lança mão de um sarcasmo corrosivo: justamente onde “Brissot localiza a perfeição” a escravidão não apenas prospera tranquilamente, mas manifesta-se em formas particularmente rigorosas: “Os norte-americanos, estes apaixonados pela liberdade, estes republicanos zelosos, que em seus livros celebram tanto a sua independência, compram e vendem escravos”. E mais, “este país da liberdade é muito avesso a conceder a libertação” e, por outro lado, “os próprios libertos” são tratados com “extremo rigor”⁶¹.

⁵⁸ Mirabeau, cit. in Dockès, 1989, p. 86, nota 4 (Intervenção na Assembléia Nacional de 3 de julho de 1789).

⁵⁹ Mirabeau, cit. in Benot, 1988, p. 115.

⁶⁰ Malouet, 1788, p. 43-44; Smith, 1981, p. 388 (= Smith, 1977, p. 383) (Livro III, cap. 2).

⁶¹ Baudry des Lozières, 1802, p. 82-83, 76.

6. Crise dos modelos inglês e americano e formação do radicalismo francês

Certamente, não faltam no campo abolicionista personalidades que continuam a se iludir sobre o possível retorno do modelo americano ao antigo esplendor: bastaria que fosse cancelado um instituto do qual não se consegue compreender a persistente sobrevivência em um país tão fortemente agarrado à causa da liberdade. Quando, em 1824, visita os Estados Unidos onde aproximadamente cinquenta anos antes havia combatido a guerra da independência, La Fayette procura cautelosamente mencionar, no Ohio, as “desvantagens da escravidão”; mesmo assim, o seu discurso não tem repercussão, pelo contrário, as suas boas intenções encontram um objetivo acompanhamento irônico, uma vez que em várias cidades do Sul avisos públicos advertem as “pessoas de cor” (não apenas os escravos mas também os livres) a se manterem afastadas das cerimônias em honra do hóspede ilustre⁶².

Restos de ilusões manifestam-se também em Grégoire. Este, dando prova de ingenuidade política, na tentativa de convencer Jefferson a abandonar os seus preconceitos raciais, com a intenção de demonstrar a capacidade que também os negros possuem de elevar-se aos níveis de excelência, remete à figura de Toussaint Louverture⁶³! O abade francês ignora a atividade do seu interlocutor, na condição de presidente dos Estados Unidos, para reduzir à fome e obrigar à capitulação a república nascida da onda da revolução dos escravos negros e dirigida por Toussaint Louverture (*infra*, cap. V, § 8); assim como ignora que este último, em 1801, se lamenta na sua correspondência do fato de que cidadãos de Santo Domingo sejam seqüestrados por corsários americanos e vendidos como escravos⁶⁴. Quem, em 1801, dirige os Estados Unidos é exatamente Jefferson que, anos mais tarde, escrevendo a um amigo, se expressa em termos irônicos sobre o abade abolicionista francês⁶⁵.

Na medida em que a prevista e auspiciada emancipação dos escravos negros torna-se cada vez mais problemática e mais remota, alastra-se uma decepção cada vez mais insuportável – como mostra particularmente a evolução de Condorcet. Ainda na iminência da revolução francesa, quando do outro lado do Atlântico já vigora a Constituição que consagra a escravidão, ele continua a traçar um quadro muito otimista: os diversos Estados da nova

⁶² Foner, 2000, p. 73.

⁶³ Grégoire, 1997, p. 42-43.

⁶⁴ Benot, 1992, p. 28.

⁶⁵ Jordan, 1977, p. 454-55.

república e o “senado comum que os representa” concordam em abolir a escravidão; é um “ato de justiça” imposto pela “humanidade” mas também pela “honra”. Nesta última observação está já implícito um forte alerta: “Como ousar, sem envergonhar-se, reivindicar estas declarações dos direitos, estes baluartes invioláveis da liberdade, da segurança dos cidadãos, se todos os dias tomamos a liberdade de violar os artigos mais sagrados?”⁶⁶

Alguns anos mais tarde, a distância passa a ser mais explícita, embora ela continue a se manifestar em termos cautelosos: em relação à revolução francesa a americana apresenta-se “mais tranqüila”, mas também “mais lenta” e “mais incompleta”. Sim, antes ou depois, também a segunda acabará por fazer prevalecer na sua universalidade o princípio da liberdade e da igualdade; mas, no entanto, continuam a enfiar os “delitos cuja avidez conspurca os territórios da América, da África ou da Ásia”, a “desfiguração sangüinária pelos homens de uma outra cor”, o comércio dos negros entre os dois lados do Atlântico, a tragédia da África e o “vergonhoso banditismo que a corrompe e a despovoava há dois séculos”; é mérito, ao contrário, da mais avançada cultura francesa tratar como “*amigos* [...] aqueles mesmos negros que os seus estúpidos tiranos desdenhavam de incluir entre os homens”⁶⁷.

Vimos Condorcet denunciar a “corrupção geral” da Holanda e Inglaterra como sociedades escravistas. Essa denúncia tende cada vez mais a atingir também o país derivado da terceira revolução liberal. O Terror já ameaça o próprio Condorcet, que mesmo assim reconhece na França revolucionária o país chamado a acabar com

“aquela política astuta e falsa que, esquecendo que todos os homens têm direitos iguais em virtude da sua própria natureza, queria por um lado medir a extensão dos direitos a serem concedidos em base à grandeza do território, do clima, do caráter nacional, da riqueza do povo, do grau de perfeição do comércio e da indústria; por outro lado queria subdividir de maneira desigual estes mesmos direitos entre diferentes classes de homens, atribuindo-os ao nascimento, à riqueza, à profissão, e criando assim interesses contrários e poderes opostos, para depois estabelecer entre eles um equilíbrio que torna-se necessário só por essas instituições e que não chega a corrigir as perigosas influências”⁶⁸.

Os Estados Unidos não representam mais uma antítese real ao Anti-Regime, interpretado por Condorcet como aquele conjunto sistema de

⁶⁶ Condorcet, 1968, vol. IX, p. 471.

⁶⁷ Condorcet, 1968, vol. VI, p. 194-202 *passim*, 239-40.

⁶⁸ Condorcet, 1968, vol. VI, p. 178.

discriminações e privilégios que laceram a unidade do gênero humano. É necessário superar uma vez para todas um ordenamento político em que à hierarquização dos povos em base ao clima, à posição geográfica ou ao diferente desenvolvimento econômico, se estabeleça a hierarquização, no interior de cada povo, em base ao nascimento ou à ordem de pertencimento. Se o primeiro tipo de discriminação encontra a sua expressão concentrada no outro lado do Atlântico, o segundo certamente não desapareceu na Inglaterra: a referência crítica ou desdenhosa ao argumento do “clima” (bastante presente em Montesquieu e com a qual muitas vezes era justificada a escravidão dos povos coloniais) e ao argumento do “equilíbrio” dos poderes (frequentemente invocado na Inglaterra para justificar privilégios da Câmara dos Lordes e da aristocracia terrestre) demonstra que Condorcet havia se tornado muito crítico tanto do modelo americano como do inglês e havia rompido, em última análise, com as duas frações do partido liberal.

Para compreender adequadamente a visão amadurecida por Condorcet, convém levar em consideração uma peculiaridade da revolução francesa. No decorrer do seu desenvolvimento, ao levante popular na metrópole contra o Antigo Regime segue-se rapidamente o embate nas colônias entre livres e escravos e brancos e negros; os dois conflitos resultam tanto mais estreitamente entrelaçados pelo fato de que os setores da burguesia e da nobreza liberal, envolvidos em Paris contra o processo de radicalização em ato, às vezes estão ao mesmo tempo interessados, enquanto proprietários de escravos nas colônias, em impedir a sua libertação. Os que se posicionam no lado oposto são então levados a associar privilégio nobiliário e privilégio racial, para marcá-los juntos como duas diferentes manifestações da arrogância aristocrática. Em 1791, o jacobino Sonthonax aponta no liberal e porta-voz dos colonos escravistas Barnave o “protetor da aristocracia da epiderme”⁶⁶. Poucos anos antes da eclosão da revolução de julho, mesmo já ferozmente crítico do jacobinismo, o abade Grégoire pronuncia uma vigorosa condenação, já no título do seu libelo, da “nobreza da pele”. A analogia agora está desenvolvida em todos os seus lados. A proibição dos matrimônios entre raças nos Estados Unidos é comparada à obrigação social que no âmbito do Antigo Regime impõe à aristocracia de não se contaminar com elementos alheios a eles, com a *roture*: em ambos os casos opera a insana preocupação de preservar “a pureza do sangue”⁷⁰. Resta o fato de que “a nobreza da pele sofrerá a mesma

⁶⁶ Sonthonax, cit. in Benot, 1988, p. 82.

⁷⁰ Grégoire, 1996, p. 50-51, 61.

sorte da nobreza dos pergaminhos”⁷¹. Afinal: o poder absoluto de que o proprietário de escravos dispõe certamente não é mais tolerável que o exercido pelo monarca, e portanto os “colonos” são “iguais a todos os déspotas”⁷².

Nesta comparação fica transparente o julgamento negativo sobre os Estados Unidos: “A civilização está apenas no seu alvorecer: cinco milhões de africanos transportados na América encontram-se ainda acorrentados”⁷³. E se existir no Novo Mundo um exemplo encorajador, ele não é constituído pelos “colonos” e pelo país fundado por eles na América do Norte:

“A república do Haiti, só pelo fato de existir, poderá ter uma grande influência sobre o destino dos africanos no novo mundo [...]. Uma república negra no meio do Atlântico é um farol elevado, para o qual dirigem o olhar os opressores enrubescendo e os oprimidos suspirando. Olhando-o a esperança sorri para cinco milhões de escravos espalhados nas Antilhas e no continente americano”⁷⁴.

A crítica do modelo americano torna-se tanto mais explícita e tanto mais áspera quanto mais a ele se voltam os que gostariam de perpetuar a escravidão nas colônias. Contra os projetos ou as veleidades abolicionistas de Paris, os colonos evocam o espectro de uma reedição da revolução americana: eles também estão prontos para a secessão se não conseguirem obter o autogoverno, de modo que possam dispor livremente dos próprios escravos, sem que um poder “despótico” interfira de fora e do alto sobre a sua legítima propriedade. Ainda depois da revolução de julho, os colonos franceses declaram estar prontos “a se entregar à União americana se a metrópole não deixar a eles os escravos”⁷⁵. Quem faz esta observação, em 1842, é Victor Schoelcher que, seis anos depois, vai desenvolver um papel de grande destaque na definitiva abolição da escravidão nas colônias francesas, reintroduzida por Napoleão em 1802. E compreende-se então a aspereza da polêmica contra a república existente no outro lado do Atlântico: sim, “os preconceitos da pele” resultam particularmente “arraigados entre os americanos”; eles podem ser considerados “os patrões mais ferozes da terra”⁷⁶, os protagonistas de “um dos espetáculos mais chocantes que o mundo tenha oferecido”. Os atingidos pela violência mais selvagem não são apenas os negros, mas também os abo-

⁷¹ Grégoire, 1996, p. 83.

⁷² Grégoire, 1996, p. 75.

⁷³ Grégoire, 1996, p. 113.

⁷⁴ Grégoire, 1996, p. 81-82.

⁷⁵ Schoelcher, 1998, p. 242 nota.

⁷⁶ Schoelcher, 1998, p. 166, 172.

licionistas brancos; o linchamento incumbe sobre qualquer um que se atreve a colocar em discussão a “iníqua propriedade” e “reivindicar a liberdade para todos os membros do gênero humano”. Em conclusão: “Não há crueldade dos tempos mais bárbaros da qual os estados escravistas da América do Norte não se tenham tornado responsáveis”. Eis então o auspício de uma revolução de baixo: “espero que estes apressados enforcadores sejam um dia todos enforcados pelos escravos em revolta”⁷⁷. Não é por acaso que Schoelcher, ao condenar os crimes cometidos por “nós bárbaros do Ocidente”⁷⁸, expressa a sua admiração pela “colossal revolução de Santo Domingo”⁷⁹ e pela figura de Toussaint Louverture, ao qual dedica uma empática biografia.

Fica claro o abismo que separa a nova corrente política que vem se formando na França das duas frações do partido liberal. O próprio Brissot, que tem desempenhado um papel importante na fundação da “Sociedade Galo-Americana”, não hesita em justificar, como Schoelcher, a revolta armada e o direito à revolução dos escravos negros⁸⁰. A esta altura a “Sociedade Galo-Americana” está morta e sepultada. Entre a revolução de julho e a de 1848, em aberta polémica com o radicalismo francês, Tocqueville pode de novo apresentar os Estados Unidos como um modelo ou uma fonte de inspiração só à condição de derrubar a analogia entre aristocracia nobiliária e aristocracia racial, entre despotismo monárquico e despotismo escravista, a analogia a partir da qual a república norte-americana se configura não como um modelo de liberdade e de democracia, mas como uma variação, nem sempre a melhor, do Antigo Regime.

7. O início liberal da revolução na América Latina e seu êxito radical

Tanto na metrópole como nas colônias a revolução francesa sofre uma transformação em sentido radical. Para esclarecer ulteriormente tal processo, podemos partir da definição que, no decorrer da luta contra o absolutismo Stuart, no começo do movimento liberal inglês, um dos seus expoentes dá da “verdadeira liberdade” cara a ele: “Em virtude de uma lei nós sabemos que as nossas mulheres, os nossos filhos, os nossos servos, os nossos bens pertencem a nós (*are our own*), que nós semeamos, aramos, recolhemos para nós mesmos”⁸¹. Mas, aconteceu que “os nossos servos” não aceitaram passi-

⁷⁷ Schoelcher, 1998, p. 312-13.

⁷⁸ Schoelcher, 1948, p. 75.

⁷⁹ Schoelcher, 1948, p. 97.

⁸⁰ Benot, 1988, p. 40.

⁸¹ Sir Thomas Aston, cit. in Hill, 1961, p. 188.

vamente a assimilação aos “nossos bens” e, em contraposição à “verdadeira liberdade” cara ao expoente já conhecido do proto-liberalismo inglês, reivindicaram uma liberdade totalmente diferente, que exigia a intervenção do poder político para liquidar a servidão nas suas diversas formas e promover de alguma maneira a emancipação das classes subalternas. É o que acontece na França, graças também ao contexto historicamente favorável já analisado. Na metrópole, ao primeiro início liberal da revolução segue-se imediatamente a revolta dos servos dos campos (com o fim, selado na noite de 4 de agosto de 1789, do sistema feudal) e, sucessivamente, a agitação das massas populares urbanas. O segundo início liberal, que deveria ter consagrado o autogoverno dos proprietários de escravos, acaba por estimular a revolução dos próprios escravos. Estes conseguem a emancipação e, mais tarde, chegam a bloquear a terrível máquina de guerra da França napoleônica.

Uma dialética análoga manifesta-se na América Latina. Inicialmente, o movimento independentista e a revolução se configuram como reação às reformas da Coroa espanhola, que “invertem a velha política de segregação dos índios e solicitam a sua assimilação falando espanhol e trajando-se à europeia”. Essas medidas de integração não tardam a suscitar a hostilidade da elite crioula. Esta se professa e é liberal, lê Locke, Montesquieu, Adam Smith, procura entrar em relação com Jefferson, protesta contra as interferências do governo central e contra os obstáculos levantados por ele ao desenvolvimento da indústria local, aspira a seguir o exemplo da revolução americana⁸². Tal como para os colonos ingleses do Norte, também para os crioulos latino-americanos, o escravo, enquanto propriedade privada do fazendeiro, não tem acesso à esfera pública; nos diversos manifestos, que sinalizam o início da guerra de independência contra a Espanha, não há nenhuma tomada de posição a favor da abolição da escravidão⁸³.

Por outro lado, se os colonos ingleses haviam rechaçado com indignação a tentativa de Londres de bloquear a sua expansão para além do *Allegheny* e haviam proclamado orgulhosamente que não queriam ser tratados como negros, de maneira análoga os crioulos latino-americanos reivindicam a sua igualdade em relação à classe dirigente da península e a sua superioridade em relação aos índios e, obviamente, aos escravos deportados da África. Por isso lembram a Madrid que eles são os descendentes dos conquistadores e, em última análise, os artífices da grandeza do império espanhol. Somos levados

⁸² Langley, 1996, p. 161-64.

⁸³ Hocquellet, 2003, p. 432.

a pensar em Franklin que, no decorrer da polêmica contra o governo de Londres, havia evidenciado os méritos adquiridos pelos colonos americanos, “colocando em perigo a própria vida e as próprias fortunas, ocupando e colonizando novos territórios, estendendo o domínio e ampliando o comércio da nação-mãe”, aumentando a glória, “a *grandeur* e a estabilidade do império britânico”⁸⁴.

Mas, os dois caminhos não tardam a divergir de maneira clara. O fato é que, na América espanhola, juntamente com a revolução crioula e em contraste com ela, desenvolve-se uma revolução índia. Esta, até, desponta com décadas de antecedência, como demonstra a seqüência de levantes culminada, em 1780-81, na revolta de Túpac Amaru, que procura ganhar para a sua causa os negros, libertando-os também dos grilhões da escravidão. Os crioulos, ao contrário, se insurgem inicialmente com palavras de ordem liberais: reivindicam o autogoverno; colocam em discussão as interferências do poder central; visam, eles também, assim como os colonos norte-americanos, a fortalecer o controle exercido sobre as populações nativas e seus negros. Mas, é exatamente este projeto político que constitui o alvo principal da luta dos índios latino-americanos. A sua revolução leva até a pensar na que mais tarde eclode em Santo Domingo e que desemboca na formação de um novo país: Haiti.

Não há dúvidas: é Santo Domingo-Haiti que imprime uma virada decisiva ao movimento de independência crioula. Para derrotar a renhida resistência das tropas espanholas, Simón Bolívar busca obter o apoio dos ex-escravos rebeldes do Estado caraíba, aonde se dirige pessoalmente. Nesse período o Presidente é Alexandre Pétion, que recebe imediatamente o revolucionário latino-americano: promete-lhe os auxílios solicitados à condição que liberte os escravos nas regiões progressivamente subtraídas ao domínio espanhol. Superando os limites de classe e de casta do grupo social de pertencimento, e dando prova de coragem intelectual e política, Bolívar aceita: da ilha partem sete navios, seis mil homens com armas e munições, uma impressora, numerosos conselheiros⁸⁵. É o início da abolição da escravidão em grande parte da América Latina.

Bolívar começa como liberal, evocando Montesquieu⁸⁶, destacando a necessidade de “uma Constituição liberal”⁸⁷ e de “atos eminentemente libe-

⁸⁴ Franklin, 1987, p. 407, 760.

⁸⁵ Blackburn, 1990, p. 345-7; Langley, 1996, p. 194.

⁸⁶ Bolívar, s. d., vol. I, p. 168 e vol. III, p. 680.

⁸⁷ Bolívar, s. d., vol. I, p. 170.

rais”, que devem sancionar “os direitos do homem, a liberdade de agir, de pensar, de falar e de escrever”⁸⁸, além da “divisão e o equilíbrio dos poderes, a liberdade civil, de consciência, de imprensa”, enfim, “tudo o que de sublime há na política”; celebra a “Constituição britânica” e, sobretudo, a americana, a “mais perfeita das Constituições”⁸⁹. No entanto, quando reivindica não apenas a liberdade mas a “liberdade absoluta dos escravos”, Bolívar toma de fato as distâncias dos Estados Unidos onde, também no Norte, os negros ficam reclusos em uma casta que não é a dos homens realmente livres. E este distanciamento da república norte-americana é confirmado pela ulterior observação, em base à qual “é impossível ser livres e escravos ao mesmo tempo”. Mas, acima de tudo, é significativo um outro elemento: a revolução de baixo dos escravos, que nos Estados Unidos constituía um pesadelo generalizado, torna-se objeto de explícita celebração. Bolívar não apenas evoca a “história dos hilotes, de Espártaco e de Haiti”⁹⁰, mas, define a identidade venezuelana e latino-americana de uma maneira sobre a qual vale a pena refletir:

“Leve-se em conta que o nosso povo não é europeu nem norte-americano; mais do que uma emanção da Europa, ele é uma mistura de África e de América, porque a própria Espanha deixa de ser Europa pelo seu sangue africano, as suas instituições e o seu caráter. É impossível determinar exatamente à qual família humana pertencemos. A maioria dos indígenas foi aniquilada, os europeus se misturaram com os americanos e os africanos, e estes com os índios e os europeus. Nascidos todos do seio de uma mesma Mãe, os nossos pais, diferentes por origem e sangue, são estrangeiros uns aos outros e todos diferem visivelmente pela cor da pele. Essa diversidade comporta uma consequência da maior importância.

Os cidadãos da Venezuela gozam todos, graças à Constituição, intérprete da Natureza, de uma perfeita igualdade política”⁹¹.

Os países que se constituem a partir da luta de independência contra o governo de Madrid adquirem assim uma identidade política, social e étnica, caracterizada pela contaminação negra e índia, e portanto diferente da identidade estadunidense. Se os colonos norte-americanos identificam-se com o povo eleito que vai além do Atlântico à conquista da terra prometida a ser arrancada dos seus habitantes abusivos e a ser expurgada da sua presença, os revolucionários latino-americanos, na onda também da polêmica contra a Es-

⁸⁸ Bolívar, s. d. vol. III, p. 679.

⁸⁹ Bolívar, s. d., vol. III, p. 685 e 680.

⁹⁰ Bolívar, s. d., vol. III, p. 694.

⁹¹ Bolívar, (s.d.), vol. III, p. 682.

panha, tendem a denunciar as práticas de genocídio dos *conquistadores*, dos espanhóis em particular e dos europeus em geral. Por outro lado, também nisso, haviam sido os escravos negros os que indicaram o caminho de Santo Domingo que, depois de romper com a França napoleônica e ter debelado as suas tentativas de reconquista e reintrodução da escravidão, havia adotado o nome índio de Haiti. Em Bolívar a *miscegenation*, a contaminação que nos Estados Unidos é denunciada, e às vezes com fervor particular pelos próprios ambientes abolicionistas, torna-se aqui um projeto político, que recusa qualquer discriminação racial, e um elemento essencial de uma identidade nova e orgulhosa de si. Mas, propriamente em virtude da sua radicalidade, este projeto acaba enfrentando dificuldades quase intranponíveis. Graças à homogeneidade político-social (fortalecida pela disponibilidade de terra e pela expansão ao Oeste) da sua classe dominante e graças também à reclusão de boa parte das “classes perigosas” no âmbito da escravidão, a república norte-americana consegue rapidamente conquistar uma ordem estável: configura-se como uma democracia para o povo dos senhores e como um Estado racial, fundados sobre o governo da lei no âmbito da comunidade branca e do povo eleito. Muito diferente é a situação na América Latina: entre inícios liberais e êxitos radicais, a revolução tem colocado em marcha uma frente atravessada por profundas contradições sociais e étnicas. Enfrentam-se duas contrapostas idéias de liberdade: uma leva a pensar no *gentleman* inglês decidido a dispor livremente dos seus servos; a outra afinal das contas remete à luta que em Santo Domingo-Haiti havia posto fim à escravidão dos negros.

8. Estados Unidos e Santo Domingo-Haiti: dois pólos antagonistas

Por volta de 1830 o continente americano apresenta um quadro muito significativo. Enquanto desaparece em uma parte considerável da América Latina, a escravidão continua a vigorar nas colônias européias, inclusive as inglesas e holandesas, e sobretudo nos Estados Unidos. Podemos dizer que, a partir da revolução dos escravos, desenvolve-se um intenso confronto, uma espécie de guerra fria que contrapõe Santo Domingo-Haiti aos Estados Unidos. De um lado temos um país que coloca no poder ex-escravos, protagonistas de uma revolução provavelmente única na história mundial; de outro um país quase sempre dirigido, nas suas primeiras décadas de vida, por presidentes que são ao mesmo tempo proprietários de escravos. De um lado temos um país que sanciona o princípio da igualdade racial até o ponto em que, pelo menos no período em que ele é dirigido por Toussaint Louvertu-

re, os brancos podem desempenhar uma função destacada nas plantações; de outro, um país que representa o primeiro exemplo histórico de Estado racial.

Compreende-se então a tensão entre esses dois pólos. Quando, em 1826, o abade Grégoire aponta Haiti como “farol” ao qual olham os escravos, está levando claramente em consideração a contribuição da ilha à abolição da escravidão na América Latina. No lado oposto, só vendo delinear-se e avançar a revolução dos escravos, os colonos franceses de Santo Domingo respondem embalando a idéia e agitando a ameaça de uma secessão da França e de uma adesão à União norte-americana. Quando o novo poder revolucionário chega a se consolidar, a preocupação constante dos Estados Unidos, onde têm se refugiado não poucos ex-colonos, é de derrubá-lo ou pelo menos de isolá-lo com um cordão sanitário. Seria perigoso – observa Jefferson em 1799 – estreitar relações comerciais com Santo Domingo: acabariam por desembarcar nos Estados Unidos “tripulações negras”, e estes escravos emancipados poderiam constituir um “material incendiário” (*combustion*) para o Sul escravista⁹². A partir dessa preocupação a Carolina do Sul proíbe o ingresso no seu território de qualquer “homem de cor” proveniente de Santo Domingo ou até de alguma outra ilha francesa, onde poderia ter sido contagiado por idéias novas e perigosas de liberdade e de igualdade racial⁹³.

Independentemente das trocas comerciais – sublinham notórias personalidades políticas da república norte-americana – só pelo seu exemplo a ilha corre o risco de colocar em discussão o instituto da escravidão para além das suas fronteiras: os seus habitantes de fato são “vizinhos perigosos para os estados do Sul e um abrigo para os renegados destes lugares”⁹⁴. Em conclusão: “A paz de onze estados não pode permitir que no seu seio sejam exibidos os frutos de uma insurreição negra vitoriosa”⁹⁵. Compreende-se então o apoio de Jefferson à tentativa napoleônica de reconquistar a ilha e de reintroduzir a escravidão. Ao representante da França o presidente estadunidense garante: “Nada será mais fácil do que fornecer qualquer coisa ao vosso exército e à vossa frota e reduzir Toussaint à morte por inanição”⁹⁶. Ao suceder a Jefferson, também Madison não tem dúvidas quanto à posição a ser assumida: a França é “a única soberana de Santo Domingo”⁹⁷.

⁹² Jefferson, cit. in Jordan, 1977, p. 381.

⁹³ Zuckerman, 1993, p. 182.

⁹⁴ Langley, 1996, p. 129.

⁹⁵ Langley, 1996, p. 85.

⁹⁶ Jefferson, cit. in Zuckerman, 1993, p. 205.

⁹⁷ Madison, cit. in Zuckerman, 1993, p. 213.

Com a consolidação do poder negro e o emergir de Haiti, o conflito não termina. Ao contrário, alastra-se também no Caribe sob o domínio inglês. Uma nova inquietação tem se propagado entre os escravos negros, e o governador de Barbados tem percebido “os perigos da insurreição”. É também por essa razão que em Londres se cultivam projetos de reforma e de amaciamento do instituto da escravidão. Trata-se de uma perspectiva imediatamente contrastada pelos colonos da Jamaica que, entrincheirando-se na defesa dos “seus direitos indubitáveis e reconhecidos” ao autogoverno, ameaçam a revolta contra o despotismo monárquico e a secessão e a adesão à república norte-americana⁹⁸.

Mas, é principalmente sobre a América Latina que o exemplo de Santo Domingo-Haiti exerce a sua mais profunda influência. Em 1822, o presidente Jean Pierre Boyer consegue a anexação (que depois revela-se de curta duração) da parte espanhola da ilha, com a conseqüente emancipação de diversos milhares de negros, que além da liberdade experimentam uma notável ascensão social, tornando-se pequenos proprietários da terra. Em algo parecido esperam em Cuba os escravos e os negros livres que guardam em secreto a imagem do líder haitiano. No lado oposto, farejando o perigo uma década antes, os proprietários de escravos de orientação liberal costumam contatos com o cônsul estadunidense em Havana e esboçam um projeto de adesão aos Estados Unidos, que suscita o interesse de Madison e Jefferson. Para Calhoun a anexação auspiciada por ele é uma espécie de contra-revolução preventiva: teria desvendado uma vez para sempre o perigo de Cuba “revolucionada pelos negros”, que teria agravado ou aumentado a ameaça já representada por Haiti⁹⁹.

Mais tarde, se a ilha do poder negro contribui na difusão da emancipação dos negros em grande parte da América Latina, os Estados Unidos reintroduzem a escravidão no Texas anteriormente arrancado ao México. Ainda nos anos que antecedem imediatamente a guerra de secessão, verifica-se a tentativa de expandir o território da república norte-americana e com ele o instituto da escravidão em outras regiões do México e, sobretudo, na Nicarágua. Protagonista dessa aventura, que depois dos primeiros sucessos se conclui com um trágico fracasso, é William Walker. Ele sente-se e é a seu modo um liberal e goza de importantes relações nos Estados Unidos; propõe-se a combater a herança despótica do domínio espanhol e a estender as livres instituições do

⁹⁸ Williams, 1990, p. 202, 200.

⁹⁹ Blackburn, 1990, p. 388, 395-96.

seu país, mas só a favor da autêntica comunidade branca. Para aqueles que são alheios à “forte, orgulhosa raça, nascida para a liberdade” e depositária da “missão de colocar a América sob o governo de leis livres”, é prevista a escravidão: é anulado portanto o decreto de abolição, anteriormente homologado na onda de um movimento que havia encontrado inspiração e apoio em Haiti¹⁰⁰.

Só depois do fim da guerra de Secessão, os Estados Unidos aceitam esreitar relações diplomáticas com Haiti; mas trata-se de uma manobra sem qualquer cordialidade e até funcional a um projeto de limpeza étnica: ainda não foi totalmente abandonada a idéia, cultivada também por Lincoln, de depositar na ilha do poder negro os ex-escravos a serem deportados da república que continua a inspirar-se no princípio da supremacia e da pureza branca¹⁰¹.

9. Liberalismo e crítica do radicalismo abolicionista

Oportunamente, portanto, um ilustre historiador da escravidão tem alertado contra a tendência a “confundir princípios liberais com compromisso antiescravista”¹⁰². Examinemos as reações dos diversos autores e setores do movimento liberal diante do conflito culminado depois na guerra de Secessão. Deixemos por enquanto Calhoun e os outros teóricos do Sul escravista. Já conhecemos a denúncia feita por Disraeli da catástrofe da abolição da escravidão nas colônias inglesas. Quando da derrota militar da Confederação sulista, lord Acton escreve ao general que havia conduzido o exército sulista:

“Encontrei nos Direitos dos estados o único contrapeso válido da vontade soberana. Encheu-me de esperança a secessão, vista não como a destruição mas como a redenção da democracia [...]. Portanto, achei que vocês estavam combatendo as batalhas da nossa liberdade, do nosso progresso, da nossa civilização; e pela causa derrotada em Richmond sofro mais profundamente do que tenha me alegrado pela causa vitoriosa em Waterloo”¹⁰³.

¹⁰⁰ Slotkin, 1994, p. 245-61, em particular p. 257 (para a citação de W. Walker).

¹⁰¹ Langley, 1996, p. 270.

¹⁰² Davis, 1975, p. 255.

¹⁰³ Acton, 1985-88, vol. I, p. XX-XXI (carta a R. E. Lee).

A derrota do liberalismo representado pela Confederação sulista pesa mais do que a vitória conseguida algumas décadas antes pela Inglaterra liberal sobre o despotismo napoleônico. Por quê? Quando eclodiu a guerra de Secessão, mesmo reconhecendo os “horrores da escravidão americana”, lordes Acton havia rechaçado sem hesitações “a categórica proibição da escravidão”, reivindicada pelos “aboliconistas”, enquanto contaminada por um “absolutismo abstrato e idealista”, totalmente em contradição “com o espírito inglês”¹⁰⁴, e com o espírito liberal enquanto tal, caracterizado por flexibilidade e bom senso prático.

Em termos semelhantes havia se manifestado anos antes Lieber, que havia condenado os aboliconistas como “jacobinos”, seguidores da “quinta monarquia”, visionários e fanáticos incorrigíveis: “se alguém sente a necessidade de escravos, é problema dele mantê-los” (*if people must have slaves it is their affair to keep them*)¹⁰⁵. Querendo interpretar ao pé da letra tal declaração, seria inviolável não apenas o direito dos estados ao autogoverno, mas também o direito de cada cidadão a escolher o tipo de propriedade que prefere: não esqueçamos que nesse momento o próprio Lieber é proprietário de escravos! E, de qualquer forma, se Disraeli ironiza a “filantropia” ingênua e desinformada dos “puros aboliconistas”¹⁰⁶, o liberal americano toma distâncias desses ambientes de maneira ainda mais nítida: “não sou um aboliconista”¹⁰⁷.

Lieber está em excelentes relações com Tocqueville, que por sua vez declara: “Nunca fui aboliconista no sentido comum do termo”; “fui sempre fortemente contrário ao partido aboliconista”. Que significam estas declarações contidas em duas cartas de 1857? “Nunca pensei ser possível destruir a escravidão nos antigos estados”: o erro dos aboliconistas é o de querer “realizar uma abolição prematura e perigosa da escravidão nos países onde esta abominável instituição sempre existiu”. Estamos na presença de uma atitude de firme condenação no plano teórico mas sem saídas no plano prático. A situação no Sul poderia ser modificada só por uma iniciativa do alto e do centro, e portanto colocando em crise “a grande experiência do *Self-Government*”. E então? É oportuna a manutenção do *status quo*. Por desagradável que seja, é necessário conformar-se à longa permanência da escravidão no Sul.

¹⁰⁴ Acton, 1985-88, vol. I, p. 257-58.

¹⁰⁵ Lieber, cit. in Freidel, 1968, p. 255.

¹⁰⁶ Disraeli, 1852, p. 324 e 327 (cap. 18).

¹⁰⁷ Lieber, cit. in Freidel, 1968, p. 125.

“Mas introduzi-la em novos estados, difundir esta peste horrível sobre uma superfície da terra que até agora foi imune, impor todos os crimes e todas as misérias que acompanham a escravidão a milhões de homens das futuras gerações (patrões ou escravos), que disso poderiam ser poupados, é um crime contra o gênero humano, e isso parece-me aterrador e sem saídas”¹⁰⁸.

Na realidade, uma expansão da área da escravidão havia já acontecido na época da anexação à União do Texas arrancado ao México. Por outro lado, Tocqueville parece estar pronto a aceitar um compromisso ainda mais favorável para o Sul escravista, como emerge de uma carta de 13 de abril de 1857, sempre endereçada a um interlocutor do outro lado do Atlântico:

“Concordo com vocês sobre o fato de que os maiores perigos internos, que ameaçam hoje os estados do Norte, são menos a escravidão do que a corrupção das instituições democráticas [...]. Quanto à política que permite à escravidão desenvolver-se em toda uma parte da terra na qual até então era desconhecida, admitirei, como vocês sustentam, que não se pode fazer outra coisa senão tolerar tal extensão, no interesse particular e atual da União”.

Mas isso não pode durar para sempre. É inadmissível que “nas cláusulas de algum contrato possa ser contida a eliminação do direito e do dever que a geração presente tem de impedir a difusão do mais horrível de todos os males sociais sobre milhões e milhões de homens das gerações futuras”¹⁰⁹. Apaixonada é a condenação da escravidão, e, todavia, talvez seja necessário tolerar por algum tempo a manutenção e até a extensão desse instituto. O motivo emerge de uma carta enviada ao economista inglês Sênior: a divisão do país que talvez mais do que qualquer outro encarna a causa da liberdade “abriria uma grave ferida em toda a raça humana, atizando a guerra no coração de um grande continente de onde ela tem sido abolida há mais de um século”¹¹⁰. Tocqueville está disposto a sacrificar a causa da abolição da escravidão ao objetivo de salvar a unidade e a estabilidade dos Estados Unidos.

Mesmo fortemente estimulado primeiro pela guerra dos Sete anos e a perda de grande parte das colônias e depois pela revolução de Santo Domingo, na própria França o radicalismo abolicionista dura uma breve estação. Logo após o Termidor, e na realidade já no momento da sua preparação,

¹⁰⁸ Tocqueville 1951, vol. VII, p. 189-90 (carta a T. Sedgwick, 10 de janeiro de 1857), 193 (carta a E. V. Childe, 2 de abril de 1857).

¹⁰⁹ Tocqueville 1951, vol. VII, p. 195-96 (carta a T. Sedgwick, 13 de abril de 1857).

¹¹⁰ Tocqueville 1951, vol. VI, t. 2, p. 190 (carta a N. W. Senior, 4 de setembro de 1856).

volta a agitação dos colonos em defesa do princípio da liberdade do autogoverno: são as assembléias locais que nas colônias devem decidir o estatuto das pessoas, e portanto a condição dos negros. É a posição que já conhecemos do clube liberal Massiac. Aquele que opuser resistência à mudança é considerado imediatamente como traidor e renegado da raça branca (*infra*, cap. VIII, § 12). O “anglómano” e filo-escravista Malouet volta a ocupar posições de poder com Napoleão¹¹¹, que reintroduz escravidão colonial e comércio dos negros.

A essa restauração, que só a revolução de fevereiro de 1848 vai encerrar, o movimento liberal não responde com uma oposição compacta e decidida. Não falta quem (Granier de Cassagnac) defenda o instituto da escravidão em nome do liberalismo, e até reivindicando – observa polemicamente um fervoroso abolicionista – “o monopólio do liberalismo”¹¹². Mais exatamente, além do “liberalismo”, Cassagnac professa também ser seguidor da “democracia”: trata-se de posições não diferentes das sustentadas no outro lado do Atlântico por Calhoun, mas com a diferença que o primeiro considera a escravidão como “um meio provisório e empírico para produzir a ordem e “manter os negros na aprendizagem do cristianismo, do trabalho, da família”¹¹³. Por outro lado, deve ser considerado que, pelo menos aos olhos dos seus adversários, o autor francês comete o erro de ter elaborado, para justificar a escravidão, uma filosofia da história que não estabelece bem a delimitação espacial ou racial desse instituto, com a tendência portanto a retroceder para posições parecidas com Fletcher, já distantes do movimento liberal. Deste, ao contrário, faz plenamente parte Thiers que, ao traçar um balanço catastrófico da abolição da escravidão nas colônias inglesas, acusa a “desprezível e bárbara ociosidade de que dão prova os negros quando abandonados a si mesmos”¹¹⁴.

Mais sensível às idéias abolicionistas aparece Guizot, que no entanto evidencia a sua impraticabilidade com um argumento para nós já familiar a partir da história dos Estados Unidos: De qualquer maneira, precisaria indenizar os detentores de uma propriedade legítima, mas para esta operação não há recursos suficientes¹¹⁵. A favor de um abolicionismo muito gradual que, evitando a “liberdade selvagem” de “seres embrutecidos”, passe por uma

¹¹¹ Gauthier, 1992, p. 260-63, 288.

¹¹² Wallon, 1974, p. T.

¹¹³ Ver a carta de Granier de Cassagnac, publicada no “*Journal des Débat*”, 23 de julho de 1841.

¹¹⁴ Thiers, cit. in Drescher, 1999, p. 167.

¹¹⁵ Cf. Drescher, 1999, p. 167-68.

fase prolongada de “escravidão liberal” (*esclavage libéral*), isto é, levemente mitigada, pronuncia-se o *Courier de la Gironde*¹¹⁶. Também Tocqueville é contrário a medidas precipitadas. Ainda em maio de 1847, mesmo sabendo que o “bey de Tunisi” já aboliu a “odiosa instituição” (que, nos países muçulmanos, como o próprio liberal francês reconhece, apresentava-se em forma mais “suave”) Tocqueville expressa a opinião pela qual “sem dúvida é necessário abolir a escravidão só com precauções e equilíbrio”¹¹⁷.

Podemos concluir com uma consideração de caráter geral, relativa à França da monarquia de julho: “A emancipação completa e imediata não chegou a ser levada em consideração como programa abolicionista até um ano antes da revolução de 1848”. Pelo contrário, o período de ouro do liberalismo francês, longe de favorecer a abolição da escravidão, conhece a sua expansão: “Em decorrência do avançar da conquista francesa da Argélia, havia muito mais territórios com escravos submetidos à soberania francesa do que na época da revolução de julho de 1830”¹¹⁸.

10. A eficácia de longa duração da revolução negra de baixo

Mas, estando assim as coisas, por meio de quais processos chega-se à abolição da escravidão? Mesmo fortemente hostilizada por uma formidável coalizão internacional e pelo movimento liberal no seu conjunto, a revolução de Santo Domingo irradia uma influência de longa duração, que se revela tanto mais forte quanto mais se agravam os conflitos no âmbito da comunidade dos livres e da comunidade branca no seu conjunto. Já conhecemos a função decisiva desempenhada pelo país governado por ex-escravos em pressionar para posições abolicionistas o movimento independentista na América Latina.

Além do Sul dos Estados Unidos, a escravidão continua a estar muito presente nas colônias européias no Caribe. Mas, também nessa área se faz sentir muito a presença de Haiti: em 1822, procedendo à anexação da parte espanhola da ilha, os ex-escravos já no poder aplicam um novo duro golpe ao instituto da escravidão. No ano seguinte explode a revolta dos escravos negros em Demerara (hoje Guyana). Trata-se de uma colônia sobre a qual tiveram influência as reviravoltas que da França haviam se repercutido em Santo

¹¹⁶ Tudesq, 1964, p. 842.

¹¹⁷ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 330.

¹¹⁸ Drescher, 1999, p. 163, 167.

Domingo. Em 1794-95, uma revolução exportada e imposta pelos exércitos franceses havia transformado a Holanda na República Batava e obrigado o príncipe de Orange a fugir para a Inglaterra. Na onda desses acontecimentos em Demerara, naquele momento sob o controle holandês, havia se desenvolvido uma agitação liberal, promovida pelos proprietários de escravos que, vendo delinear-se a perspectiva de uma emancipação negra no modelo de Santo Domingo, haviam rapidamente abandonado qualquer simpatia pela França e procurado a intervenção e a proteção da Inglaterra¹¹⁹.

Mas a incorporação de Demerara no Império britânico não apaga o fogo, que continua por baixo das cinzas: uma revolta negra eclode em 1823 e provoca a morte de três brancos: é proclamada a lei marcial e 250 escravos são mortos ou justicados. No entanto, reprimida em um lugar, a revolta explode novamente tempo depois e à breve distância, em 1831, na Jamaica. Em ambos os casos desempenham papel importante os missionários metodistas e batistas: ao converter os escravos ao cristianismo, eles acabam por fornecer uma cultura, uma consciência e uma possibilidade de encontro e de comunicação, que entram em contraste irremediável com a desumanização e a mercantilização do gado humano sobre o qual se funda o instituto da escravidão. A primeira revolta presencia a condenação à morte e a morte na prisão, pouco antes da execução da sentença e da chegada de Londres da notícia do perdão, do reverendo John Smith; a segunda notabiliza-se como a “guerra dos batistas”. Em ambos os casos, além de se abater sobre os escravos rebeldes, a repressão da classe dominante atinge também a comunidade batista e metodista: na Jamaica centenas de cristãos negros são açoitados, torturados ou mortos pelas armas; sofrem detenção e humilhações de todo tipo também os missionários ingleses. Até no vizinho Barbados ocorrem saques e devastações das igrejas, tumultos e tentativas de pogrom contra comunidades metodistas. O ódio dos colonos é irrefreável contra as igrejas não conformistas, acusadas de estimular a revolta dos escravos¹²⁰. Trata-se de um perigo que aparece tanto mais concreto e imediato por causa da proximidade de Haiti e dos processos de emancipação em ato na América Latina. Graças também a essa proximidade geográfica, passa a entrar na luta – escreve um jamaicano branco ao seu governador – um “terceiro partido” (além do partido da Coroa solicitada em sentido reformador pelo abolicionismo cristão e do partido dos colonos envolvidos na defesa do autogoverno e da sua proprie-

¹¹⁹ Costa, 1994, p. 20.

¹²⁰ Davis, 1986, p. 195-98.

dade). E esse “terceiro partido” é constituído pelo escravo, que “conhece a sua força e quer afirmar a sua reivindicação da liberdade”¹²¹.

A essa altura, para a classe dominante da Inglaterra liberal, a abolição da escravidão nas colônias se apresenta como a saída obrigatória para enfrentar dois desafios: o primeiro reside na revolução de baixo dos escravos negros; o segundo na indignação que se difunde na comunidade cristã inglesa que, com impaciência crescente, exige medidas firmes contra os colonos, culpados de escravizar os negros e de perseguir o cristianismo.

11. O papel do fundamentalismo cristão

Esse segundo desafio nos coloca na presença de um movimento do qual até agora não nos ocupamos e que não pode ser confundido nem com a tradição liberal nem com o radicalismo de tipo francês. Quando em Santo Domingo se intensifica a crise que em breve iria levar à revolução negra, em um período em que a campanha pela supressão do comércio dos negros parece estar em um beco sem saída, o moribundo John Wesley escreve a William Wilberforce uma carta vibrante:

“A menos que a potência de Deus vos tenha dado forças para ser como *Athanasius contra mundum*, não vejo de que maneira vós possais levar adiante o vosso glorioso plano contra essa execrável infâmia, que é o escândalo da religião, da Inglaterra e da natureza humana. A menos que Deus não vos tenha elevado para esta grande causa, sereis vencidos pela opressão dos homens e dos demônios; mas se Deus está convosco, quem pode estar contra vós? Será que, colocados todos juntos, eles são mais fortes que Deus? Oh, nunca canseis das vossas boas ações. Continúeis em nome de Deus e apoiados pela Sua potência, até que seja eliminada a escravidão americana, a mais vil jamais aparecida sobre a face da terra”¹²².

O destinatário dessa carta é sem dúvida um dos grandes protagonistas da luta que leva à abolição em primeiro lugar do comércio dos escravos e depois da escravidão enquanto tal. Fervoroso cristão, membro da Câmara dos Comuns e em estreitas relações com Pitt o jovem, embora em 1792 receba a cidadania honorária francesa pela sua dedicação à causa anti-escravista, ele nada tem a ver com a revolução de 1789 e, menos ainda, com o radicalismo

¹²¹ Williams, 1990, p. 207.

¹²² Wilberforce, 1838, vol. 1, p. 297 (carta de J. Wesley a W. Wilberforce, 24 de fevereiro de 1791).

mo. Longe de saudar com simpatia a revolta dos escravos negros em Santo Domingo, ele continua a apoiar sem hesitações o governo britânico que, no decorrer da guerra contra a França, garante nas Índias ocidentais a repressão da revolta servil e da manutenção da escravidão.

Mas, se chega a identificar-se com a Inglaterra da época e com a sua classe dominante, Wilberforce dificilmente pode ser considerado liberal. Antes de orientar-se contra a escravidão, o seu zelo religioso dedica-se à “reforma dos costumes públicos” – levado adiante graças à fundação de uma nova associação que entende ser a “guardiã da religião e da moral do povo” –, propõe-se a lutar “contra o Vício e a Imoralidade” e aspira até à “supressão do Vício”: daqui a cruzada contra as publicações retratadas como blasfemas e indecentes, contra as festas rurais consideradas licenciosas, contra a inobservância do preceito dominical nas classes populares¹²³. Só depois o fervor cristão alveja aquele pecado particular que é a escravidão, um instituto totalmente inaceitável não apenas pelos obstáculos por ele levantados à difusão do cristianismo entre os escravos, mas também pela libertinagem sexual que deixa usufruir a seus patrões. Neste sentido um alto expoente do abolicionismo inglês (James Ramsay), juntamente com a escravidão, conclama a atacar os “divórcios arbitrários e a poligamia”. Da mesma forma Granville Sharp conjuga ao compromisso abolicionista a luta contra uma legislação sobre o divórcio que, em flagrante violação da lei divina, permite também ao cônjuge culpado contrair um novo matrimônio; e daqui ele parte para anunciar que, tal como o envolvimento no comércio dos escravos, também os adúlteros e a imoralidade não escaparão à punição divina¹²⁴.

Aos olhos de Sharp os defensores da instituição da escravidão são os “sofisticados modernos saduceus”. Os saduceus de bíblica memória não haviam hesitado em compactuar com a cultura helênica e romana, contaminando assim e privando da sua pureza a tradição hebréia e a palavra de Deus; atraídos pelo gozo da riqueza e do mundo terreno haviam esquecido ou negado os valores espirituais e sobrenaturais. Para o abolicionista inglês, não agem diversamente os modernos saduceus, que em última análise sucumbem às seduções do Demônio ou do “Demônio dos Demônios”. Mas a Bíblia não pode ser venerada apenas nas igrejas e permanecer letra morta na realidade em volta: pelo contrário, ela deve servir de guia para todas as questões políticas e para os problemas miúdos da vida cotidiana. Ainda mais que a hora da

¹²³ Blackburn, 1990, p. 142.

¹²⁴ Davis, 1975, p. 387, 394.

virada está próxima: os tempos em que a escravidão continua a subsistir são os “últimos dias da Heresia e do Deísmo”, representam a agonia da “Besta” apocalíptica¹²⁵.

Não há dúvida, estamos na presença de uma atitude que, em linguagem atual, definiríamos de fundamentalista. Trata-se de uma característica que se manifesta com evidência ainda mais nítida nos Estados Unidos. Aqui também o abolicionismo cristão tem um programa que, além da escravidão, quer atingir o vício e a imoralidade enquanto tais. Theodore Parker denuncia como sendo contrários à Escritura e à lei divina (a única realmente válida) a “usura” da qual se mancha o “capital bancário”, os “bordéis” e as tabernas que vendem rum e que os próprios policiais não apenas não combatem mas na realidade freqüentam mais assiduamente do que a “casa de Deus”¹²⁶.

No entanto, em relação à Inglaterra há um elemento de novidade. Nos Estados Unidos, onde as normas sobre a devolução dos escravos fugitivos obrigam todos os cidadãos a serem cúmplices de um instituto que se torna cada vez mais odioso, emerge um delicado problema de consciência. Não se deve esquecer a “lei superior” da Sagrada Escritura. Para um autêntico cristão – adverte o abolicionista inglês Sharp em uma carta endereçada a Franklin – aquelas normas são “tão nulas e inúteis, por causa da sua iniquidade, que seria até um *crime* considerá-las como lei”¹²⁷.

Juntamente com o seu caráter fundamentalista, o abolicionismo cristão vê nos Estados Unidos fortalecer-se seu radicalismo. “Quando os governantes invertem as suas funções e elevam a maldade à norma de lei que pisoteia os direitos inalienáveis do homem” – declara Parker – o cristão deve saber seguir até o fim:

“Não conheço outro governante que não seja Deus, não conheço outra lei senão a lei da Justiça natural [...]. Não tenho medo dos homens. Posso ofendê-los. Não me preocupo em nada do seu ódio e da sua estima. Mas eu nunca devo ousar violar a lei eterna de Deus. Não devo ousar violar as Suas leis aconteça o que acontecer”¹²⁸.

Sancionada pelo texto sagrado, a lei divina, eterna e natural é em todo caso inviolável: “Dizer que não há lei superior àquela que pode promulgar um Estado é ateísmo prático [...]. Se não há Deus que me prescreva uma lei, então para mim Deus não existe”. O desafio à autoridade constituída é

¹²⁵ Sharp, cit. in Davis, 1975, p. 387-90, 395.

¹²⁶ Parker, cit in Commager, 1978, p. 212.

¹²⁷ Sharp, cit in Davis, 1975, p. 401.

¹²⁸ Parker, cit in Commager, 1978, p. 207.

aberto e declarado: “Há normas tão malvadas que violá-las é dever de todo homem”; “rebelião contra os tiranos é obediência a Deus”¹²⁹.

A Constituição federal, que obriga a União no seu conjunto a defender os estados escravistas contra uma eventual revolução dos escravos, parece a Garrison como um “acordo com o Inferno” e um “pacto com a Morte”; em 1845, um outro abolicionista estadunidense, Wendell Phillips, chama a atenção sobre o açambarcamento por parte dos proprietários de escravos dos cargos públicos mais importantes e sobre a triplicação dos escravos que aconteceu a partir da publicação da Constituição federal, que é portanto designada como uma “Convenção a favor da escravidão” (*Pro-Slavery Compact*); não é mais lícita a coexistência entre estados escravistas e estados livres, a menos que estes últimos não queiram se tornar “cúmplices da culpa e co-responsáveis do pecado da escravidão”¹³⁰. Compreendem-se então as manifestações de praça em que se queima a Constituição americana. Nos anos que antecedem a guerra de Secessão, quando por um momento tem a ilusão de que o Sul está para ceder, Parker exulta nestes termos: “O Demônio está em grande cólera porque sabe que o seu tempo está no fim”¹³¹.

A partir dessa visão, nenhum compromisso é possível. E Garrison o diz de maneira explícita. A sua polêmica assume tons aparentemente ameaçadores contra os defensores do instituto da escravidão e os seus cúmplices, mas é também sem apelação a condenação dos teóricos da “abolição *gradual*” e da “moderação” e até daqueles que no Norte dão amostra de “apatia” ou de escasso entusiasmo em relação à “bandeira da emancipação”¹³² e da luta contra a escravidão, este “crime odioso aos olhos de Deus”¹³³. Radicalismo abolicionista e fundamentalismo cristão se entrelaçam, como resulta do apelo à cruzada contra “os governos deste mundo”, que “nos seus elementos essenciais, pela maneira como são atualmente administrados, são todos Anti-Cristo”. Trata-se ao contrário de realizar

“a emancipação da nossa raça inteira do domínio do homem, da servidão do eu, do governo da força bruta, da escravidão do pecado, para conduzi-la sob o domínio de Deus, sob o controle de um espírito interior, do governo da lei do amor e da obediência à lei de Cristo”¹³⁴.

¹²⁹ Parker, cit in Commager, 1978, p. 208, 210-11.

¹³⁰ Phillips, cit in Finkelman, 1996, p. 1-5.

¹³¹ Parker, cit. in Commager, 1978, p. 254.

¹³² Garrison, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. II, p. 321-22.

¹³³ Garrison, cit. in Kraditor, 1989, p. 5.

¹³⁴ Garrison, cit. in Kraditor, 1989, p. 86.

A Calhoun não escapa o caráter fundamentalista dessas posições. Ele tropeja contra “os fanáticos raivosos que consideram a escravidão um pecado e, portanto, acham que seja seu supremo dever destruí-la, mesmo se isso viesse a comportar a destruição da Constituição e da União”. Para eles a abolição é uma “obrigação de consciência”: só assim pensam de poder libertar-se da sensação angustiante de serem cúmplices daquele “pecado” imperdoável que seria a escravidão, contra a qual proclamam então uma “cruzada” em plena regra, “uma cruzada generalizada”¹³⁵. Para os teóricos do Sul, esses cristãos cegados pelo furor abolicionista resultam alheios ao mundo liberal e são substancialmente afins aos jacobinos. De fato, nos Estados Unidos, tende a emergir, em tempos e modos diversos, um movimento semelhante ao radicalismo francês, e sempre a partir da crise dos modelos inglês e americano. A crise do primeiro é contemporânea à rebelião contra o governo de Londres. O que provoca ou agrava a crise do segundo é o progressivo isolamento da república norte-americana como Estado escravista, que está envolvido não apenas na defesa mas também na expansão da escravidão e que resiste inabalável, não obstante o desaparecer desse instituto em primeiro lugar em grande parte da América Latina e sucessivamente nas colônias inglesas e francesas. A essa altura, o país que no seu nascer havia se auto-celebrado como terra da liberdade aparece como campeão da escravidão.

Desenvolve-se assim nos Estados Unidos um radicalismo que alimenta-se do cristianismo. Esse “partido” não se reconhece mais nem no modelo inglês nem no americano; recusa seja a delimitação espacial seja a racial da comunidade dos livres, quer dizer, considera inaceitáveis as cláusulas da exclusão que caracterizam o modelo inglês e o modelo americano e, com o intuito de modificar a situação, não exclui o apelo à iniciativa revolucionária dos excluídos. É nesse clima religioso e político que amadurece, em 1859, a irrupção armada de John Brown na Virgínia, decidido a provocar a insurreição dos escravos e convencido de que, “sem o derramamento de sangue, não há remissão dos pecados”. A tentativa fracassa miseravelmente e conclui-se com o enforcamento do protagonista, mas Parker reafirma o direito dos escravos à revolta armada: antes ou depois “o Fogo da Vingança vai ser atizado também no coração africano”¹³⁶.

¹³⁵ Calhoun, 1992, p. 528-31, 261-62, 469.

¹³⁶ Parker, cit. in Commager, 1978, p. 251.

12. O que é o radicalismo? O contraste com o liberalismo

Em que o “radicalismo”, formado na onda da decepção pelo modelo inglês e americano, diferencia-se do liberalismo? A resposta é óbvia quando se faz referência a autores como Locke e Calhoun, profundamente liberais e ao mesmo tempo intocados pelas dúvidas sobre a legitimidade da escravidão negra. Nem é difícil a resposta quando se examinam autores como Burke, Jefferson e Acton que, não obstante as reservas e as críticas em relação a tal instituto, constituem cada qual a seu modo pontos de referência ideológica e política para o Sul escravista, ou continuam de qualquer modo a defendê-lo até o fim. Suficientemente nítida resulta a linha de demarcação se colocarmos também em confronto autores como Blackstone e Montesquieu, inclinados a contestar a “escravidão entre nós” mais do que a escravidão enquanto tal, com o radicalismo voltado ao contrário a rejeitar tanto a delimitação espacial (o modelo inglês até 1833) seja a delimitação racial (o modelo americano até 1865) da comunidade dos livres. Mas, em que Tocqueville se diferencia de autores como Diderot, Condorcet, Schoelcher, por mim inseridos no âmbito do processo de formação e desenvolvimento do radicalismo francês? Que sentido tem colocar em dois grupos diferentes e até contrapostos Tocqueville e Condorcet, respectivamente um sendo grande crítico e o outro uma das vítimas mais ilustres do Terror? E é lícito inserir no âmbito de um mesmo partido os radicais franceses e americanos, que em relação ao cristianismo têm uma atitude tão diferente?

Antes de responder a essas perguntas convém nos deter sobre um elemento que caracteriza a tradição liberal desde o seu início. Vamos considerar autores como Montesquieu, Smith e Millar. Mesmo condenando a escravidão de forma mais ou menos nítida, os três continuam a olhar para a Inglaterra como um modelo, isto é para o país dedicado em primeira linha ao comércio dos negros; em caso algum a crítica ou a condenação da escravidão comporta a exclusão dos beneficiários ou dos teóricos desse instituto da comunidade dos livres e do partido liberal. Em mais de uma ocasião, também Burke toma as distâncias do instituto da escravidão, mas, quando explode o conflito entre os dois lados do Atlântico, ele não apenas celebra o amor pela liberdade que anima em particular as colônias meridionais, mas repele com desdém a idéia de que, no esforço de dobrar a rebelião, se possa apelar para “braços servis” (*servile hands*)¹³⁷. Isso quer dizer que, na comunidade dos

¹³⁷ Burke, 1826, vol. III, p. 67 (= Burke, 1963, p. 101).

livres o whig inglês continua a incluir os proprietários de escravos enquanto exclui *a priori* as suas vítimas.

Clara e firme é a crítica do instituto da escravidão em Hume; mas isso não lhe impede de afirmar que as “nações europeias” constituem “aquela parte do globo [que] nutre sentimentos de liberdade, honra, equidade e valores superiores em relação ao resto da humanidade”¹³⁸; no lado oposto há motivos para acreditar que os negros “sejam por natureza inferiores aos brancos” e inferiores a tal ponto de serem privados de qualquer “sinal” de *ingenuity*, isto é, de engenhosidade e de espírito livre¹³⁹. E, novamente, não obstante a condenação da escravidão, são os seus beneficiários e não as suas vítimas os que fazem parte integrante da comunidade dos livres e do partido liberal.

As fronteiras da comunidade dos livres podem perder algo da sua rigidez naturalista. Permanecem firmes, no entanto, o rito da auto-celebração e a colossal remoção sobre a qual ela assenta. Em 1772, Arthur Young calcula que, dentre os 775 milhões de habitantes do globo terrestre, os que gozam da liberdade são apenas 33 milhões, e eles estão todos concentrados em uma área bastante limitada do planeta, que exclui a Ásia, a África, quase toda a América, e parte meridional e oriental da própria Europa¹⁴⁰. Trata-se de um tema depois retomado e desenvolvido com eloquência por Adam Smith:

“Somos levados a crer que a escravidão está quase extirpada pelo fato de que nada sabemos dela nesta parte do mundo, mas, ainda nos nossos dias, ela é praticamente universal. Uma pequena parte da Europa ocidental é a única parcela do globo que está imune, e trata-se de muito pouco em relação aos amplos continentes nos quais a escravidão ainda predomina”¹⁴¹.

De maneira análoga Millar contrapõe a “Grã Bretanha, onde a liberdade é em geral tão bem compreendida e valorizada”, a “todas aquelas tribos bárbaras, em diversas partes do mundo, com as quais temos alguma relação e nas quais continua a enfurecer a “prática da escravidão doméstica”¹⁴². Europa ou Ocidente se representam complacentes como a minúscula ilha da liberdade e da civilização no meio do oceano tempestuoso da tirania, da escravidão e da barbárie. Para chegar a esta auto-celebração, Young, Smith e Millar são

¹³⁸ Hume, 1983-85, vol. I, p. 161.

¹³⁹ Hume, 1987, p. 208 nota (= Hume, 1971, vol. II, p. 618 nota).

¹⁴⁰ Cf. Drescher, 1987, p. 17.

¹⁴¹ Smith, 1982, p. 451-52.

¹⁴² Millar, 1986, p. 289, 247 (= Millar, 1989, p. 236, 213).

obrigados a passar por cima de um particular não insignificante: o comércio dos negros, que comporta a forma mais brutal da escravidão, a *chattel slavery*, com a qual há séculos está envolvida a própria Europa ocidental, a partir exatamente da Inglaterra liberal.

A atitude de Tocqueville não é muito diferente. No ano em que publica *A democracia na América*, no hemisfério ocidental não são muitos os países ou as colônias onde continua a existir a escravidão, já abolida em grande parte da América Latina e nas próprias colônias inglesas. No intervalo entre a publicação do primeiro e do segundo livro da obra, os Estados Unidos introduzem no Texas o instituto que deveria ser sinônimo de poder absoluto do homem sobre o homem. Mas, no liberal francês tudo isso não gera incerteza alguma quando se trata de localizar no continente americano o lugar da liberdade. O primeiro livro de *A democracia na América* sai à curta distância da abolição da escravidão nas colônias inglesas. Mas, parece que se trata de um acontecimento irrelevante aos olhos de Tocqueville que, mesmo quando aborda o conflito entre Inglaterra e Estados Unidos, não tem dúvidas sobre o fato de que este último país encarna de forma mais completa a causa da liberdade. E Jefferson, o presidente-proprietário de escravos e o inflexível antagonista do país nascido da revolução dos escravos negros, aparece ao liberal francês como o “maior democrático que tenha sido gerado do seio da democracia americana”¹⁴³.

Por outro lado, o próprio Lincoln conduz inicialmente a própria guerra de Secessão como uma cruzada contra a rebelião e o separatismo, não pela abolição da escravidão, que pode continuar a existir nos Estados leais ao governo central. É só mais tarde, com o recrutamento dos negros no exército da União e portanto com a intervenção direta no conflito dos escravos ou ex-escravos, que a guerra civil entre brancos se transforma em uma revolução, em parte conduzida pelo alto e em parte pelos de baixo, o que torna inevitável a abolição da escravidão. Mas, na primeira fase da guerra a União não exclui *a priori* os Estados escravistas do seu seio, assim como os liberais críticos do instituto da escravidão não expulsam do “partido” liberal os que em relação a tal problema têm uma posição diferente e até contraposta.

A tendência que estamos examinando encontra a sua expressão mais acabada em Lieber. As críticas, muito agudas até, ao instituto da escravidão não lhe impedem, ainda na véspera imediata da guerra de Secessão, de atribuir aos Estados Unidos, o país que mais do que a Inglaterra encarna a grande

¹⁴³ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 209 (DA1, cap. II, 5).

causa das “instituições liberais” e do *Self-Government*, a “grande missão” de difundir a liberdade no mundo. “Todo americano” deve sempre ter presente a grandeza dos princípios e dos textos constitucionais do seu país; diversamente se assemelharia ao “missionário que pretende converter o mundo sem ter consigo a Bíblia e o Livro das Orações”¹⁴⁴.

Se para o autor liberal é o texto sagrado da liberdade, para os radicais Garrison e Phillips a Constituição estadunidense, que sanciona escravidão e Estado racial, é um instrumento de Satanás. Para além do peso muito diferente atribuído ao problema da escravidão, deparamo-nos diante de duas contrapostas delimitações da geografia política, do campo dos amigos e dos inimigos. Não obstante a polêmica e o conflito sobre a escravidão, os diferentes expoentes do liberalismo continuam a se reconhecer como membros do mesmo partido e da mesma comunidade dos livres. Desse âmbito, ao contrário, são substancialmente excluídos os negros, que à distância de décadas Jefferson e Lincoln querem deportar da União e que não por acaso, mesmo depois da emancipação primeiro no Norte e depois no Sul, não chegam a gozar nem da igualdade política nem da civil. Montesquieu, Tocqueville, para não falar de Lieber e Acton, podem até criticar a escravidão, resta o fato de que os seus interlocutores não são os escravos negros mas os seus patrões. Estes últimos são chamados a dar prova de sensibilidade moral e de coerência política e portanto consentir com a eliminação de uma mancha que pesa sobre a credibilidade da comunidade dos livres enquanto tal.

Muito diferente é a atitude de Condorcet. Eis em que termos dirige-se, em 1781, aos escravos negros:

“Caros amigos, embora eu não seja da mesma cor de vocês, sempre vos considerarei como meus irmãos. A natureza vos formou para ter o mesmo espírito, a mesma razão, as mesmas virtudes dos brancos. Eu falo aqui só dos brancos da Europa; porque, em relação aos brancos das colônias, não quero cometer a ofensa de compará-los a vocês [...]. Se formos procurar um homem nas ilhas da América, não o encontraríamos entre as populações brancas”¹⁴⁵.

O filósofo francês ainda não se dá conta; na verdade, está colocando o grupo dirigente da república norte-americana não apenas fora do partido da liberdade mas até do gênero humano. Estamos na presença de uma corrente política e ideológica diferente do liberalismo: formou-se ou está em forma-

¹⁴⁴ Lieber, 1859, p. 264, 21.

¹⁴⁵ Condorcet, 1968, vol. VII, p. 63.

ção o radicalismo. Pode parecer discutível utilizar essa categoria a propósito de um autor que recomenda o método mais gradual possível no processo de abolição da escravidão. Mas, não é esse o ponto essencial. O próprio Marat, ainda em 1791, propõe “preparar gradualmente a passagem da escravidão à liberdade”. E, todavia, já nessa época, condenando sem apelação “a barbárie dos colonos”, não é a eles que se dirige para realizar a desejável mudança e nem exatamente à Assembléia nacional que, estipulando um pacto com os escravistas, tem pisoteado os direitos do homem e “os fundamentos sagrados da Constituição”¹⁴⁶. Os interlocutores reais tendem a ser os próprios escravos negros, como ficará claro no decorrer da sucessiva evolução de Marat. No tocante a Condorcet, apesar do caráter gradual do seu abolicionismo, ele direciona para os brancos escravistas a carga de desumanização posta em marcha por eles contra os negros.

Trata-se de uma atitude que pode amadurecer também a partir de uma consciência profundamente cristã. Assim expressa-se Garrison, em 1841, a propósito dos proprietários de escravos:

“Com eles não é lícita nenhuma associação, política ou religiosa: eles são os ladrões mais vulgares e os piores bandidos (melhor pensar em algum acordo com os detentos de Botany Bay e da Nova Zelândia) [...]. Não podemos reconhecê-los como membros da cristandade, da república, da humanidade”¹⁴⁷.

Mas, décadas antes o abolicionista inglês Percival Stockdale havia já declarado: “Nós somos os selvagens; os africanos agem como homens, como seres dotados de alma racional e imortal”¹⁴⁸. E, mais uma vez, a indignação pelo tratamento aplicado aos escravos negros leva até a desumanizar os desumanizadores.

Ao considerar como seus interlocutores os escravos, os radicais não hesitam em apelar para uma revolução vinda de baixo a partir das vítimas da instituição que se quer abolir. Ainda antes da revolução dos escravos de Santo Domingo, a *História das duas Índias* de Raynal-Diderot evoca uma maciça sublevação, conduzida por um Espártaco negro, que poderia comportar a substituição do “código negro” em vigor com um “código branco” que penalize os escravistas pelas injustiças cometidas por eles¹⁴⁹. No âmbito da

¹⁴⁶ Cf. “L’Ami du Peuple”, 18 de maio de 1791, in Benot, 1988, p. 120-21.

¹⁴⁷ Garrison, cit in Merriam, 1969, p. 209.

¹⁴⁸ Stockdale, cit. in Geggus, 1982, p. 127.

¹⁴⁹ Raynal, 1981, p. 202-203.

tradição liberal, podemos nos deparar, com Smith, na evocação de uma ditadura do alto que ponha fim ao escândalo de um instituto que mancha a comunidade dos livres, nunca no auspício de uma revolução de baixo. Conhecemos a simpatia e a admiração com a qual Grégoire e Schoelcher olham para Toussaint Louverture e o Haiti. São dois nomes de pessoa e de lugar que não aparecem em Tocqueville. Em relação a Santo Domingo ele limita-se a mencionar a “sangrenta catástrofe que encerrou a sua existência”¹⁵⁰. Paradoxalmente, a ilha deixa de existir no mesmo momento em que ela acaba, pela primeira vez no continente americano, com o instituto da escravidão!

Enfim, Diderot evoca uma observação de Helvétius: “Qual a razão da extrema potência da Inglaterra? O seu governo”. Em seguida, a esta avaliação, acrescenta uma pergunta polêmica: “Mas, qual a razão da pobreza da Escócia e da Irlanda?”¹⁵¹ O julgamento da metrópole não pode vir mais separado do das colônias e semi-colônias. A Inglaterra e os Estados Unidos, os lugares sagrados da liberdade aos olhos de Tocqueville, são ao mesmo tempo, do ponto de vista de autores como Diderot e Schoelcher, os responsáveis do despotismo mais feroz e mais bárbaro. Mesmo quando critica a escravidão, a tradição liberal não coloca em discussão a identificação do Ocidente com a civilização e do mundo colonial com a barbárie. É diferente a posição do radicalismo, que localiza e denuncia a barbárie em primeiro lugar nos responsáveis e nos cúmplices daquela que é a mais macroscópica violação dos direitos e da dignidade do homem.

Herdeiros do radicalismo podem ser considerados Marx e Engels. Para o primeiro em particular, não é apenas epistemológica e politicamente arbitrário ignorar a realidade político-social das colônias, mas é justamente daqui que é necessário partir para compreender, como veremos, a “barbárie” da sociedade burguesa.

13. Liberalismo, autocelebração da comunidade dos livres e remoção da sorte infligida aos povos coloniais

A remoção da sorte infligida aos povos coloniais atravessa em profundidade o discurso desenvolvido pelo liberalismo. A auto-celebração da terra dos livres ou do povo dos livres resulta tanto mais persuasiva quanto mais

¹⁵⁰ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 278.

¹⁵¹ Diderot, 1994, p. 895.

passa por cima da escravidão infligida às populações coloniais ou de origem colonial: só a essa condição Montesquieu, Blackstone e os revolucionários americanos podem apontar como modelo de liberdade a Inglaterra ou os Estados Unidos.

Isso vale também para Tocqueville. Ele descreve com lucidez e sem indulgências o tratamento desumano imposto aos peles-vermelhas e negros. Os primeiros são obrigados a sofrer os “males terríveis” que acompanham as “emigrações forçadas” (isto é as sucessivas deportações impostas pelos brancos) e chegam a estar perto de serem cancelados da face da terra¹⁵². Em relação aos segundos, se deixarmos de lado os estados propriamente escravistas do Sul: qual é a situação vigente nos outros? Além das duras condições materiais de vida, da “existência precária e miserável”, da miséria desesperada e de uma mortalidade mais elevada do que entre os escravos¹⁵³, sobre o negro livre em teoria pesa também a exclusão da fruição dos direitos civis (além dos políticos): ele é submetido à “tirania das leis” e à “intolerância dos costumes” (*supra*, cap. II, § 7). E, portanto, mesmo prescindindo do Far West e do Sul, até para os estados livres não se pode falar de democracia nem a rigor de governo da lei. Mas, não é essa a conclusão à qual chega Tocqueville, que celebra a democracia, “viva, ativa, triunfante” que ele vê em ato nos Estados Unidos:

“Lá vereis um povo cujas condições são mais iguais do que as existentes entre nós; onde a organização social, os costumes, as leis, tudo é democrático; onde tudo emana do povo e a ele retorna, e onde, no entanto, cada indivíduo goza de uma independência mais completa, de uma liberdade maior que em algum outro tempo ou em algum outro lugar da terra”¹⁵⁴.

Embora se perceba alguma compaixão pela tragédia dos peles-vermelhas e dos negros, a sorte deles não tem nenhuma relevância epistemológica e não modifica em nada a avaliação política de conjunto. A declaração programática que Tocqueville faz na abertura do capítulo dedicado ao problema das “três raças que habitam o território dos Estados Unidos resulta inequívoca”: “a tarefa principal que me impusera agora está cumprida; mostrei, pelo menos no que me foi possível, quais são as leis da democracia americana, fiz co-

¹⁵² Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 339, 355 (DAI, cap. II, 10).

¹⁵³ Tocqueville, 1951, vol. I, t.1, p. 367 e nota 41 (DAI, cap. II, 10).

¹⁵⁴ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 174 (Discurso na Assembléia constituinte, 12 de setembro de 1848).

nhecer quais os seus costumes. Poderia parar aqui". É apenas para evitar uma possível decepção do leitor que ele fala das três "raças": "Estes argumentos que tocam o meu objeto, não são sua parte integrante: referem-se à América, não à democracia, e eu quis retratar principalmente a democracia"¹⁵⁵. Pode-se definir a democracia e enaltecer a liberdade concentrando a atenção exclusivamente sobre a comunidade branca. Se, ao contrário, considerarmos arbitrária essa abstração e levarmos em conta o entrelaçamento entre escravidão e liberdade evidenciado por acreditados estudiosos estadunidenses, não podemos deixar de nos admirar da ingenuidade epistemológica mais do que política de Tocqueville: ele celebra como lugar de liberdade um dos poucos países do Novo Mundo em que vigora e prospera a escravidão-mercadoria sobre base racial e que, na época da viagem do liberal francês, tem como presidente Jackson, proprietário de escravos e protagonista de uma política de deportação e dizimação contra os peles-vermelhas; um presidente, além do mais, que, bloqueando a difusão postal do material abolicionista, golpeia a liberdade de expressão também de setores não insignificantes da comunidade branca.

Essa ingenuidade encontra a sua complementação em um liberal discípulo de Tocqueville, isto é, em Édouard Laboulaye. Ele, também, à França das intermináveis convulsões revolucionárias contrapõe os Estados Unidos: aqui – observa ele em 1849 na aula inaugural (publicada de modo autônomo no ano seguinte) de um curso dedicado exatamente à história daquele país – uma Constituição caracterizada por uma extraordinária "sabedoria" e pela recusa de qualquer elemento "demagógico" permite gozar a tranquilidade e, ao mesmo tempo, a maior liberdade e "a mais absoluta igualdade política", uma igualdade "completa, absoluta, seja nas leis como nos costumes"¹⁵⁶. Do problema das relações entre as três raças de que fala Tocqueville outra coisa não resta senão a celebração dos extraordinários sucessos obtidos por "uma nação de raça européia", por esta "forte raça de emigrantes" ou por este "povo de puritanos", em outras palavras, pela "raça americana"; embora estejamos na presença de uma vicissitude que acontece no outro lado do Atlântico, ela reveste de glória a "nossa raça" (européia e branca) no seu conjunto¹⁵⁷. Trata-se de uma visão reafirmada dez anos depois, no âmbito de

¹⁵⁵ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 331 (DA1, cap. II, 10).

¹⁵⁶ Laboulaye, 1850, p. 10-11.

¹⁵⁷ Laboulaye, 1850, p. 6, 9-10, 17.

um ensaio emocionado publicado em ocasião da morte de Tocqueville: a homenagem dedicada ao autor de *A Democracia na América* amalgama-se com a homenagem à “bela Constituição federal que há setenta anos protege a liberdade dos Estados Unidos”¹⁵⁸. Estamos na véspera da guerra de Secessão. Mas, também a sua eclosão não parece estimular em Laboulaye ulteriores reflexões: resta o fato de que nos Estados Unidos vigora “a liberdade completa, franca, sincera”; o sangrento conflito em curso demonstra a “coragem” de “um povo livre que sacrifica tudo à manutenção da unidade” do país¹⁵⁹.

Só na reconstrução da história da América do período colonial, Laboulaye sente-se obrigado a enfrentar o tema da escravidão. Mesmo atenuada pelas referências ao “clima” (que tornava intolerável o trabalho para os brancos mas não para os negros), às circunstâncias históricas (no período em que recrudescia, “o comércio dos negros era considerado uma obra piedosa”) e às características peculiares do povo submetido à escravidão (trata-se sempre de uma “raça eternamente de menor idade”)¹⁶⁰, a condenação desse instituto é nítida. No primeiro volume, cujo Prefácio data de 1855, podemos ler:

“Em uma metade dos Estados Unidos há duas sociedades estabelecidas no mesmo solo: uma toda poderosa, ativa, unida, vigilante, a outra fraca, desunida, indiferente, explorada como gado; e, no entanto, este rebanho desprezado é para a América uma ameaça eterna [...]. A mancha que conspurca esta grande sociedade a coloca abaixo da Europa”¹⁶¹.

Mesmo delineando esse quadro realista, o Prefácio continua a celebrar os Estados Unidos de maneira diferenciada como o lugar privilegiado da liberdade, garantida e guardada por uma “admirável Constituição”¹⁶². Por quanto dura possa ser a sorte dos negros (sobre os índios o silêncio continua a ser obstinado), ela é irrelevante no momento da formulação do julgamento de conjunto sobre o país objeto de indagação. E tem mais. Laboulaye reconhece que a escravidão faz sentir o seu peso opressor sobre o próprio patrão branco: a ele é negado o direito de instruir e emancipar livremente o próprio escravo, mesmo tratando-se do filho nascido da relação com uma escrava; ele é obrigado pela lei a aplicar ao escravo culpado também as punições mais drásticas, inclusive a da castração¹⁶³.

¹⁵⁸ Laboulaye, 1863 b, p. 187.

¹⁵⁹ Laboulaye, 1863 a, p. VIII-IX.

¹⁶⁰ Laboulaye, 1866, vol. I, p. 420-22.

¹⁶¹ Laboulaye, 1866, vol. I, p. 431.

¹⁶² Laboulaye, 1866, vol. I, p. VI.

¹⁶³ Laboulaye, 1866, vol. I, p. 425-27, 430.

Mas, mesmo criticadas, essas pesadas interferências sobre a liberdade individual dos proprietários brancos não ofuscam em nada o quadro que já conhecemos.

Em 1864, Laboulaye denuncia o privilégio que a cláusula constitucional dos três quintos reconhece à “raça particular, superior” constituída pelos “grandes senhores” do Sul, que são os proprietários de escravos (*supra*, cap. IV, § 1). Mas, se as coisas estão assim, se a desigualdade caracteriza as relações entre as próprias elites, se até no âmbito da comunidade branca há uma privilegiada “raça particular”, que sentido tem a afirmação pela qual o que caracteriza os Estados Unidos é “a mais absoluta igualdade política”? Laboulaye não sente a necessidade de rever as suas posições. Ao contrário, não hesita em reafirmá-las no Prefácio ao terceiro volume, que continua a celebrar a revolução americana como a única autenticamente democrática.

Como das colônias propriamente ditas, assim se faz abstração também da Irlanda. Em ocasião da sua viagem ao outro lado da Mancha, Tocqueville visita a ilha infeliz, da qual descreve sem indulgências a desesperada situação. Não se trata só do fato que “a miséria é horrível”; o que aqui é negada é a própria liberdade liberal, esmagada pelos “tribunais militares” e por uma “numerosa gendarmaria odiada pelo povo”. Neste ponto, acontece uma comparação entre Inglaterra e Irlanda: “As duas aristocracias de que falei têm a mesma origem, os mesmos costumes, quase as mesmas leis. E, no entanto, uma deu por séculos aos ingleses um dos melhores governos do mundo, a outra aos irlandeses um dos mais detestáveis que se possa imaginar¹⁶⁴. Trata-se de uma declaração espantosa: não apenas o leitor não é informado que a aristocracia dominante na Irlanda é ela mesma inglesa ou de origem inglesa, mas fica com a impressão de estar diante de dois países diferentes, não diante de duas regiões de um único Estado, submetido à autoridade de um mesmo governo e de uma mesma Coroa.

É possível então compreender a conclusão admirada de Tocqueville: “Vejo o inglês seguro sob a proteção das suas leis”¹⁶⁵. Claramente, o irlandês não é subsumido na mesma categoria de “inglês”, mas tal ausente subsunção não parece constituir um problema, não arranha o julgamento lisonjeiro sobre o país visitado, apontado como modelo de liberdade.

¹⁶⁴ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 94, 128, 133.

¹⁶⁵ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 91.

14. A questão colonial e o diferente desenvolvimento do radicalismo na França, Inglaterra e Estados Unidos

Em relação a Bentham e à sua escola, às vezes tem se falado de “radicalismo filosófico”¹⁶⁶. O teórico do utilitarismo assume tons desmistificadores diante da tradição política, jurídica e ideológica do seu país. Ele não hesita em denunciar “a corrupção quase universal” que se alastra na Inglaterra e o papel nefasto de uma “aristocracia corrupta e corruptora”¹⁶⁷. Não poupa nem a Gloriosa Revolução, embora normalmente envolva em uma aura religiosa: “O pacto originário, entre rei e povo, era uma lenda. O pacto seguinte, selado entre Câmara dos Lordes e Câmara dos Comuns, foi até real demais”¹⁶⁸ e sancionou o domínio da oligarquia.

Contudo, basta observar a maneira como Bentham se posiciona diante das cláusulas de exclusão da tradição liberal para perceber que estamos muito distantes do radicalismo entendido no sentido por mim pontualizado. Da ralé e do “material descartável” e dos reclusos nas casas de trabalho já dissemos. Agora é da condição dos negros que precisamos nos ocupar. Bentham insere “a legitimação, ainda não abolida, da escravidão doméstica fundada sobre a cor” entre as “imperfeições de detalhe” que podem ser encontradas até no “sistema inigualavelmente feliz” dos Estados Unidos¹⁶⁹. A partir dessa descrição um pouco eufemística do instituto da escravidão, o liberal inglês insiste sobre o fato de que um projeto de emancipação deve ser marcado por uma gradualidade extrema e ser conduzido exclusivamente pelo alto. Em um texto de 1822 nos deparamos com uma declaração muito significativa: “Os franceses descobriram que a cor negra da pele não é um motivo para um ser humano ser irremediavelmente abandonado ao sabor do seu atormentador”¹⁷⁰. Somos, então, levados a pensar na abolição da escravidão nas colônias francesas; e, no entanto, a referência é feita, como esclarece uma nota, ao Código negro de Luís XIV!

No que diz respeito à gradualidade, esta é necessária não apenas para respeitar “os direitos da propriedade” (que deve ser indenizada pela perda sofrida), mas também para educar o escravo à liberdade¹⁷¹. Bentham auspicia uma “loteria” da emancipação, que poderia ocorrer no momento da trans-

¹⁶⁶ Halévy, 1901-1904.

¹⁶⁷ Bentham, 1838-43, vol. III, p. 442.

¹⁶⁸ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 447.

¹⁶⁹ Bentham, 1838-43, vol. IX, p. 63.

¹⁷⁰ Bentham, 1838-43, vol. I, p. 143.

¹⁷¹ Bentham, 1838-43, vol. I, p. 312-13.

missão hereditária dessa peculiar propriedade, e da qual poderia se beneficiar uma décima parte dos escravos possuídos pelo defunto. O apelo aos patrões para dar prova de flexibilidade é a outra face da condenação indignada de qualquer iniciativa vinda de baixo:

“A injustiça e as calamidades, que têm acompanhado tentativas precipitadas, representam a objeção mais grave contra os projetos de emancipação.

Esta operação não precisa ser levada até o fim por uma revolução violenta que, desagradando a todos, destruindo toda propriedade, e colocando todas as pessoas em uma condição para a qual não são aptas, pode produzir males mil vezes maiores do que todos os benefícios que podemos esperar”¹⁷².

Sem dúvida, o lugar privilegiado de formação do radicalismo, no sentido por mim esclarecido, é a França. O que é bastante compreensível. O país é favoravelmente disposto a acolhê-lo depois da derrota da guerra dos Sete anos e da perda em grande parte das colônias. Em seguida, a polêmica que se alastra nos dois lados do Atlântico em ocasião da rebelião dos colonos ingleses acaba por desacreditar ambas as frações do partido liberal: se a revolução americana, com o desenvolvimento de relações de igualdade dentro da comunidade branca e com o nítido distanciamento do mundo do privilégio feudal, estimula na França a exacerbação da crítica do Antigo Regime e a crise do modelo inglês, o desencantamento pela fracassada abolição da escravidão na América e pela emergência de um Estado racial sem precedentes coloca em crise também o modelo americano. É nessas duas crises que o radicalismo francês deita as suas raízes.

Mas, que influência ele exerce no outro lado da Mancha e do Atlântico? O problema pode também ser assim reformulado: a Inglaterra liberal derivada da Gloriosa Revolução e principalmente a revolução americana contribuem poderosamente para a preparação ideológica da revolução francesa e, em seguida, com a crise dos dois modelos, para a formação do radicalismo; por que este último não parece vingiar de maneira profunda nos dois países clássicos da tradição liberal? Obviamente, o curso atormentado da revolução e o insurgir do Terror comprometem logo a capacidade de atração da França. Papel não insignificante desempenha também a repressão para obstaculizar a difusão do radicalismo. Na Inglaterra, em 1794, o *habeas corpus* é suspenso por oito anos; uma nova suspensão acontece em 1817; enquanto dois anos depois verifica-se o que passou para a história como o massacre de Peterloo

¹⁷² Bentham, 1838-43, vol. I, p. 346.

ou para usar as palavras indignadas de uma revista inglesa da época: “o inútil e injustificado massacre de homens, mulheres e crianças indefesas”¹⁷³. Sofrem a deportação na Austrália e são enviados em direção a uma sorte horrível, às vezes morrendo de chicotadas aplicadas sem limites, os membros das associações operárias, dos clubes de orientação mais ou menos jacobina, os cartistas envolvidos na luta para a expansão do sufrágio, para não falar dos “dissidentes irlandeses”, que “entre os séculos XVIII e XIX tiveram na Austrália a sua Sibéria oficial”. Ao todo, “entre 1800 e 1859, foram deportados representantes de quase todos os movimentos radicais existentes na Grã Bretanha”¹⁷⁴. Obviamente, a repressão atinge os círculos que consideram legítima ou até invocam a revolução violenta dos escravos negros¹⁷⁵. É de 1798 a publicação nos Estados Unidos dos *Alien and Sedition Acts*, que comportam graves restrições das liberdades constitucionais, conferem ao Presidente uma margem muito ampla de decisão e golpeiam de maneira particular os seguidores das idéias suspeitas de serem influenciadas pela revolução francesa. Por outro lado, sabemos já da violência sobretudo de baixo à qual são expostos os abolicionistas.

E, no entanto, nem o Terror na França nem a repressão na Inglaterra e nos Estados Unidos são suficientes para explicar a fraqueza do radicalismo no outro lado da Mancha ou do Atlântico. É preciso aprofundar a análise. Na Inglaterra a eclosão da guerra permite à classe dominante apresentar como obrigação patriótica a luta contra o fanatismo revolucionário que enfurece na França e que ameaça alastrar-se na Irlanda, com o risco mortal para o Império britânico. Em relação aos Estados Unidos, é interessante ver o debate que, na véspera da guerra contra a Inglaterra deflagrada em 1812, envolve dois notórios representantes do Sul. O primeiro, Randolph, declara-se contrário à abertura das hostilidades: grávida de perigos é a situação na frente interna, onde os “infernais princípios da liberdade francesa” correm o risco de provocar a revolta dos escravos; certamente, “a revolução francesa chegou a contaminar até eles”¹⁷⁶. Calhoun, ao contrário, não sente essas preocupações: certamente, é necessário prestar atenção aos humores dos escravos, mas felizmente “mais da metade deles nunca ouviu falar da revolução francesa”¹⁷⁷.

¹⁷³ O texto, retirado de “Sherwin’s Weekly Political Register” de 18 de agosto de 1819, é reportado em Casana Testore, Nada, 1981, p. 226-28.

¹⁷⁴ Hughes, 1990, p. 175, 226, 230, 244.

¹⁷⁵ Blackburn, 1990, p. 325-26.

¹⁷⁶ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 167-68.

¹⁷⁷ Calhoun, 1992, p. 293.

Isto é, o radicalismo, ao reconhecer o direito dos escravos negros ou dos semi-escravos irlandeses de pegar em armas contra os seus patrões, constituiu uma séria ameaça à estabilidade dos Estados Unidos e à integridade territorial do Reino Unido de Grã Bretanha e Irlanda. Mas é também o peso menor da questão colonial ou das populações de origem colonial que explica a maior difusão do radicalismo na França. Quando eclode a revolução negra de Santo Domingo, os ambientes radicais de Paris não têm dificuldade alguma em reconhecer e legitimar o acontecido: mesmo correndo o risco de perder as colônias remanescentes, como não cansam de alertar os anti-abolicionistas, não se trata de uma tragédia irreparável. Diferente é a situação para a Inglaterra e os Estados Unidos.

A revolução negra de Santo Domingo suscita uma onda de indignação em ambos os países. “Um Estado negro no arquipélago ocidental” – escreve *The Times* – “é radicalmente incompatível com o sistema inteiro da colonização européia”. E, portanto: “Nesta área a Europa vai recuperar, obviamente, a influência e o domínio que ela justamente reivindica em virtude da sabedoria superior e das capacidades superiores dos seus habitantes”¹⁷⁶. Os Estados Unidos não apenas se recusam a reconhecer o país nascido da revolução negra, mas fazem de tudo para isolá-lo, enfraquecê-lo, derrubá-lo.

Quem se destaca nessa operação é Jefferson. À primeira vista ele parece o mais próximo ao radicalismo. Em janeiro de 1793, sem se deixar impressionar pelo ato de acusação lançado pelo seu ex-secretário particular contra os jacobinos (fala-se em relação a Paris, de “ruas [...] literalmente vermelhas de sangue”), ele continua a defender com paixão a “causa” da revolução francesa: “No lugar de vê-la fracassar, preferiria ver a metade da terra desolada. Se permanecessem só um Adão e uma Eva em cada país, mas livres, seria melhor do que o cenário atual”. Além do mais, Jefferson contrapõe positivamente a França aos Estados Unidos, onde os anglófilos consideram a Constituição de 1787, com os amplísimos poderes conferidos ao Presidente e ao executivo, como um primeiro passo em direção à instauração da monarquia¹⁷⁷.

Mas, o quadro muda nitidamente depois da revolução de Santo Domingo. Sabemos que Jefferson interpreta de modo radical o princípio da igualdade, contudo sempre no âmbito da comunidade branca. Ele nunca acreditou na possibilidade de uma convivência em bases igualitárias entre brancos e negros: esta constituiria um desafio injustificável às “distinções

¹⁷⁶ Geggus, 1982, p. 136-37.

¹⁷⁷ Jefferson, 1984, p. 1004 (carta a W. Short, 3 de janeiro de 1793); a respeito, cf. Elkins, McKittrick, 1993, p. 316-17.

reais instituídas pela natureza” e acabaria por desaguar “no extermínio (*extermination*) de uma das duas raças”¹⁸⁰. Quando na ilha do Caribe eclode o conflito entre proprietários brancos e escravos negros, a simpatia do estadista norte-americano volta-se para os primeiros; agora, é profunda a angústia pela “tempestade revolucionária que está varrendo o globo”. Daqui, o apoio ao exército invasor enviado por Napoleão, e esse apoio não é interrompido diante de práticas revoltantes, como a introdução de cães adestrados para dilacerar os negros e a organização em volta desse evento de espetáculos de massa, emocionantes e instrutivos ao mesmo tempo¹⁸¹.

15. O refluxo liberal do radicalismo cristão

Nos Estados Unidos o radicalismo se forma sobre a base cristã. Mas, a leitura em chave religiosa do conflito comporta graves limites; escassa atenção é dada às humilhações e à opressão que os negros sofrem também no Norte: trata-se de uma condição que não assume a forma imediatamente evidente da escravidão e do pecado. Com o fim da guerra de Secessão o movimento abolicionista dissolve-se rapidamente e de qualquer modo não está em condição de opor resistência teórica e menos ainda prática ao regime de supremacia terrorista branca, que se afirma no Sul a partir do compromisso (anti-negro) de 1877 entre as duas seções da comunidade branca. O peso do preconceito racial é muito forte e só a presença maciça e prolongada das tropas da União poderia garantir aos negros o gozo dos direitos políticos e o pleno reconhecimento dos direitos civis. Mas, tudo isso iria comportar uma violação muito grave do princípio liberal do autogoverno. Entre os teóricos do abolicionismo, talvez o único propenso a percorrer até o final o caminho da imposição com a força das armas do princípio da igualdade racial é Wendell Phillips, mas quando em 1875 procura expor as suas razões em uma assembléia em Boston, ele é logo calado. Já no ano anterior um senador do Sul havia observado satisfeito: “O radicalismo está se dissolvendo, está ruindo”¹⁸². Com a retirada das tropas federais do Sul reafirma-se o autogoverno local, mas desaparece ao mesmo tempo a democracia radical e recomeça o calvário dos negros.

¹⁸⁰ Jefferson, 1984, p. 264.

¹⁸¹ Jefferson, cit. in Jordan, 1977, p. 386; Zuckerman, 1993, p. 197, 210.

¹⁸² Foner, 1989, p. 554, 528.

Além disso, o que estimula no abolicionismo cristão anglo-americano a condenação do pecado escravista é a simpatia por um povo amplamente cristianizado, que no cristianismo encontra um instrumento com o qual superar a condição de total desumanização e conseguir um mínimo de reconhecimento. Graças à abolição da escravidão, libertado da obsessão do pecado e da cumplicidade no pecado, Parker pensa que não existe solução política para o persistente problema das discriminações e injustiças sofridas pelos negros: é possível só esperar na fusão matrimonial das duas raças ou nos efeitos benéficos da infusão do “poderoso sangue anglo-saxão” nas veias dos negros. Trata-se de uma perspectiva de qualquer maneira radical, em nítida contraposição à ideologia dominante. E, no entanto, mais do que sobre a organização dos negros oprimidos, agora aposta-se sobre a superação por parte dos opressores dos preconceitos que amalgamam barreiras de raça e de casta: o radicalismo tende assim a ser absorvido pelo liberalismo. Em relação aos índios, considerados selvagens e pagãos, as coisas ficam em situação ainda pior. Parker não hesita em justificar a política de “contínua agressão, invasão e extermínio” levada adiante por esse povo indômito que são exatamente os anglo-saxões¹⁸³. De fato, o fim da guerra de Secessão confere novo fôlego à marcha no Far West. E, mais uma vez, o que explica a fraqueza do radicalismo americano é o peso da questão colonial.

16. Liberal-socialismo e radicalismo

Mais do que Bentham, quem se aproxima do radicalismo é Kant. Não é tão significativo o nítido posicionamento a favor da França revolucionária. Mais relevante é o fato de que ao entrar em cena em 1795, à distância de um ano da abolição da escravidão nas colônias francesas, com transparente referência crítica à Inglaterra, *Para a paz perpétua* aponta “as ilhas de cana-de-açúcar” como as “localidades da mais cruel escravidão que tenha sido jamais imaginada”. São decisivos, no entanto, outros dois elementos: à semelhança dos franceses – não se esqueça que a questão colonial pesa sobre a Alemanha ainda menos do que sobre a França – Kant problematiza nitidamente a fronteira entre civilização e barbárie: é a Inglaterra, na verdade, a que representa a causa da “escravidão e barbárie”. Enfim, de maneira totalmente diferente dos liberais, ele não se limita a criticar Pitt; acrescenta que o estadista inglês justamente “é odiado como um inimigo do gênero humano”¹⁸⁴. Por outro

¹⁸³ Slotkin, 1994, p. 232, 230.

¹⁸⁴ Cf. Losurdo 1983, p. 90-91.

lado, o radicalismo do filósofo alemão não escapa aos seus contemporâneos: se Goethe considera pouco “liberal” a atitude por ele assumida em relação à Inglaterra, Wilhelm von Humboldt toma nitidamente as distâncias do “democratismo” que permeia *Para a paz perpétua*¹⁸⁵.

Em relação à Inglaterra, mais do que Bentham, quem se aproxima do radicalismo é John S. Mill, que vê na escravidão “a mais flagrante das possíveis violações” dos princípios liberais e estigmatiza os que a defendem com as “forças do Mal”¹⁸⁶. Na sua *Autobiografia*, ao lado da “nobre legião dos abolicionistas”, John S. Mill celebra também John Brown, o protagonista da desventurada tentativa de fazer insurgir os escravos do Sul dos Estados Unidos¹⁸⁷. Em um texto de 1824, o filósofo inglês expressa a sua simpatia para a causa dos negros de Santo Domingo-Haiti, que a expedição de Napoleão tenta em vão “exterminar” em parte e em parte reduzir novamente em condições de escravidão¹⁸⁸. Tomando nitidamente as distâncias da grande maioria dos seus contemporâneos, John S. Mill não parece recuar horrorizado da perspectiva de uma revolução vinda de baixo dos escravos negros. E, no entanto, por outro lado, ele é o teórico de uma nova “escravidão”, de caráter temporário e pedagógico, em relação aos “selvagens” (*infra*, cap. VII, § 3).

Por outro lado, o autor inglês afirma que a última etapa da sua evolução é caracterizada ao mesmo tempo pela aproximação ao “socialismo” e por uma renovada desconfiança em relação à “democracia”: provocada e justificada pela “ignorância e especialmente o egoísmo e a brutalidade das massas”¹⁸⁹. Já problemática na metrópole, a democracia revela-se decididamente perigosa e desaconselhável em relação às colônias e aos povos de origem colonial (inclusive os afro-americanos). John S. Mill, teórico do despotismo planetário do Ocidente, parece igualmente distante da “democracia abolicionista” e radical.

Portanto, não precisa confundir radicalismo com socialismo. Aspirações socialistas podem muito bem conjugar-se com o colonialismo. Seguidores de Fourier e Saint-Simon pensam em edificar comunidades de tipo mais ou menos socialista nas terras arrancadas aos árabes em Argélia¹⁹⁰: como a “democracia”, também o “socialismo” pode ser pensado limitadamente ao “povo

¹⁸⁵ Cf. Losurdo 1983, p. 91, 177, 184.

¹⁸⁶ Mill, 1963-91, vol. I, p. 266-67 (= Mill, 1976, p. 208).

¹⁸⁷ Mill, 1963-91, vol. I, p. 266 (= Mill, 1976, p. 208).

¹⁸⁸ Mill, 1963-91, vol. I, p. 304-305.

¹⁸⁹ Mill, 1963-91, vol. I, p. 238 (= Mill, 1976, p. 180).

¹⁹⁰ Menciona isso, criticamente, Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 250-51.

dos senhores” e contra os povos coloniais ou de origem colonial. John S. Mill em determinados momentos da sua evolução chega ao liberal-socialismo, sem com isso ultrapassar o limiar que o separa do radicalismo.

Em relação ao sionismo, Arendt chamou a atenção sobre a presença no seu interior de uma tendência à primeira vista singular: esta é caracterizada, por um lado, pelo apoio aos objetivos “chauvinistas”, por outro pelo compromisso na busca de experiências coletivistas e de uma “rigorosa realização da justiça social” no interior da própria comunidade. Desenha-se, assim, um “conglomerado absolutamente paradoxal de aproximação radical e reformas sociais revolucionárias em política interna, e de métodos antiquados e totalmente reacionários em política externa”, no âmbito das relações com os povos coloniais¹⁹¹. Isto é, “a democracia para o povo dos senhores” pode também ir além e se configurar como socialismo para o “povo dos senhores”, enquanto o que define o radicalismo é exatamente a polémica contra a pretensão de um determinado grupo étnico ou social que assume poses de “povo dos senhores”.

Quando, em 1860, no decorrer da segunda guerra do ópio, uma expedição franco-britânica destrói o Palácio de Verão, é Victor Hugo quem se revela o herdeiro do radicalismo com a sua denúncia da barbárie cometida pelos autodenominados civilizadores, enquanto para John S. Mill, assim como para a cultura liberal da época, continuam a existir poucas dúvidas sobre a perfeita identidade entre Ocidente e civilização (*infra*, cap. VIII, § 3, cap. IX, § 5).

¹⁹¹ Arendt, 1986, p. 85-88, 92.

VI

A luta pelo reconhecimento dos instrumentos de trabalho na metrópole e as reações da comunidade dos livres

1. Os excluídos e a luta pelo reconhecimento

Vimos que a tradição liberal está perpassada por duas macroscópicas cláusulas de exclusão. Na realidade existe uma terceira, contra as mulheres, que no entanto apresenta características peculiares. Quando pertencem às classes superiores, elas continuam fazendo parte, embora em função subalterna, da comunidade dos livres: considerem-se em particular as proprietárias de escravos. O movimento de emancipação feminina chegará a conquistar uma base social de massa só mais tarde, no momento em que nele podem participar as mulheres anteriormente reclusas em uma condição de escravidão ou confinadas nos níveis inferiores de uma sociedade de casta. O que explica o desenvolvimento do liberalismo nos séculos XVIII e XIX é em primeiro lugar a luta travada por um lado pelas máquinas bípedes da metrópole, por outro pelos escravos e pelas populações coloniais ou de origem colonial.

Em ambos os casos, mais do que pela obtenção de objetivos particulares, os excluídos protestam pelo fato de que a eles é negada a dignidade de ser humano. Trata-se de uma luta pelo reconhecimento (no sentido explicado por Hegel em um celeberrimo capítulo da *Fenomenologia do espírito*). O negro acorrentado retratado pela propaganda abolicionista, reivindica a liberdade realçando, na escrita que cerca a imagem, que ele também é um “homem”. Por outro lado Toussaint Louverture, protagonista da revolução de Santo Domingo, invoca “a adoção absoluta do princípio pelo qual nenhum homem, vermelho, negro ou branco que seja, pode ser propriedade do seu semelhante”¹. Acentuações semelhantes ecoam na Paris que se seguiu

¹ Louverture, cit. in Gauthier, 1992, p. 282.

imediatamente à revolução de julho, quando os jornais populares acusam os “nobres ingleses” de querer obstinar-se a ver nos operários não “homens” mas “máquinas”, nada mais do que máquinas chamadas a produzir só para as “necessidades” dos seus patrões; depois da revolução de fevereiro de 1848, a conquista dos direitos políticos por parte dos proletários é a demonstração, aos seus olhos, de que eles também começam a ser finalmente elevados à “condição de homens”². Condorcet reconhece enfaticamente essa dignidade aos escravos negros e a nega aos seus patrões brancos; de maneira análoga Engels, dirigindo-se aos operários ingleses, com os quais, “feliz e orgulhoso”, tem-se relacionado, eles que sofrem uma “escravidão pior que a dos negros da América”³, exclama: “Estou convencido de que vocês são homens, membros da grande e universal família da humanidade” e que vocês expressam “a causa da humanidade”, espezinhada ao contrário pelos capitalistas voltados para um “comércio indireto da carne humana”, para um camuflado comércio de escravos⁴.

À luta dos escravos para serem reconhecidos na sua dignidade de homens, corresponde no lado oposto à polêmica contra a Declaração dos direitos do homem. No campo liberal a intervenção mais célebre é a de Burke. Nele, é completa a condenação dessa teoria subversiva que abre caminho às reivindicações políticas e sociais de “cabeleireiros” e “vendedores de velas”, “para não dizer de outras inúmeras atividades mais servis do que estas”, às reivindicações da “multidão suína”, ou de gente, cuja “ocupação sórdida e mercenária” (*sordid mercenary occupation*) comporta por si mesmo “uma mesquinha perspectiva das coisas humanas”⁵.

Algumas décadas depois, para Bentham, a Declaração dos direitos do homem de 1789 nada mais é do que um acúmulo de “sophismas anárquicos”. É sancionada a *égalité* entre todos os homens? Sarcástico é o comentário do liberal inglês: “Todos os homens, isto é todos os seres da espécie humana; assim o aprendiz é igual por direitos ao seu patrão e tem o direito de governar e punir o patrão, aquele mesmo direito que o patrão exerce em relação a ele”. E, portanto, o “princípio absurdo da *égalité* só pode agradar aos ‘fanáticos’ e à ‘multidão ignorante’”. A Declaração fala da “lei como expressão da vontade geral”? Mas, dessa forma, fica claro que não se podem justificar as restrições censitárias do sufrágio. A própria teorização do direito de propriedade, contida naquele texto solene, para Bentham, resulta suspei-

² Cf. Losurdo, 1993, cap. 1, § 11.

³ Marx, Engels, 1955-89, vol. II, p. 229, 400.

⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. II, p. 230-31.

⁵ Burke, 1826, vol. V, p. 154, 105-106 (= Burke, 1963, p. 248 e 210-11).

ta: não está muito definido o objeto concreto de tal direito, e de qualquer forma trata-se de um direito que, mais uma vez, compete “a todo indivíduo, sem limite algum”, mesmo ao desprovido de bens que sofre a fome:

“Em outras palavras, é estabelecido um direito de propriedade universal: ou seja, tudo é comum a todos. Mas, uma vez que o que pertence a todos não pertence a ninguém, resulta que o efeito da Declaração não é o de estabelecer a propriedade, e sim o de destruí-la: e é deste modo que a entenderam os partidários de Babeuf: estes verdadeiros intérpretes da Declaração dos direitos do homem, dos quais nada mais se pode reclamar se não de terem sido conseqüentes na aplicação do princípio mais falso e mais absurdo”⁶.

Ao condenar esses abstratos “princípios gerais”, em relação aos quais a Inglaterra mostra acertadamente “extrema repugnância”, e que, pronunciados por “bocas famintas”, podem só produzir a catástrofe, Bentham evoca Malouet, um dos poucos na França que tentou dissipar “a nuvem das idéias confusas”⁷. De fato, são os anglômanos os que procuram bloquear a divulgação da Declaração dos direitos do homem: apelando para vagos “princípios gerais” e para conceitos “metafísicos” – alerta Malouet – brinca-se com o fogo: corre-se o risco de excitar a “imensa multidão dos homens sem propriedade”, “as classes desafortunadas da sociedade”, “os homens colocados pelo destino em uma condição dependente” e “desprovidos de luzes e de meios”; a eles precisaria ensinar os “justos limites” mais do que a “extensão da liberdade natural”⁸.

É significativo o fato de que quem toma nítida posição contra a categoria de direitos do homem seja Malouet, que depois desempenha um papel de destaque na polêmica contra o abolicionismo. É este segundo aspecto que adquire um peso central nos Estados Unidos, onde no âmbito da comunidade branca a questão social não assume a relevância que tem na França, mas onde torna-se cada vez mais candente o conflito relativo à escravidão negra. Particularmente alvejada é a tese (contida na Declaração de independência), pela qual “todos os homens foram criados iguais” e com o direito de gozar de “determinados direitos inalienáveis”. Atua aqui a “loucura metafísica”, que depois encontra a sua expressão mais concentrada na revolução francesa: é este o ato de acusação formulado pelo “Burke americano”, ou seja, por

⁶ Bentham, 1840, vol. I, p. 509-21; o texto aqui citado é retomado depois com alguma modificação em Bentham, 1838-43, vol. II, p. 491ss.

⁷ Bentham, 1840, vol. I, p. 524-25.

⁸ Malouet, cit. in Baecque, Schmale, Vovelle (org.), 1988, p. 104-107.

Randolph, que também nessa ocasião se inspira explicitamente no liberal inglês. Nascidos na esteira da revolta contra os presumidos “direitos imprescritíveis dos reis”, invocados pela Coroa Britânica, os Estados Unidos correm o risco agora de sucumbir à loucura dos “imprescritíveis direitos dos escravos negros”⁹. De maneira análoga, Calhoun chama a atenção sobre os “frutos venenosos” daquele “lugar da Declaração da nossa independência”, que poderia conferir a todos os homens “o mesmo direito à liberdade e à igualdade”: daqui partem os abolicionistas para desencadear uma luta fanática contra a escravidão negra e as “instituições do Sul”, por serem “ultrajantes em relação aos direitos do homem”¹¹.

Em relação à Inglaterra, Disraeli com o olhar voltado principalmente para as colônias em 1880 define como um “não senso” os “direitos do homem”¹². A luta pelo reconhecimento conduzida pelas populações coloniais ou de origem colonial revela-se particularmente longa e complexa: ela conseguirá resultados decisivos só no século XX. Convém, agora, voltar a atenção para a luta conduzida pelas máquinas bípedes na metrópole capitalista e no âmbito da comunidade branca.

2. O instrumento de trabalho torna-se cidadão passivo

Os ambientes sociais e políticos que nos dois lados do Atlântico se autocelebram como a comunidade dos livres não entendem por liberdade apenas o gozo tranqüilo da esfera privada: a exclusão dos organismos representativos e da vida política é já percebida como expressão de despotismo. Por outro lado, parece óbvia a negação dos direitos políticos para os que não têm título algum para serem reconhecidos como membros da comunidade dos livres: como podem ter a pretensão de fazer parte dela “o cavalo” ou o “cavalo de carga”, ao qual Locke e Mandeville comparam o trabalhador assalariado, isto é, o “instrumento vocal”, o “instrumento bípede” e a “máquina de trabalho” de que falam Burke e Sieyès? Ou seja, os que continuam a serem definidos com as categorias utilizadas por Aristóteles para pensar a figura do escravo não podem gozar da cidadania política. São homens, sim, mas são membros de um povo diferente e inferior, são bárbaros (os escravos por excelência).

⁹ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 63-66.

¹⁰ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 177.

¹¹ Calhoun, 1992, p. 568-69, 464.

¹² Disraeli, 1976, vol. II, p. 80 (cap. 73).

Pelo menos em relação à França, o quadro começa a mudar de maneira sensível a partir da revolução. Por algum tempo Sieyès fala indiferentemente dos trabalhadores assalariados como do conjunto das “máquinas de trabalho” e das “máquinas bípedes” ou como da “multidão sempre criança”¹³. Mas, depois de 14 de julho de 1789, enquanto já se discute sobre a publicação da Declaração dos direitos do homem, ele sente uma nova necessidade, a necessidade de uma maior “clareza de linguagem”. Eis então distinguir entre “direitos naturais e civis” ou “direitos passivos” de um lado, e “direitos políticos” ou “direitos ativos” de outro. Os primeiros, que comportam a proteção da “pessoa”, da “propriedade”, da “liberdade”, competem a todo homem. A ex-máquina bípede vê agora reconhecida a dignidade não apenas de homem mas também de cidadão, embora de um “cidadão passivo”, excluído da participação na vida política, como são as “mulheres”, as “crianças”, os “estrangeiros”¹⁴.

Estamos na presença de uma novidade relevante. Tal como por muito tempo “trabalho livre” tem sido um oxímoro, pelo fato de que na realidade trabalho era sinônimo de *servitus*, assim por tanto tempo resultou como oxímoro a categoria de “cidadão passivo”: aquele que é submisso à necessidade do trabalho e portanto à *servitus* é por definição excluído do grupo dos homens livres, que gozam da liberdade e da cidadania na plenitude da sua extensão. Para Locke não faz sentido reconhecer os direitos políticos àqueles que, como sabemos, são “tornados escravos” da indigência, da necessidade, do trabalho e da servidão nisso implícita, e que nem fazem parte da sociedade civil, cujo objetivo é a defesa da propriedade. Da mesma forma argumenta Blackstone: o direito de voto não pode ser ampliado para “pessoas indigentes”, que por essa razão “estão sob o domínio imediato de outros”¹⁵. Algumas décadas depois também Constant recorre à mesma motivação quando exclui o trabalhador assalariado do gozo dos direitos políticos: ele não tem “renda necessária para viver independente de qualquer vontade alheia” e “os proprietários são donos da sua existência porque podem negar-lhe o trabalho”¹⁶. É particularmente interessante ver a evolução do primeiro grande teórico da cidadania passiva. Ainda em setembro de 1789, Sieyès não hesita em definir “forçado” o trabalho da “multidão sem instrução”, que portanto é “destituída de liberdade”¹⁷. Não tem sentido colocar-se o problema de

¹³ Sieyès, 1985, p. 80.

¹⁴ Sieyès, 1985, p. 199.

¹⁵ Blackstone, 1979, vol. I, p. 165 (cap. 1, 2).

¹⁶ Constant, 1957, p. 1149 (= Constant, 1970, p. 102).

¹⁷ Sieyès, 1985, p. 236.

gratificar com a liberdade política quem é destinado a viver sem liberdade enquanto tal. Ao contrário, poderíamos nos perguntar se não seria oportuno transformar a “escravidão da necessidade” existente de fato em uma “escravidão sancionada pela lei”, segundo o modelo adotado na América para os servos brancos vinculados por contrato¹⁸.

Mas, com a revolução francesa, o quadro muda sensivelmente. Emerge nítida a figura do cidadão puramente passivo, que na verdade tem um longo processo de gestação atrás de si. Papel não insignificante joga a exigência interna à comunidade dos livres, interessada em conferir credibilidade ao seu discurso e à sua auto-celebração. Na onda da Gloriosa Revolução, Locke, Mandeville, Blackstone por um lado reconhecem e até ressaltam, para evitar equívocos, a *servitus* à qual está submetido e deve ficar submetido também o trabalhador assalariado; por outro lado celebram a Inglaterra como terra dos livres no âmbito da qual não há lugar para a “escravidão perfeita” (Locke), para a “escravidão em sentido estrito” (Blackstone), ou para a escravidão colonial (Mandeville). Ainda no século XIX Burke observa que, nas classes subalternas, a “bênção comum” da liberdade pode muito bem “unir-se à fadiga degradante, à grande miséria, a todas as aparências da servidão” (*exterior of servitude*)¹⁹. É clara a preocupação em sublinhar a liberdade do trabalhador assalariado convidado a não se deixar irritar e desviar pela dureza das suas condições materiais de vida e a reconhecer-se em uma ordem que, apesar de tudo, lhe garante a liberdade.

A dimensão ideológica desse discurso emerge com clareza da leitura de um autor inglês do século XVIII. Em relação à obrigação jurídica do trabalhador-escravo, Joseph Townsend considera mais eficaz a obrigação econômica que impõe, silenciosa mas infalivelmente, a obediência ao servo aterrorizado pela perspectiva da morte por inanição. Permanece imutável o domínio exercido pelos “mais delicados”, exonerados do trabalho e “deixados em liberdade sem interrupção”, sobre os que, de uma maneira ou de outra, devem ser obrigados a desempenhar “as tarefas mais servis, mais sórdidas e mais ignóbeis”²⁰. Na passagem de uma condição à outra, a coerção não desaparece; ao contrário, tornou-se mais imperativa. O que não impede ao pastor liberal inglês de traçar um quadro muito edificante do seu país: até o mais miserável é um “homem livre” (*freeman*), que presta um “serviço livre” na base do “seu próprio juiz e arbítrio”, sem a “obrigação” à qual está submetido o “escravo”²¹.

¹⁸ Sieyès, 1985, p. 76.

¹⁹ Burke, 1826, vol. III, p. 54 (= Burke, 1963, p. 91).

²⁰ Townsend, 1971, p. 35.

²¹ Townsend, 1971, p. 24; sobre Townsend, cf. Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 676.

Mas na figura do cidadão passivo tem algo mais. Esta é certamente a expressão de uma exigência interna da comunidade dos livres, mas também e principalmente uma resposta à luta pelo reconhecimento conduzida pelos servos da metrópole. Pelo menos potencialmente, a idéia de uma cidadania generalizada, e mesmo se na maioria dos casos meramente passiva, coloca de qualquer forma em discussão a ordem de casta da sociedade, na qual ao contrário continua a se reconhecer Towsend. Exatamente em virtude da sua novidade, a categoria de cidadão não se impõe imediatamente nem no próprio Sieyès, que compara os não proprietários aos “estrangeiros” e às “crianças”: também o escravo era um estrangeiro, o estrangeiro por excelência até, o bárbaro; ou era uma criança, enquanto fazia parte da grande família do dono. Neste sentido, Constant é menos astuto que Sieyès, uma vez que continua a falar dos não proprietários excluídos dos direitos políticos em primeiro lugar como de “estrangeiros” ou de “crianças”²².

A categoria de “cidadão passivo” apresenta ao contrário a vantagem ulterior de responder à objeção de Rousseau, retomada depois por Robespierre. Em um Estado bem organizado – havia evidenciado o filósofo genebrino – ninguém deve poder sentir-se “estrangeiro”²³. Tomando as distâncias da monarquia absoluta e da aristocracia, onde um só ou poucos indivíduos podem dizer que têm uma “pátria”, enquanto todos os outros são apólidias, trata-se de edificar uma sociedade, um “regime democrático” – reafirma mais tarde o dirigente jacobino – no qual “o Estado é realmente a pátria de todos os indivíduos”, todos inseridos, no plano da igualdade, “na plenitude dos direitos do cidadão”²⁴. Ora, embora não no sentido estrito do termo, o proletariado também é um cidadão, membro da “nação” cara a Sieyès, e que Boulainvilliers e a nobreza pretendem erradamente lacerar em um povo aristocrático descendente dos vitoriosos franceses e em um povo plebeu descendente dos gallo-romanos derrotados²⁵.

3. Invenção da cidadania passiva e da liberdade negativa e restrição da esfera política

Obrigada pela luta conduzida pelos excluídos a conceder-lhes pelo menos a cidadania passiva, a comunidade dos livres tem de enfrentar logo um

²² Constant, 1957, p. 1146 (= Constant, 1970, p. 100).

²³ Rousseau, 1964, p. 255.

²⁴ Robespierre, 1912-67, vol. X, p. 352-53.

²⁵ Cf. Losurdo, 2002, cap. 12, § 8.

novo desafio posto ao seu exclusivismo. Em junho de 1790, Marat faz assim polemizar, contra a “aristocracia dos ricos”, um representante dos “desafortunados” aos quais é negada a cidadania política: “Aos vossos olhos nós somos sempre a canalha”²⁶. Por outro lado, vimos Robespierre comparar aos escravos os não proprietários excluídos dos direitos políticos: a concessão da cidadania passiva não paralisa a luta pelo reconhecimento.

As objeções das correntes mais radicais nascidas no decorrer da revolução francesa procura responder Constant: o não-proprietário excluído do gozo dos direitos políticos não pode ser confundido com o escravo²⁷. Ao contrário do segundo, o primeiro, como todos os outros cidadãos, é protegido pela lei e goza de plena liberdade no âmbito da sua esfera privada, e nisso consiste a essência da liberdade moderna. Na Inglaterra e na América, no decorrer do conflito com a monarquia, a comunidade dos livres reivindicara uma liberdade muito diferente, nunca disposta a renunciar à gestão da coisa pública. Mas, claramente, essa plataforma não pode sobreviver à emergência de um movimento de luta das classes populares, que protesta contra a exclusão dos direitos políticos e ao mesmo tempo pretende modificar as relações de trabalho e as condições materiais de vida. A elite dominante desenvolve agora um discurso muito diferente: a participação à vida política não é um elemento essencial da liberdade; em segundo lugar, as relações de trabalho e as condições materiais de vida fazem parte de uma esfera eminentemente privada, e é portanto absurdo e ilícito querer modificá-las com a ação política.

O novo discurso não se impõe de uma só vez e imediatamente com total coerência. Constant deixa escapar e admite que quem oferece trabalho é de fato “patrão” da “existência” do operário. Mas, ainda mais significativa é a oscilação que podemos surpreender em Macaulay. Em 1831, ao deparar-se com a emancipação política dos hebreus, o liberal inglês repele sem hesitações a tese pela qual é necessário distinguir entre direitos civis e direitos políticos e a exclusão desses últimos não seria um elemento de “mortificação” e discriminação para ninguém: na realidade, trata-se de sofismos, que visam só a justificar “um sistema repleto de absurdos e de injustiças”²⁸. A polêmica é dura e eficaz, mas o autor liberal evita qualquer intervenção, não apenas a favor dos proprietários de religião hebraica, mas também das massas populares inglesas!

²⁶ Guillemin, 1967, p. 13.

²⁷ Constant, 1957, p. 1145-47 (= Constant, 1970, p. 99-100).

²⁸ Macaulay, 1850, vol. I, p. 291-92.

Uma consideração análoga pode ser utilizada por outros expoentes da tradição liberal. Ao considerar o gozo dos direitos políticos um elemento essencial da liberdade, os jacobinos não argumentam de maneira diferente dos revolucionários americanos: mas em Burke à proposta de “conciliação” com os colonos rebeldes, que com a sua reivindicação do direito de representação têm confirmado serem dignos membros da comunidade dos livres, segue-se a convocação da cruzada contra uma revolução já dirigida pela canalha, que tem reivindicado e arrancado os direitos políticos. No tocante a Tocqueville, as notas de viagem na Inglaterra são quase contemporâneas à publicação de *A Democracia na América*; mas, à vigorosa valorização da ampla participação política na república norte-americana não corresponde uma áspera denúncia da rígida discriminação censitária na Inglaterra, nem menos ainda um apoio à reivindicação cartista da extensão do sufrágio.

A intervenção de Tocqueville resulta particularmente significativa sobretudo em relação ao segundo ponto da nova plataforma ideológica, o que limita drasticamente a esfera política. Em um texto de 1842, ele observa: “Por toda a parte, a igualdade estende progressivamente o seu domínio, menos na indústria que se organiza a cada dia mais em uma forma aristocrática”; o trabalhador assalariado acaba encontrando-se “em uma estreita dependência” (*étroite dépendence*) em relação a quem oferece trabalho. Apesar da aparência fascinante da “grande sociedade francesa” no seu conjunto, a “sociedade industrial” (*société industrielle*) em sentido estrito continua a ser caracterizada por uma rígida hierarquia, que deixa pouco espaço não apenas para a igualdade, mas também para a liberdade individual dos que são postos nos degraus mais baixos da hierarquia²⁹. A dureza das relações vigentes na fábrica é ulteriormente confirmada pela comparação que lemos em Tocqueville entre condição operária e condição carcerária, embora essa comparação seja instituída não para colocar em discussão a condição operária mas para repelir os projetos ingenuamente filantrópicos de reforma do sistema penitenciário:

“A maioria dos operários, que na França ganham penosamente a vida, não tem outro descanso além da hora das refeições, e não se compreende porque os criminosos punidos pela sociedade despertem um interesse tão forte até abandonar-se a exclamações de ternura e até chegar ao ponto de derramar lágrimas frente à idéia de infligir a eles uma punição sofrida por todos os trabalhadores honestos”³⁰.

²⁹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 2, p. 105-106.

³⁰ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 122.

Por outro lado, não se deve esquecer que o *Panopticon* teorizado por Bentham, este edifício que visa realizar uma vigilância infalível, pode servir indiferentemente como penitenciária, casa de trabalho (forçado) ou também como fábrica³¹.

Somos levados a pensar no “domínio imediato” ou no “trabalho forçado”, de que falam respectivamente Blackstone e Sieyès. Mas, essa relação de coerção não é mais explicitamente evidenciada como justificação da discriminação censitária dos direitos políticos (cujo gozo compete só a homens livres no sentido pleno dos termos). Não, agora, a condição que subjuga o operário a uma “estreita dependência” (Tocqueville), obriga-o a trabalhar em instituições semelhantes ao cárcere (Bentham e Tocqueville) e a vender a sua força-trabalho a compradores que resultam em última análise “donos da sua existência” (Constant), é reconhecida a contragosto, declarada sem relevância política e portanto não lesiva da liberdade negativa, da qual ninguém na metrópole é excluído.

A essa altura podemos ler as notas redigidas por Tocqueville no decorrer da sua viagem na Inglaterra em 1833 e 1835. O quadro que emerge não é menos dramático daquele que, poucos anos mais tarde, vai traçar Engels. A zona industrial de Manchester e os quarteirões operários aparecem como “labirinto infestado”, um “inferno”: os miseráveis casebres são como

“o último refúgio que o homem possa ocupar entre a miséria e a morte. Todavia, os seres infelizes que ocupam tais cubículos suscitam a inveja de alguns seus semelhantes. Embaixo das suas miseráveis residências encontra-se uma fileira de cavernas às quais leva um corredor semi-subterrâneo. Em cada um desses lugares úmidos e repugnantes estão amontoados caoticamente doze ou quinze criaturas humanas”.

A assustadora miséria de massa aparece em forte contraste com a opulência de poucos: “as forças organizadas de uma multidão produzem a favor de um só”. Esse espetáculo provoca uma exclamação muito significativa: “Aqui o escravo, ali o patrão, ali a riqueza de alguns, aqui a miséria do maior número”³². Em outra ocasião, Tocqueville alerta até contra o perigo das “guerras dos servos”³³, comparando portanto, indiretamente, proletários modernos e escravos antigos. Deparamo-nos assim na realidade da iliberdade, e da iliberdade na sua forma mais drástica. Mas, a análise realista logo se dissipa quando

³¹ Bentham, 1838-43, vol. IV, p. 40 (= Bentham, 1983, p. 36).

³² Tocqueville, 1951, vol V, t. 2, p. 80-82.

³³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 2, p. 727.

se trata de traçar um balanço político de conjunto: estamos na presença de um país para o qual a França é chamada a olhar como para um modelo, se quiser salvar “o futuro das instituições livres”³⁴. A sociedade liberal inglesa realiza a liberdade enquanto tal, independentemente das condições daquela espécie de escravos que Tocqueville teve de constatar no inferno das áreas industriais. O fato é que esse inferno não tem nada a ver com a esfera política propriamente dita. E, uma vez confinada a miséria ou até a condição de substancial escravidão em uma esfera desprovida de relevância política (enquanto referente à vida privada), em uma esfera na qual não é lícito ou não é possível intervir com a ação política, eis que o quadro inicialmente tão pantanoso e repugnante de Manchester reverte-se no seu contrário:

“Tudo, na aparência exterior da cidade, atesta a potência individual do homem; nada o pode regular da sociedade. A cada passo, a liberdade revela a sua força desenfreada e criadora. Em lugar nenhum aparece a ação lenta e contínua do governo”³⁵.

4. “Leis civis” e “leis políticas”

A restrição da esfera política é tão radical que aparece paradoxal. Ao analisar o sistema penitenciário vigente nos Estados Unidos, Tocqueville chama a atenção sobre uma legislação que lança os pobres na prisão até para dívidas absolutamente insignificantes: na Pensilvânia, o número dos indivíduos anualmente encarcerados por dívidas chega a 7.000; e se a este número acrescenta-se o dos condenados por delitos mais graves, resulta que em 144 habitantes há praticamente um por ano que acaba na cadeia. Mas, não é esse o aspecto mais importante. O liberal francês é obrigado a reconhecer o peso não apenas indireto mas também direto que a riqueza exerce sobre a administração da justiça. O “vagabundo” ou quem é suspeito de vagabundagem é trancado no cárcere sem ter cometido crime algum. Pior, na espera do processo, a testemunha ou querelante pobre perde a liberdade, enquanto a conserva o ladrão que tem condições de pagar a fiança (*supra*, cap. IV, § 1). Claramente, o que fica ridiculizado é o próprio princípio da igualdade diante da lei. Mas, não é essa a conclusão de Tocqueville: “Entre todos os povos modernos, os ingleses são os que têm infundido a maior liberdade nas suas leis políticas e feito o maior uso da prisão nas suas leis civis”; os americanos,

³⁴ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 84.

³⁵ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 80.

por outro lado, mesmo tendo amplamente modificado as “leis políticas”, “conservaram a maior parte das leis civis” da Inglaterra³⁶.

Com essa distinção chegamos a um ponto central: o autor liberal formula o julgamento sobre países por ele visitados a partir exclusivamente das *lois politiques*, enquanto as *lois civiles* por definição são politicamente irrelevantes. Não é por acaso que, dos dados coletados no decorrer da pesquisa sobre o sistema penitenciário dos Estados Unidos há escassos sinais em *A Democracia na América*. Poderíamos dizer que as páginas mais interessantes de Tocqueville sejam as que não foram sucessivamente canalizadas na obra que, em seguida, consagrará a sua celebridade. Explica-se, então, a conclusão de qualquer modo triunfal: na república do outro lado do Atlântico a liberdade se difunde amplamente e não constitui um privilégio. Acostumado a *lois civiles* muito diferentes, o viajante proveniente da França manifesta nos Estados Unidos a sua decepção pela legislação que lhe parece “monstruosa”; mas, nisso “a massa dos homens de leis” americanos não encontra nada a dizer nem a percebe em contradição com a “constituição democrática”³⁷. É justamente esse o ponto de vista que Tocqueville acaba assumindo.

Não sem contradições nem constrangimentos. Veja-se o primeiro aspecto dando novamente a palavra ao liberal francês:

“Precisa reconhecer que o regime das penitenciárias americanas é severo. Enquanto a sociedade dos Estados Unidos dá o exemplo da liberdade mais completa, as prisões do mesmo país oferecem o espetáculo do mais completo despotismo. Os cidadãos submetidos à lei são protegidos por ela; eles deixam de serem livres quando se tornam malvados”³⁸.

Na realidade, como o próprio Tocqueville reconhece, os que sofrem um “severo” tratamento nas cadeias ou nas casas de trabalho parecidas com as prisões são os vagabundos e as testemunhas pobres.

E agora vamos ver o constrangimento. Já nos deparamos com os protestos dos vagabundos trancados nas prisões por uma sociedade que não sabe resolver diversamente o problema do desemprego. Qual é a reação de Tocqueville? Uma vez que não faz parte das suas “tarefas” investigar sobre os eventuais remédios ao desemprego, assim não se preocupa “também em investigar até que ponto é justa a sociedade que pune o homem que não

³⁶ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 323-26.

³⁷ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 325.

³⁸ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 196.

trabalha e que fica sem trabalho, e de que maneira ela poderia lhe fornecer os meios de existência sem colocá-lo na prisão”³⁹. Resta o fato de que a área da política e das “leis políticas” é delimitada de maneira tão restrita que exclui não apenas as condições materiais de vida e as relações de dependência na fábrica, mas até a discriminação censitária que permeia a administração da justiça nos Estados Unidos.

5. Despolitização e naturalização das relações econômicas e sociais

Aos olhos da tradição liberal qualquer dilatação do político resulta tanto mais intolerável pelo fato de que ela atinge relações que são não apenas de caráter privado, mas cuja imutabilidade é consagrada pela natureza ou pela Providência. Para Burke é ao mesmo tempo loucura e blasfêmia pensar que, entre as “tarefas do governo”, deva haver a de “fornecer aos pobres o que a Divina Providência quis momentaneamente negar a eles”; a miséria é o resultado do “descontentamento Divino”, e este certamente não pode ser aplacado, colocando em discussão “as leis do comércio”, que “são as leis da natureza e consequentemente as leis de Deus”⁴⁰. À distância de décadas, Tocqueville não argumenta de maneira diferente. Na véspera da revolução de 1848, ele observa preocupado o comportamento das “classes operárias”: pareceriam tranqüilas, não mais “atormentadas pelas paixões políticas”; infelizmente, “de políticas as suas paixões passaram a ser sociais”; sim, mais do que a composição deste ou daquele ministério, visam a colocar em discussão as próprias relações de propriedade, e portanto a ordem natural da “sociedade”, “despedaçando as bases sobre as quais se apóia”⁴¹. Quando eclode a revolução, já a partir de fevereiro, o liberal francês a considera socialista ou infectada de socialismo, pelo fato de que nela estão fortemente presentes “as teorias econômicas e políticas”, que gostariam de fazer “crer que as misérias humanas sejam obra das leis e não da Providência, e que se poderia suprimir a pobreza mudando a ordem social”⁴². Indo para além da esfera política, a “ameaça de mudança da constituição social” configura-se como um ataque às “antigas leis da propriedade e da família, sobre as quais repousa a civilização cristã”⁴³.

³⁹ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 51.

⁴⁰ Burke, 1826, vol. VII, p. 404.

⁴¹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 2, p. 750 (discurso na Câmara dos deputados, 27 de janeiro de 1848).

⁴² Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 92-94, 84.

⁴³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 221, 258.

Dessa forma, a economia política por um lado funde-se com a teologia, por outro lado tende a tomar o seu lugar, no sentido de que agora é essa “ciência” a ser chamada a sancionar e santificar as relações sociais existentes. Para Malthus é absolutamente necessário que a economia política se torne “um objeto de ensino popular”: graças a isso, os pobres irão compreender que devem atribuir à natureza madrastra ou à própria imprevidência individual a causa das suas privações. Sim, “a economia política é a única ciência da qual se pode dizer que ao ser ignorada devem ser temidos, não apenas privações, mas males positivos e gravíssimos”⁴⁴. Mas, essa é também a opinião do próprio Tocqueville, que considera necessário

“Difundir entre as classes operárias [...] alguma noção, entre as mais elementares e mais certas, da economia política que os leve a compreender, por exemplo, o que de permanente e necessário há nas leis económicas que regem o nível dos salários; porque essas leis, sendo de qualquer maneira de direito divino, enquanto derivam da natureza do homem e da própria estrutura da sociedade, são postas fora do alcance das revoluções”⁴⁵.

Se para Burke o que explica a miséria das massas populares é o “descontentamento Divino”, para Malthus é a imoralidade do seu comportamento, a incontinência sexual que põe no mundo seres aos quais não se tem condições de garantir a subsistência. Inspirando-se no “princípio de população de Malthus”⁴⁶, Tocqueville também acusa “todos os excessos de intemperança” disseminados entre “as classes inferiores”, a sua “imprevidência” ou a sua tendência a viver “como se cada dia não tivesse um amanhã”, e sobretudo “estes matrimônios precoces e imprudentes, que parecem não ter outro fim senão o de multiplicar o número dos infelizes sobre a terra”⁴⁷.

Não obstante as posturas radicais que gosta de assumir, Bentham não chega a conclusões muito diferentes: “A pobreza não é obra das leis”; o pobre é como “o selvagem” que não conseguiu superar o estado de natureza. Ou, com as palavras de um discípulo e colaborador francês do filósofo inglês: “A pobreza não é uma consequência da ordem social. Por que então acusá-la? É uma derivação do estado de natureza”⁴⁸. Ao polemizar contra o

⁴⁴ Malthus, 1965, p. 501-502 nota.

⁴⁵ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 241 (discurso na Académie des Sciences Morales et Politiques, 3 de abril de 1852).

⁴⁶ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 283 (Carta a L. von Thun, 1835).

⁴⁷ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 142.

⁴⁸ Bentham, 1838-43, vol. 1, p. 309; Dumont, 1840, p. 201.

jusnaturalismo, o filósofo inglês ironiza quando se recorre à natureza para fundar os direitos que encontram sentido só no âmbito da sociedade, mas agora a natureza volta para remover do âmbito da ordem político-social a responsabilidade da miséria.

Quando se elevam as relações sociais existentes à condição de natureza, e natureza sancionada pela Providência, as tentativas para modificá-las só podem ser expressões de loucura. Burke expressa todo o seu “horror” frente a revolucionários ou reformadores precipitados, que não hesitam em “cortar em pedaços o corpo do seu velho genitor, para colocá-lo na panela do mágico na esperança de que ervas venenosas e estranhas feitiçarias possam restituir-lhe saúde e vigor”⁴⁹. De forma análoga, para Tocqueville é ilusão de que haja um político “remédio contra este mal herdado e incurável da pobreza e do trabalho” que provoca as intermináveis, ruinosas *expérimentations* que caracterizam o ciclo revolucionário francês⁵⁰, ou “a grande revolução social” iniciada em 1789⁵¹.

6. Liberalismo e radicalismo: duas diferentes fenomenologias do poder

Ao expressar a sua visão sobre Inglaterra e Estados Unidos, Tocqueville faz abstração não apenas da condição dos povos coloniais ou de origem colonial, mas das condições materiais de vida, das relações de trabalho, e até das “leis civis”. Ele declara distantes da sua pesquisa e da análise da democracia não apenas a opressão dos negros e dos peles-vermelhas, mas também a detenção dos cidadãos brancos (os “vagabundos” ou os pobres chamados a testemunhar em um processo), que não são culpados de crime algum. O culto daquela “coisa *santa*” que é a liberdade⁵² faz abstração da sorte dos excluídos no seu conjunto, vivam eles nas colônias ou na metrópole. E, de novo, a divergência entre liberalismo e radicalismo (dos quais Marx e Engels são os herdeiros críticos) manifesta-se já em âmbito epistemológico. Na Inglaterra – observa Engels – o “favorecimento dos ricos é explicitamente reconhecido também na lei”⁵³. Analisando as “leis civis” inglesas herdadas pelos Estados

⁴⁹ Burke, 1826, vol. V, p. 183-84 (= Burke, 1963, p. 268).

⁵⁰ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 240 (discurso na Académie des Sciences Morales et Politiques, 3 de abril de 1852).

⁵¹ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 256.

⁵² Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 91.

⁵³ Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 590.

Unidos, à mesma conclusão chega também Tocqueville; mas, é só para o primeiro que esse fato tem relevância política. E como os dois autores do *Manifesto do partido comunista*, também o liberal francês compara ao escravo o operário da época, obrigado a sofrer na fábrica uma “estreita dependência” e fora dela uma miséria degradante e opressiva; e mais uma vez ele considera tudo isso alheio à esfera política propriamente dita.

Portanto, são a drástica restrição do político e a conseqüente exclusão do seu próprio âmbito da dimensão mais profunda da totalidade social que suscitam as críticas de Marx. Do ponto de vista da sociedade e da teoria política burguesa – observa ele já nos escritos juvenis – as relações sociais “têm somente um significado privado, nenhum significado político”⁵⁴. Na sua forma mais desenvolvida, o Estado burguês limita-se “a fechar os olhos e a declarar que certas oposições reais não têm caráter político, que elas não o incomodam”. Uma vez considerados sem relevância política, as relações burguesas sociais e de poder na fábrica e na sociedade podem se desenvolver sem dificuldades ou estorvos externos⁵⁵.

Para além da miséria, a própria realidade da fábrica – ressalta o *Manifesto do partido comunista* – evidencia o “despotismo” que incumbe sobre os operários, “organizados militarmente” e, “como soldados simples da indústria [...], submetidos à vigilância de toda uma hierarquia de sub-oficiais e de oficiais”⁵⁶. A conclusão de Tocqueville tem apenas mais nuances; mas agora o despotismo é localizado e denunciado não nessa realidade, mas nas tentativas do poder político de modificá-la ou de aliviá-la. Contra a pretensão de colocar “a previdência e a sabedoria do Estado no lugar da previdência e da sabedoria dos indivíduos”, o liberal francês proclama que “não há nada que autorize o Estado a interferir na indústria”⁵⁷: é o célebre discurso do 12 de setembro de 1848, pronunciado para que a Assembléia Constituinte venha a rejeitar aquela reivindicação do “direito ao trabalho”, que fora já sufocada no sangue das jornadas de junho. Tocqueville avança até o ponto de atribuir às “doutrinas socialistas” a regulamentação e redução do horário de trabalho (“le travail de douze heures”), que se tornam assim o objeto de uma condenação sem apelação⁵⁸. E, igualmente, como expressão de socialismo e despotismo é liquidada qualquer medida legislativa voltada a aliviar a miséria das “classes inferiores” mediante a contenção do nível dos aluguéis⁵⁹.

⁵⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. I., p. 284.

⁵⁵ Marx, Engels, 1955-89, vol. II, p. 101, 124.

⁵⁶ Marx, Engels, 1955-89, vol. IV, p. 469.

⁵⁷ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 179-80.

⁵⁸ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 38 (carta a G. de Beaumont, 3 de novembro de 1848).

⁵⁹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 2, p. 182 (carta a F. de Corcelle, 1º de novembro de 1856).

Nisso o liberal francês insiste com intransigência. Logo depois das sangrentas jornadas de junho ele não hesita em acusar o ministro do interior de incoerência e moleza: “enquanto Cavaignac e Lamorcière combatem o socialismo nas ruas, Sénard apóia as doutrinas socialistas a propósito do trabalho de doze horas”⁶⁰. Alguns meses depois, no seu esboço de circular eleitoral de maio de 1849, Tocqueville exhibe como um mérito o fato de ter votado entre outras coisas “contra o limite que se queria impor à duração do trabalho, contra o imposto progressivo, enfim contra a abolição da substituição militar”⁶¹. Este último ponto não é menos significativo do que os outros. A possibilidade para o rico de pagar um pobre para ser substituído por ele, no momento de cumprir com a obrigação do serviço militar, não implica para Tocqueville uma desigualdade, fundada no censo e sancionada pela lei, até diante do perigo de morte; tratar-se-ia, ao contrário, de uma contratação entre indivíduos, que faz parte da esfera privada e portanto não afeta o princípio da igualdade jurídica.

A essa restrição da esfera política e a essa singular fenomenologia do poder, que coloca o domínio e a opressão sempre e somente na intervenção do poder político em uma esfera privada dilatada em desmedida, Tocqueville permanece fiel também na sua tarefa de historiador, quando reconstrói a história da queda do Antigo Regime. Ele traça um quadro dramático da condição das classes populares. Contra os “mendigos” e os “vagabundos” às vezes procedia-se “de forma muito violenta”, com a detenção e a condenação aos trabalhos forçados, sem processo, de dezenas de milhares de pessoas. Não muito melhor é o tratamento reservado aos camponeses: se no plano material e social viviam em um “abismo de miséria e de isolamento”, no plano dos direitos civis eles resultavam privados de qualquer tutela; “eram presos continuamente pela *corvée*, pela milícia, por mendicância, por medidas policiais e por mil outros motivos”. Em conclusão: os cidadãos eram vistos um pouco como “os negros das nossas colônias”⁶². Portanto, a revolução era legítima e necessária? Não é essa a opinião de Tocqueville. A França, que com os economistas critica de modo radical e se prepara a derrubar o Antigo Regime, “desejava mais as reformas do que os direitos!”⁶³ Expressão da aristocracia nobiliária e portanto co-responsáveis pela degradação dos camponeses

⁶⁰ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 38 (carta a G. de Beaumont, 3 de setembro de 1848).

⁶¹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 259.

⁶² Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 187-88, 184 (AR, livro II, cap. 12).

⁶³ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 214 (AR, livro III, cap. 3).

a “negros”, os Paramentos são ao contrário o organismo que, antes de ser infelizmente dissolvido pela revolução, encarna apesar de tudo a causa da liberdade: nos anos que antecedem o fatal 1789 “éramos um povo livre pelas nossas instituições judiciárias”⁶⁴.

7. A nova auto-representação da comunidade dos livres como comunidade dos indivíduos

À reivindicação revolucionária dos direitos do homem e da igual dignidade de todo indivíduo, que corre o risco de fragmentar a sociedade “na pocira e no cascalho da individualidade (*Individuality*), presa fácil de todos os ventos”, Burke contrapõe a sacralidade de uma *partnership*, de uma comunidade que “não vincula só os vivos, os mortos e os que ainda não nasceram”, mas que “vincula desde as origens e eternamente” os seus membros⁶⁵, graças a “um elo de sangue” (*relation in blood*) que une e funde em uma unidade indissolúvel “o nosso Estado, as nossas famílias, os nossos sepulcros e os nossos altares”⁶⁶. Quer dizer, contra o individualismo contestado nos revolucionários franceses o liberal inglês valoriza um organicismo enfático. Não é por acaso que a *partnership* por ele celebrada torna-se depois no âmbito da cultura alemã aquela *Gemeinschaft* que desempenha um papel tão importante no pensamento conservador e reacionário dos séculos XIX e XX⁶⁷. Uma denúncia da carga de dissolução presente no individualismo revolucionário não falta também em Tocqueville, que em 1843 observa: “Há alguns anos a dúvida e o individualismo entre nós têm feito progressos tais, que em breve a nação não apresentará mais algum ponto de apoio para uma resistência”⁶⁸.

Mas, já no decorrer da revolução francesa começa a emergir uma atitude diferente. Barnave alerta nestes termos contra a reivindicação da extensão dos direitos políticos também para os não-proprietários: “Um passo a mais no caminho da igualdade significaria a destruição da liberdade”⁶⁹. Também para Constant, a difusão entre as massas populares da reivindicação dos direitos políticos e a ênfase posta sobre a sua fruição correm o risco de fazer perder de vista a centralidade da “independência privada” ou da “independência

⁶⁴ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 174 (AR, livro II, cap. 12).

⁶⁵ Burke, 1826, vol. V, p. 183-84 (= Burke, 1963, p. 268-69).

⁶⁶ Burke, 1826, vol. V, p. 79-80 (= Burke, 1963, p. 193).

⁶⁷ Cf. Losurdo, 1991, cap. 3, § 1; cap. 7, § 6.

⁶⁸ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 2, p. 117.

⁶⁹ Barnave, cit. in Furet, Richet, 1980, p. 168.

dência individual”, estimulando a “subjugação da existência individual ao corpo coletivo”⁷⁰. Embora com linguagem diferente, reapresenta-se a argumentação de Barnave: a generalização dos direitos políticos tem um efeito de nivelamento e homogeneização contra a liberdade do indivíduo. Mais tarde Guizot declara que lutar por uma sociedade onde tudo gira em torno da “ordem”, do “bem-estar” e de uma justa “repartição dos frutos do trabalho” significa esquecer “o desenvolvimento da vida individual, da vida interior” e aspirar a um “formigueiro”⁷¹.

É um refrão que encontra enorme fortuna depois do 1848. Quanto mais a luta pelo reconhecimento se desenvolve enquanto luta pela conquista dos direitos políticos e dos econômicos e sociais, tanto mais o movimento popular e socialista é acusado de não compreender e até de querer pisotear a autônoma dignidade do indivíduo. Ao repelir as reivindicações emanadas da revolução de fevereiro, Tocqueville expressa toda a sua repugnância diante do surgimento no horizonte do espectro de uma “sociedade nivelada”⁷² ou de uma “sociedade de abelhas e de castores”, constituída “mais por animais sabidos do que por homens livres e civis”⁷³. E John S. Mill acrescenta: “Hoje os indivíduos se perdem na multidão [...]. O único poder que merece de ser chamado assim é o das massas, e dos governos que se tornam expressão das tendências e dos instintos das massas”⁷⁴. Portanto, com uma inversão de posições em relação a Burke, agora o liberalismo acusa as correntes mais radicais não mais de individualismo, mas de desprezo das razões do indivíduo. A essa acusação Tocqueville procura dar um fundamento epistemológico: atribuindo “uma existência separada à espécie” (*espèce*) e engrandecendo “a noção de gênero” (*genre*), radicalismo e socialismo não passam de uma aplicação à política da “doutrina dos realistas” de escolástica memória; assim, conseguem “o desprezo dos direitos particulares” e a desvalorização do indivíduo enquanto tal⁷⁵. Mas, qual é o valor dessa construção teórica? É interessante ver de que maneira Tocqueville rejeita as propostas de reforma do sistema penitenciário promovidas em primeiro lugar pelo movimento radical e socialista:

⁷⁰ Constant, 1980, p. 496, 501-502.

⁷¹ Guizot, 1973, p. 115-16 (1 lição).

⁷² Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 37.

⁷³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 544.

⁷⁴ Mill, 1972, p. 123 (= Mill, 1981, p. 96).

⁷⁵ Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 1, p. 52-53 (carta a H. Reeve, 3 de fevereiro de 1840).

“Quando a filantropia suscita a nossa piedade por um infeliz isolado, não devemos esquecer de reservar um pouco das nossas simpatias para um interesse ainda maior, o da sociedade inteira. Desconfiemos dessas visões estreitas e mesquinhas que enxergam o indivíduo e nunca a massa dos homens e lembremo-nos eternamente deste pensamento de um grande filósofo: a piedade em relação aos malvados é uma crueldade em relação aos bons [...]. O interesse social, que não é outra coisa senão o interesse da massa honesta, exige que os malvados sejam punidos com severidade”⁷⁶.

Até o diagnóstico preocupado pela massificação é conduzido com um olho voltado para os destinos da “nação considerada no seu conjunto”, que corre o risco agora de revelar-se “menos brilhante, menos gloriosa, e até menos forte”⁷⁷. E também em nome de uma idéia enfática (e chauvinista) de nação que Tocqueville invoca o “terror” contra os que correm o risco de comprometer a “honra” da França (*infra*, cap. VIII, § 15).

Também no plano concreto Tocqueville preocupa-se em fazer respeitar o que para ele são as exigências da sociedade. Nos anos da monarquia de julho, diante da difusão da miséria de massa, para preveni-la, ele só consegue propor medidas de polícia gravemente ofensivas à liberdade do indivíduo (do indivíduo pobre): “Não se poderia impedir o deslocamento rápido da população, de modo que os homens não abandonem a terra e passem para a indústria só na medida em que esta última pode facilmente responder às suas necessidades?”⁷⁸ Restrições à liberdade de movimento deveriam ser impostas também aos “vagabundos”⁷⁹.

Mesmo comprometido em denunciar a dilatação do Estado, “a grande desgraça constituída por uma inútil extensão do seu poder”, John S. Mill não hesita por outro lado em afirmar: “As leis que em muitos países do Continente proibem o matrimônio, se as partes dos que o contraem não podem demonstrar ter meios suficientes para sustentar uma família, não estão fora dos poderes legítimos do Estado”; elas “não estão sujeitas à crítica como violações da liberdade”⁸⁰. A visão pela qual não é lícita nenhuma “interferência” na procriação da vida humana é “uma superstição, que um dia será vista com o mesmo desprezo reservado às noções e às práticas idiotas dos selvagens”⁸¹. Compreende-se a ironia de Proudhon a propósito da escola liberal:

⁷⁶ Tocqueville, 1951, vol. IV, t.1, p. 136.

⁷⁷ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 7 (DA1, Introdução).

⁷⁸ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 139.

⁷⁹ Tocqueville, 1951, vol XVI, p. 160.

⁸⁰ Mill, 1972, p. 165, 163 (= Mill, 1981, p. 147, 145).

⁸¹ Mill, 1963, vol. XX, p. 350.

“Esta, que a toda hora e em qualquer lugar professa o *deixar fazer, deixar andar*, que acusa os socialistas de colocar as suas convicções no lugar das leis da natureza, que protesta contra qualquer intervenção do Estado, e que reclama a torto e a direito da liberdade, unicamente da liberdade, não hesita, quando se trata de fecundidade conjugal, em gritar para os casais: parem! Que diabo toma conta de vocês!”⁸²

No contraste entre o liberalismo e os seus críticos, havia acontecido uma inversão de posições em relação ao *laissez faire* do indivíduo.

Revoltado pelo radicalismo da revolução de 1848 e pelo golpe de Estado de Luís Bonaparte, Tocqueville chega a uma amarga conclusão: “A revolução da Inglaterra foi desencadeada unicamente em vista da liberdade, enquanto a da França foi feita principalmente em vista da igualdade”⁸³. A crítica atinge também a cultura iluminista que prepara e promove a derrubada do Antigo Regime: nela, a uma clara “paixão pela igualdade” corresponde um “amor da liberdade” muito “inseguro”⁸⁴. Como sabemos, o primeiro a contrapor liberdade e igualdade e a denunciar a reivindicação da igualdade política como um ataque à liberdade foi Barnave, que também é um defensor da escravidão. Esse instituto continua vivo e vital nos Estados Unidos no momento em que, diante da França devorada pela paixão da igualdade, Tocqueville aponta como país modelo do amor pela liberdade, juntamente com a Inglaterra, exatamente a república do outro lado do Atlântico. Mas, justamente aqui, pelos teóricos do Sul, a escravidão é justificada e até celebrada como instrumento para garantir, ao lado da liberdade, também a igualdade dos membros da comunidade branca. Para confirmar o caráter problemático da contraposição liberdade/igualdade poderia ser mencionado o Tocqueville anterior a 48, que acusa a Inglaterra de ter uma concepção errada da liberdade, enquanto fundada sobre o “privilegio” (e sobre a desigualdade), e que atribui à revolução francesa o mérito de ter promovido, em nome da igualdade, a causa da abolição da escravidão e da liberdade dos negros (*supra*, cap. IV, § 9; *infra*, cap. VIII, § 7). Nesse momento, longe de estar em contraposição, liberdade e igualdade resultam em plena sintonia.

A contraposição reapresenta-se, de maneira sensivelmente diferente, em outro importante expoente da tradição liberal. Em Bentham podemos ler: “Quando a segurança e a igualdade estão em conflito, não se deve hesitar um instante: deve perder a igualdade”⁸⁵. Exatamente no país indicado por

⁸² Proudhon, 1968, p. 408.

⁸³ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 334.

⁸⁴ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1 p. 214 (AR, livro III, cap. 3).

⁸⁵ Bentham, cit. in Halévy, 1901-1904, vol. I, p. 91-92.

Tocqueville como modelo, pela sua capacidade de compreender a absoluta prioridade do valor da liberdade, observamos que a reafirmação do valor subordinado da igualdade acontece em primeiro lugar em nome da “segurança” da sociedade e da ordem existente.

8. Direitos econômicos e sociais, “formigueiro” socialista e “individualismo” liberal

A esta altura convém analisar mais amplamente a profissão de fé individualista dos liberais do século XIX. Sobretudo depois do 1848, na esteira da luta contra a massificação contestada no socialismo, eles parecem às vezes considerar o individualismo uma realidade pré-moderna, infelizmente dissipada no decorrer dos sucessivos desdobramentos históricos. Nas palavras de John S. Mill, “Na antigüidade, na Idade Média, e, em medida decrescente, durante a longa transição do feudalismo à sociedade hodierna, o indivíduo constituía um poder em si”; não se dissolvia na “multidão” e nas “massas”⁶⁶. Também Tocqueville homenageia o “individualismo da Idade Média”⁶⁷. Claramente, ele não leva em consideração o destino dos servos da gleba, assim como não considera a sorte dos escravos e dos negros em geral, quando aponta os Estados Unidos como o país no qual “todo indivíduo” goza de uma “independência” sem precedentes. Quando, depois, afirma que na Argélia colonizada “o papel do indivíduo é por toda parte maior do que na pátria-mãe”, Tocqueville não leva em consideração os árabes, que, como ele mesmo reconhece, são muitas vezes assimilados a “bestas maléficas” (*supra*, cap. V, § 13; *infra*, cap. VII, § 6).

Emerge assim o caráter bastante problemático do pathos do indivíduo, que é a bandeira agitada pelo liberalismo dedicado a contrastar radicalismo e socialismo. Quem é mais individualista, Toussaint Louverture, o grande protagonista da revolução dos escravos ou Calhoun o grande teórico estadunidense do Sul escravista? Quem dá prova de respeito pela dignidade do indivíduo enquanto tal é o jacobino negro que, levando à sério a Declaração dos direitos do homem, considera inadmissível em qualquer caso a redução de um homem a objeto de “propriedade” de um seu semelhante”; ou é Jefferson, que reprime as suas dúvidas sobre a escravidão a partir da convic-

⁶⁶ Mill, 1972, p. 123 (= Mill, 1981, p. 96).

⁶⁷ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 49.

ção da superioridade dos brancos e da preocupação de não colocar em perigo a paz e a estabilidade do Sul e da União? Quem expressa melhor o individualismo, John S. Mill e os seus seguidores em terra inglesa ou francesa, que consideram benéfica e necessária a subjugação e até a escravidão (mesmo se temporária) dos povos coloniais, ou aqueles franceses que começam a colocar em discussão o despotismo colonial enquanto tal (“Morram as colônias se elas nos devessem custar a honra, a liberdade”⁸⁸)?

As dúvidas não desaparecem mesmo deixando de lado as colônias e os povos de origem colonial. Na tradição liberal (por exemplo, em Laboulaye) está muito presente a polêmica contra o fanatismo dos revolucionários franceses, que consideram o acesso ao sufrágio e aos cargos representativos como “direito natural, absoluto” de todo indivíduo, mais do que uma “função política” da sociedade⁸⁹: então, qual das duas posições expressa melhor o individualismo? Por outro lado, se a generalização dos direitos políticos coloca em perigo a “independência individual”, como parece supor Constant, por que dirigir essa acusação só ao radicalismo francês e não também à revolução americana (estourada na esteira da reivindicação do direito à representação política por parte dos colonos)?

Observando bem, os gritos de alarme contra o perigo de dissolução da individualidade e contra o iminente “formigueiro” manifestam o mal-estar da restrita comunidade dos livres primeiro pela extensão dos direitos políticos e depois, de forma crescente, pela reivindicação dos direitos econômicos e sociais. Contudo é o próprio Tocqueville quem compara o faminto a um escravo ou a um homem ou a um indivíduo desprovido de liberdade e de reconhecimento. Em relação à tradição liberal revela-se muito mais lúcido e mais conseqüente Nietzsche. Embora tomado por um ódio implacável contra o socialismo e o Estado social por este reivindicado, e até porque animado por tal ódio, o genial pensador reacionário compreende que, com a sua “agitação individualista”, o socialismo visa a “tornar possíveis muitos indivíduos”, livrando-os da condição de instrumentos de trabalho e da sua relação gregária em relação ao patrão. Com a sua carga universalista, o socialismo deságua no reconhecimento de todo indivíduo, independentemente do patrimônio, do sexo ou da raça, como sujeito dotado, no plano moral, da mesma dignidade humana e titular, no plano político, de direitos inalienáveis. E por isso que Nietzsche condena com desdém individualis-

⁸⁸ Dockès, 1989, p. 85 nota (é uma afirmação que, com alguma diferença, se encontra tanto em Dupont de Nemours como em Robespierre).

⁸⁹ Laboulaye, 1866, vol. III, p. 319.

mo e socialismo. Embora com uma visão diferente e contraposta, também Oscar Wilde conecta os dois termos: “o individualismo é o que queremos alcançar por meio do socialismo”⁹⁰.

Por outro lado, para confirmar o caráter ambíguo do individualismo da tradição liberal, convém observar que ela, ao criticar a revolução francesa e o perigo de subversão representado pelo movimento operário e socialista, gosta de contrapor positivamente o campo à cidade. O que se compreende muito bem para um teórico da *partnership* organicista como é Burke que, com plena coerência, celebra a “classe agrícola, a menos inclinada de todas para a sedição”⁹¹. Tendo o olhar sempre voltado para a revolução francesa e para o papel desempenhado nela por Paris, Constant evidencia o perigo dos “artesãos amontoados na cidade”⁹². Mas, o motivo da desconfiança ou da hostilidade contra a cidade, que mesmo assim é o lugar privilegiado para o desenvolvimento do indivíduo, perpassa em profundidade a tradição liberal. Para Mandeville, “Londres é uma cidade muito grande para a nação”, e é aqui que se manifestam fenômenos preocupantes de insubordinação social. Mais tranquilizadoras são as áreas rurais, onde, “desde a primeira infância”, é possível confiar nos “pobres simplórios camponeses”, que no entanto brilham por “inocência e honestidade” e que, “desde a primeira infância”, podem ser educados ao valor da obediência à autoridade e do respeito do costume e da tradição”⁹³.

Alguma saudade desse mundo pode ser também sentida em Tocqueville, quando ele, em 1834, descreve a condição do pobre no Antigo Regime: caracterizada, como era, por desejos “limitados” e pela tranqüila indiferença em relação a “um futuro que não lhe pertencia”, a sorte dele “era menos lamentável da dos homens do povo dos nossos dias”; acostumados desde sempre à própria condição, os pobres do Antigo Regime “gozavam daquela espécie de felicidade vegetativa da qual para o homem civilizado resulta tão difícil compreender o fascínio que negar a sua existência”⁹⁴.

Com a retomada da revolução na França, contra os que procuram “sublevar a população operária das cidades”, Tocqueville conclama a apostar sobre os “habitantes dos campos [que] são repletos de bom senso e, até hoje, de firmeza”⁹⁵. O primeiro a aproveitar essa recomendação é o próprio

⁹⁰ Cf. Losurdo 2002, cap. 33, § 1 (no que diz respeito a Nietzsche); Laurent, 1994, p. 66 (por Wilde).

⁹¹ Burke, 1826, vol. VIII, p. 400.

⁹² Constant, 1957, p. 1151 (= Constant, 1970, p. 104).

⁹³ Mandeville, 1988, vol. I, p. 269, 306-307 (= Mandeville, 1974, p. 71, 111-12).

⁹⁴ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 121.

⁹⁵ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 242 (carta a F. de Corcelle, 3 de abril de 1848).

Tocqueville, que assim descreve a maneira como ele organiza as eleições na sua cidade natal:

“Deviam ir votar todos juntos no burgo de Saint-Pierre, a uma légua de distância da nossa aldeia. Na manhã da eleição todos os eleitores (isto é, toda a população masculina acima dos vinte anos) reuniram-se frente à igreja, e todos aqueles homens formaram uma fila de dois, por ordem alfabética [...]. Lembrei àquela gente boa a seriedade e a importância do ato que estavam para realizar, recomendei não se deixar aproximar nem desviar por aqueles que com a nossa chegada na aldeia poderiam tentar enganá-los; mas, andar agrupados, e ficar juntos, cada um no seu lugar, até o momento da votação. ‘Que ninguém – eu disse – entre nas casas nem para comer nem para se secar (chovia naquele dia) antes de ter cumprido com o próprio dever’. Gritaram que assim iriam fazer e assim fizeram. Todos os votos foram emitidos ao mesmo tempo, e tenho motivos para crer que foram dados quase todos para o mesmo candidato”⁹⁶.

Difícilmente pode ser considerada manifestação de individualismo o ocorrido aqui narrado pelo liberal francês, o beneficiário do voto plebiscitário dado pela aldeia da qual ele continua a ser o senhor.

Tal como revela-se inconsistente a dicotomia amor inglês da liberdade/igualitarismo francês, assim não se sustenta para a análise crítica a contraposição entre individualismo da tradição liberal (que encontra o seu lugar predileto na Inglaterra) e anti-individualismo do radicalismo (que tem o seu centro na França). Aos revolucionários franceses, que com a sua Declaração dos direitos visam só “a suscitar e alimentar um espírito de resistência a todas as leis, um espírito de insurreição contra todo poder político”, Bentham contrapõe o seu princípio da utilidade social: “Não há direito que não deva ser abolido quando a sua abolição seja vantajosa à sociedade”⁹⁷. É a visão condenada por Marx, que descreve com indignação as motivações com as quais o primeiro ministro Palmerston justifica a sua desconfiança ou hostilidade contra a reivindicação à emancipação avançada pelos católicos irlandeses: “O corpo legislativo de um país tem o direito de impor a qualquer setor da coletividade as limitações políticas que considere necessárias para a segurança e o bem-estar de todo”⁹⁸.

⁹⁶ Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 114.

⁹⁷ Bentham, 1838-43, vol. II, p. 501.

⁹⁸ Palmerston, cit. in Marx, Engels, 1955-89, vol. IX, p. 361.

9. As críticas ao liberalismo como reação anti-moderna?

Verifica-se no entanto um fenômeno paradoxal. Enquanto por um lado cultiva saudades pré-modernas, por outro, o liberalismo contrasta o movimento compromissado na reivindicação dos direitos políticos, econômicos e sociais, acusando-o de substancial incapacidade em compreender e aceitar a modernidade. O primeiro a seguir essa direção é Constant: agarrados no ideal de participação coletiva à vida política e portanto à “liberdade antiga”, os jacobinos esquecem que esta última fundava-se na escravidão, o instituto que permitia aos livres gozar do *otium* necessário para serem realmente cidadãos ativos na sua plenitude⁹⁹. Quando o liberal francês argumenta dessa forma estamos em 1819: nesse momento, em todos os países onde vigora a liberdade moderna a escravidão continua de uma maneira ou de outra a ser uma realidade vital e, além do mais, assumiu uma dureza e uma rigidez naturais desconhecidas para a antigüidade clássica; certamente, embora não deixe de desenvolver um papel importante, esse instituto é geralmente isolado e ocultado nas colônias. Não é assim nos Estados Unidos: aqui a escravidão não apenas é muito visível, mas, conforme a análise de não poucos teóricos do Sul (que retomam e desenvolvem uma sugestão de Burke), estimula o espírito republicano dos livres. Quer dizer, a “liberdade antiga” continua de qualquer modo a subsistir nos Estados Unidos, que no entanto são apontados por Constant como um “grande exemplo” da liberdade moderna tão cara a ele¹⁰⁰. Por outro lado, ao ressaltar a função tonificante que a presença dos escravos tem para o espírito de liberdade dos cidadãos livres, Burke evoca explicitamente o exemplo dos “antigos Estados” (*supra*, cap. V, § 2). E, portanto, a de Constant é uma construção teórica que se funda sobre uma colossal remoção, tanto mais surpreendente se considerarmos as ásperas lutas ocorridas na França a propósito da escravidão: abolida pelos jacobinos, havia sido restaurada por Napoleão, chegado ao poder com o apoio não apenas de Sieyès, mas também – como veremos – do próprio Constant.

Mais do que buscar um modelo antigo, a revolução francesa e as correntes mais radicais derivadas dela são às vezes acusadas de despertar nostalgias pela Idade Média. Spencer compara o imposto progressivo a uma *corvée* (*infra*, cap. VIII, § 4). É uma idéia ulteriormente desenvolvida por ele a partir da observação que a “caridade de Estado” (ou seja, as leis a favor dos pobres)

⁹⁹ Constant, 1980.

¹⁰⁰ Constant, 1980, p. 494, 499; Constant, 1957, p. 1143 (= Constant, 1970, p. 95).

não passa de uma reedição da pré-moderna “Igreja de Estado”. E tal como o velho *dissenter* lutava para que fosse respeitada a espontaneidade do autêntico sentimento religioso, assim o novo “*dissenter* em relação às leis para os pobres reafirma que a caridade será sempre tanto mais extensa e benéfica, quanto mais será voluntária”. Se o velho *dissenter* negava a qualquer autoridade o direito de impor leis à sua consciência religiosa, o novo “*dissenter* em relação à caridade institucionalizada objeta que ninguém tem o direito de interferir entre ele e o *exercício* da sua religião e recusa com desdém “a interferência do Estado no exercício de um dos mais importantes preceitos do Evangelho”¹⁰¹. Em última análise, a reivindicação dos direitos econômicos e sociais, que devem ser sancionados no plano legal, em nome de valores morais e religiosos como a compaixão e a solidariedade humana, nada mais é do que pretensão em ressuscitar uma religião de Estado! E os profetas desta religião de Estado remeteriam também a um mundo pré-moderno. No final do século XIX, Lecky acusa os sindicatos e o movimento operário de aspirar a uma “organização industrial” semelhante à da Idade Média ou da idade dos Tudor¹⁰²; os sindicatos – acrescenta Pareto alguns anos mais tarde – têm a pretensão de gozar e gozam de uma espécie de “imunidade medieval”¹⁰³. Para lordes Acton, ainda antes dos sindicatos voltados a reivindicar presumidos direitos econômicos e sociais, é o próprio sufrágio universal que constitui um fenômeno de regressão pré-moderna: ele é “absolutista e retrógrado”, pelo fato de favorecer a dilatação do Estado e o despotismo, já felizmente superados pelo liberalismo¹⁰⁴. Em conclusão, mais do que de antigüidade clássica como em Constant, jacobinismo, socialismo e até a própria democracia radical são acusados de cultivar nostalgias do Antigo Regime, trate-se da Idade Média ou da monarquia absoluta.

Essa última idéia encontra a sua expressão mais acabada em Tocqueville, pelo qual, com o seu pathos estatalista, radicalismo, jacobinismo e socialismo se colocam em linha de continuidade com o estatalismo, “a concentração administrativa” e a “tutela administrativa” do Antigo Regime¹⁰⁵. Mas, trata-se de um argumento que, com as devidas variações, resulta particularmente caro aos defensores próprio do Antigo Regime! Na Prússia o *Berliner Politisches Wochenblatt* não cansa de repetir que revolução e absolutismo são

¹⁰¹ Spencer, 1981, p. 197-99.

¹⁰² Lecky, 1981, vol. I, p. 218; vol. II, p. 373.

¹⁰³ Pareto, 1999, p. 14, 24.

¹⁰⁴ Acton, 1985-88, vol. III, p. 554-55.

¹⁰⁵ Tocqueville, 1951, vol. II, t. I, p. 107, 115 (AR, livro II, cap. 2-3).

“idênticos, considerados de um ponto de vista superior”. Ao citar o mote de Luís XIV (*L'état c'est moi!*), a revista observa que “a liberdade revolucionária [...] combina com essa centralização, com esse despotismo burocrático, com essa tutela, mediante os comissários ministeriais, das províncias e das comunidades, com essa hobbesiana onipotência governativa”¹⁰⁶. Tocqueville insiste sobre o papel revolucionário que, ainda antes de 1789, desempenham a figura do “intendente” e a “administração pública”, que de fato têm já expulso a nobreza¹⁰⁷. À mesma conclusão chega a mencionada revista, que aponta e denuncia na figura do “funcionário” o protagonista do cancelamento das “liberdades locais” e de todos os organismos intermediários suscetíveis de competir com o “poder estatal”¹⁰⁸. Para Tocqueville, “entre todas as sociedades do mundo, as que vão ter mais dificuldades do que as outras para escapar de um governo absoluto vão ser exatamente as sociedades nas quais a aristocracia não existe mais e não pode mais existir”¹⁰⁹; é exatamente esse o fio condutor da condenação que o órgão da nobreza prussiana pronuncia da revolução francesa.

Logo após a publicação do *Antigo Regime e a revolução*, ao expressar o seu consenso e também a sua admiração, Lieber observa que o livro no seu conjunto é “um ininterrupto comentário histórico” à análise por ele desenvolvida das “tendências políticas galicanas”¹¹⁰. Naturalmente, não falta o elemento ufanista. Mas, precisa compreender o ponto de vista do liberal alemão-americano. Em 1849, ele havia ressaltado a continuidade de Luís à revolução de 1789 e desta até Napoleão Bonaparte e à revolução de 1848: trata-se de uma história toda atravessada pelo ideal da “igualdade” e da “concentração” e “centralização do poder”, da “organização” e da generalizada “interferência do poder público”, com o conseqüente inevitável sacrifício da liberdade, do “individualismo” e do princípio da “limitação do governo”, que estavam ao contrário no centro das preocupações e das aspirações da “raça britânica”, ou da “raça anglicana”, isto é, da Inglaterra e Estados Unidos¹¹¹. Estamos – repito – em 1849; e nesse momento Tocqueville limita-se a acusar o socialismo: embora “em muitos pontos” ele tivesse uma orientação diferente do “Antigo Regime”, no entanto herdava “a opinião pela qual a única sabedoria é no Estado”. Mas, a parcial e limitada linha de continuidade

¹⁰⁶ Scheel, 1964, p. 74, 80-81.

¹⁰⁷ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 237, 239, 241 (AR, livro III, cap. 7).

¹⁰⁸ Scheel, 1964, p. 78.

¹⁰⁹ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 73-74 (AR, Prefácio).

¹¹⁰ Lieber, 1859, p. 259 nota.

¹¹¹ Lieber, 1966, p. 718-21.

aqui instituída não inclui a revolução francesa. Ao contrário, na polêmica anti-socialista, Tocqueville não hesita em evocar Robespierre:

“Abandoneis [...], abandoneis a antiga mania [...] de querer governar muito; deixeis aos indivíduos, deixeis às famílias o direito de fazer livremente tudo o que não prejudica os outros; deixeis às comunas o direito de regular sozinhas os próprios negócios; em uma palavra, devolvais à liberdade dos indivíduos tudo o que foi ilegitimamente tirado deles, o que não pertence necessariamente à pública autoridade”¹¹².

Nesse momento, longe de formular a tese da continuidade do Antigo Regime à revolução, Tocqueville está de fato contestando-a com antecedência. Quem a sustenta é Lieber, que de qualquer forma tem razão em reivindicar a prioridade. É preciso no entanto acrescentar que, por seu explícito reconhecimento, ele derivou essa tese de Niebuhr, do qual se considera discípulo¹¹³ e, mais em geral, da cultura alemã por ele assimilada antes de abandonar a Prússia com a idade de 27 anos. A tese da continuidade do Antigo Regime à revolução tem encontrado ampla fortuna em primeiro lugar no país no qual o Antigo Regime revela-se mais resistente.

Claramente, estamos na presença de uma estratégia retórica: o movimento revolucionário que pretende construir um mundo novo é designado como restaurador do passado. Mas, as manipulações ficam evidentes. Se analisarmos as argumentações dos diversos expoentes da tradição liberal, veremos que a revolução francesa e o jacobinismo são postos conforme a necessidade em uma linha de continuidade com a antigüidade clássica, com a Idade Média e com o absolutismo monárquico; o passado para o qual o novo é reconduzido e reduzido pode ter as configurações mais diferentes. E a revolução é assim criticada com argumentos entre eles dificilmente conciliáveis e até contrapostos: por um lado, é acusada de ter destruído os organismos intermediários que pré-existiam antes do Estado absoluto; por outro, de querer perpetuar ou reintroduzir organismos, como os sindicatos, que remeteriam ao particularismo feudal e que tenderiam a se configurar como um Estado no Estado.

À luz da sucessiva experiência histórica, é difícil considerar como pré-moderna a reivindicação dos direitos econômicos e sociais (nos nossos dias

¹¹² Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 173; Robespierre, 1912-67, vol. IX, p. 501-502.

¹¹³ Lieber, 1859, p. 51, 326; a respeito das relações com Berthold Georg Niebuhr, cf. também Lieber, 1837.

sancionados também pela ONU) e moderna, ao contrário, a visão, presente também em Tocqueville, da miséria de massa como um dado de natureza que remeteria à Providência, mais do que a determinadas relações político-sociais. E, por outro lado, sempre com relação ao liberal francês, é difícil conciliar a condenação do jacobinismo e do socialismo, como movimentos que se colocam em continuidade com o Antigo Regime, com a denúncia alarmada e apocalíptica da “nova raça” de ideólogos e agitadores delirantes¹¹⁴, que fariam cair sobre a “civilização européia”, até sobre a civilização enquanto tal, um perigo sem precedentes¹¹⁵.

10. “Individualismo” e repressão das coalizões operárias

A profissão de fé individualista desempenha em alguns casos um papel claramente repressivo. Juntamente com a fenomenologia do poder e a restrição da área política que já conhecemos, ela serve para motivar a proibição das coalizões operárias. No início do século XVIII, Mandeville manifesta o seu espanto com um fenômeno novo e preocupante:

“Recebo informações de pessoas dignas de fé que alguns desses lacaios chegaram a ser tão insolentes até o ponto de se reunir em sociedade e fazer leis conforme as quais se obrigam a não prestar serviço por uma soma inferior à estabelecida por eles, a não transportar cargas ou embrulhos ou pacotes que superem certo peso, fixado a duas ou três libras, e se impuseram uma série de outras regras diretamente opostas ao interesse daqueles aos quais prestam serviço, e ao mesmo tempo contrárias ao objetivo pelo qual foram assumidos”¹¹⁶.

Nesse momento o que faz disparar a proibição é simplesmente a recusa do reconhecimento, como emerge do desdém, melhor do desgosto suscitado pelo inaudito comportamento dos servos: ao se organizarem de maneira autônoma, como se fossem gente de bem, eles pretendem elevar-se ao nível dos patrões ou até usurpar seus direitos (*supra*, cap. III, § 8). A ausência de reconhecimento continua a jogar o seu papel em Burke. Certamente, ao considerar válido só o contrato estipulado fora de qualquer “combination or collusion”¹¹⁷ – são evidentes a alusão e o apoio às *Combination Laws*,

¹¹⁴ Tocqueville, 1951, vol. XIII, t. 2, p. 337 (carta a L. de Kergorlay, 16 de maio de 1858).

¹¹⁵ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 292.

¹¹⁶ Mandeville, 1988, vol. I, p. 305-306 (= Mandeville, 1974, p. 110).

¹¹⁷ Burke, 1826, vol. VII, p. 380.

que nesses anos proibem e punem as coalizões operárias –, ele se inspira no princípio da liberdade de comércio, que não tolera nenhum obstáculo. O fato é que, reprimido no direito de organização autônoma é o trabalhador assalariado, não reconhecido na sua autônoma subjetividade e dignidade e degradado a *instrumentum vocale*.

Mais sofrida é a posição de Smith. Ele reconhece que é a tentativa desaperada para contrar as coalizões de fato, com as quais os patrões rebaixam os salários, e para escapar ao perigo de morte por inanição que estimulam a formação das coalizões operárias. E, no entanto, é necessário prevenir e reprimir esses “monopólios ampliados”¹¹⁸, de maneira a fazer prevalecer as razões não apenas do mercado mas também do indivíduo: precisa “permitir a cada um alcançar autonomamente o seu próprio interesse pessoal em um plano liberal de igualdade, de liberdade e de justiça”¹¹⁹; “em conformidade com o sistema da liberdade natural”, todo homem deve poder levar adiante e colocar em concorrência “o seu trabalho ou o seu capital”, sem obstáculo algum¹²⁰; em caso algum pode ser tolerada a “violação da liberdade natural e da justiça”¹²¹.

Por outro lado, em defesa da liberdade do indivíduo se manifesta a lei Le Chapelier, que na França de 1791 proíbe as coalizões operárias: em nome de “presumidos interesses comuns”, elas violam a liberdade de trabalho que compete a cada indivíduo¹²². E, a essa lei se remete Tocqueville que, depois de 1848, assim condena o movimento operário e socialista: se “a revolução tem varrido todos os estorvos que obstaculizavam a liberdade do cidadão, isto é, as corporações e as associações de ofícios” (*les maîtrises, les jurandes*), os socialistas se propõem a reintroduzir esse entulho, embora “com outros trajés”¹²³.

Talvez Marx tivesse os olhos voltados para o liberalismo do seu tempo, além de pensar na revolução francesa, quando acusa a lei Le Chapelier de ter proibido as “associações operárias de qualquer tipo” com a desculpa de representarem a “restauração das guildas medievais”¹²⁴. O motivo que retrata os sindicatos como resíduo ou reminiscência da Idade Média ou do Antigo Regime, alastra-se amplamente na segunda metade do século XIX. Na In-

¹¹⁸ Smith, 1981, p. 79 (= Smith, 1977, p. 62) (livro I, cap. 7)

¹¹⁹ Smith, 1981, p. 664 (= Smith, 1977, p. 656) (livro IV, cap. 9).

¹²⁰ Smith, 1981, p. 687 (= Smith, 1977, p. 681) (livro IV, cap. 9).

¹²¹ Smith, 1981, p. 530 (= Smith, 1977, p. 521) (livro IV, cap. 5, b).

¹²² O texto da lei Le Chapelier é citado em Potier, 1989, p. 251-52.

¹²³ Tocqueville, 1951, vol., III, t. 3, p. 193.

¹²⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXXI, p. 48.

glaterra, se Lecky condena a exumação das “guildas”¹²⁵, ainda mais drástico é Spencer: ao se comportarem como novos tiranos e entrando no lugar do despotismo monárquico, os sindicatos sufocam em todo caso a autonomia e a liberdade dos indivíduos. É verdade, estes podem até dar o seu consento, mas isso não muda os termos do problema: “se os homens usam a sua liberdade para perdê-la, será que por esta razão seriam menos escravos?”¹²⁶

O quadro não muda no outro lado do Atlântico. Lieber condena os sindicatos em nome tanto da economia como da moral: eles são culpados de favorecer o ócio e, afinal de conta, o vício¹²⁷. Ao contrário, Laboulaye¹²⁸ dá prova de uma atitude de prudente abertura, enquanto fundamentalmente hostil continua a revelar-se John S. Mill. Este ataca aquele “policiamento moral, que às vezes torna-se físico”, exercido pelo movimento sindical: “os operários ineficientes, que em muitos setores da indústria constituem a maioria”, tentam bloquear “o trabalho em empreitada” e assim “oprimem pesadamente” os operários mais “habilidosos e trabalhadores”, que buscam ganhar mais. Na realidade as conseqüências da empreitada haviam sido assim descritas por Smith algumas décadas antes: os operários que se submetem à empreitada “acabam se excedendo no trabalho e prejudicando a saúde e o organismo em poucos anos”; se dessem ouvido “aos ditados da razão e da humanidade”, os próprios patrões deveriam limitar esse tipo de retribuição. Mas, uma coisa é a intervenção filantrópica do alto, outra coisa muito diferente é a intervenção de baixo por parte de organizações que ferem as razões do indivíduo e que interferem arbitrariamente naquelas que também John S. Mill continua a considerar “questões privadas”¹²⁹.

Em conclusão. Enquanto procuram impor ao próprio governo burguês uma intervenção do alto, os operários promovem um movimento autônomo de transformação de baixo. No entanto, na esfera, soberanamente declarada “privada” por ela, a burguesia liberal não tolera nem a intervenção do poder político nem qualquer intervenção proveniente da sociedade civil. Teoricamente legalizados na Inglaterra em 1825, depois de um período de perseguição que leva os culpados a serem condenados até à deportação, os sindicatos continuam a serem alvejados pela magistratura, uma vez que são assimilados a corporações que obstaculizam a liberdade de comércio. Chegam à plena legiti-

¹²⁵ Lecky, 1981, vol. I, p. 218-19.

¹²⁶ Spencer, 1981, p. 512-13, 25.

¹²⁷ Lieber, cit. in Freidel, 1968, p. 194.

¹²⁸ Laboulaye, 1863 a, p. 25-26, 310.

¹²⁹ Mill, 1972, p. 144 (= Mill, 1981, p. 121); Smith, 1981, p. 100 (= Smith, 1977, p. 81-82) (livro I, cap.8).

midade em 1871. E, no entanto: “o que o governo de Gladstone oferecia com a mão direita o retirava com a esquerda”. Em base a uma nova norma, embora não fosse possível processar os sindicatos enquanto tais, eram os operários separadamente que acabavam sendo arrastados para o tribunal: “Observar e pressionar”, isto é, qualquer ação que visava a intimidar os operários que iam para o trabalho durante a greve tornou-se ação ilegal mesmo quando realizada por uma única pessoa”. Essa norma é cancelada por Disraeli em 1875¹³⁰. Em relação à França, a lei Le Chapelier é abolida só em 1887¹³¹. Por trás do reconhecimento pleno da legitimidade das coalizões e organizações operárias operam as gigantescas lutas culminadas na Comuna de Paris. Estamos, portanto, além de 1870, a data que marca, para Hayek, o início do “declínio da doutrina liberal”¹³². Quem se expressa nesses termos é um autor que não por acaso parece colocar tudo em discussão: para ele, ao liquidar com a “determinação da concorrência dos preços” da força-trabalho e ao querer “interferir no jogo” livre do mercado, os sindicatos minam as raízes do sistema liberal, e é “um claro dever moral do governo” impedir que isso aconteça¹³³.

A Comuna de Paris representa um divisor de águas na Europa, mas não no outro lado do Atlântico. Publicado em 1890, o *Sherman Antitrust Act* é “aplicado acima de tudo, e com muita eficácia, contra os operários”, culpados de se reunir em “monopólios” sindicais, pouco respeitosos da iniciativa e da liberdade individual. Perfeitamente respeitosos das regras do mercado e da liberdade individual foram ao contrário considerados por muito tempo os assim chamados *yellow-dog contracts*, em base aos quais, no momento do contrato, operários e empregados se comprometiam (eram obrigados a se comprometer) a não aderir a nenhuma organização sindical¹³⁴.

11. Reivindicação dos direitos econômicos e sociais e passagem do liberalismo paternalista ao liberalismo social darwinista

Um veio social darwinista atravessa o pensamento liberal desde o seu início. São eloqüentes os argumentos com os quais, na Inglaterra da segunda metade do século XVIII, Joseph Townsend polemiza contra qualquer tentativa de introduzir uma legislação a favor dos pobres: ela acabaria só por

¹³⁰ Trevelyan, 1942, p. 482-84.

¹³¹ Hirschman, 1983, p. 124.

¹³² Hayek, 1988, p. 149.

¹³³ Hayek, 1988, p. 163; 1986, p. 516.

¹³⁴ Nevins, Commager, 1960, p. 311; Conner, 1983, p. 10.

destruir o equilíbrio da natureza, cancelando a “pressão pacífica, silenciosa, incessante da fome” e favorecendo o crescimento de uma superpopulação ociosa e supérflua. Deixada a si mesma, sem as intervenções artificiais de legisladores movidos por uma falsa compaixão, a natureza voltaria a estabelecer o seu equilíbrio, assim como acontece em uma ilha habitada apenas por cabras e cachorros: a luta pela sobrevivência seleciona os elementos mais fortes e vitais, condenando ao seu destino os outros¹³⁵. Desde o início, a tendência a naturalizar o conflito social e a apresentar a riqueza e o poder das classes dominantes como uma expressão de uma imutável lei natural (neste sentido Burke fala de “aristocracia natural”, consagrada pela “Natureza”¹³⁶) comporta um elemento social darwinista *ante litteram*. Conhecemos as críticas dirigidas por Franklin aos médicos pela sua dedicação a salvar vidas que “não são dignas de serem salvas”. A “doença” que elas sofrem é a manifestação da cólera divina pela intemperança, a preguiça e outros vícios”, e é justo que isso tudo receba uma “punição” prevista pela natureza e pela Providência¹³⁷. Não se deve obstaculizar o desígnio superior divino, principalmente se forem alvejadas as populações coloniais. Isso não vale só para os peles-vermelhas. Também a terrível carestia, que na metade do século XIX dizima a população irlandesa já duramente provada pelo saque e a opressão dos colonizadores ingleses, aparece aos olhos de sir Charles Edward Trevelyan (encarregado pelo governo de Londres de acompanhar a situação) como a expressão da “Providência onisciente”, que assim resolve o problema da superpopulação¹³⁸.

Mas, o elemento social darwinista acentua-se uma vez que as classes populares, sacudindo a tradicional subalternidade, entram diretamente na cena política para fazer prevalecer as suas razões. Nos Estados Unidos, depois da abolição da escravidão, o paternalismo dá lugar rapidamente a uma atitude explicitamente violenta em relação aos negros, submetidos ao terror que incumbe exatamente sobre quem ousa desafiar a supremacia branca. Algo de análogo acontece na Europa. Contra a nova situação, obtida na luta pelo reconhecimento, amplos setores da classe dominante reagem agitando ameaçadoramente a lei da seleção natural, que condena os incapazes a uma morte precoce.

À reivindicação dos direitos econômicos e sociais os setores mais conservadores do movimento liberal respondem com um liberalismo radical e

¹³⁵ Townsend, 1971, p. 23, 36-41.

¹³⁶ Burke, 1826, vol. VI, p. 218 (= Burke, 1963, p. 545).

¹³⁷ Franklin, 1987, p. 803 (carta a J. Fothergill de 1764).

¹³⁸ Cf. Losurdo, 1996, cap. V, § 10.

sem compromissos: o Estado não deve interferir de maneira alguma naquela espécie de juízo de Deus ou luta pela existência da qual, ainda antes de Darwin, fala Herbert Spencer. O liberal e liberalista inglês condena qualquer interferência estatal na economia com o argumento pelo qual não se deve obstruir a lei cósmica, que exige a eliminação dos incapazes e falidos da vida: “O esforço inteiro da natureza é no sentido de livrar-se deles, limpando o mundo da sua presença e liberando o espaço para os melhores”. Todos os homens estão submetidos a um julgamento de Deus: “Se realmente estão em condição de viver, eles vivem, e é justo que vivam. Se realmente não estiverem em condições de viver, eles morrem, e é justo que eles morram”¹³⁹. É preciso respeitar “aquela lei universal da natureza graças à qual a vida alcançou o seu nível atual, aquela lei pela qual uma criatura não suficientemente energética para alimentar a si mesma deve morrer”¹⁴⁰.

Ao tomar as distâncias das tentativas de melhorar as condições higiênicas e sanitárias das classes populares, Lecky observa que na realidade, “em não poucos casos”, a mortalidade infantil é “bênção camuflada”:

“A reforma sanitária não é uma coisa totalmente boa quando permite aos membros fracos e doentes da comunidade, que em um estágio diferente da sociedade teriam morrido na infância, crescer e multiplicar-se, perpetuando um tipo enfraquecido e a mancha de uma doença hereditária”¹⁴¹.

Ao argumentar dessa forma, Lecky se coloca a favor da eugenia, a nova “ciência” desabrochada na Inglaterra e que alcança uma extraordinária fortuna nos Estados Unidos, onde de 1907 a 1915 treze Estados emanam leis para a esterilização forçada, à qual devem se submeter, conforme a legislação da Indiana (o primeiro estado que se orienta nessa direção), “delinquentes habituais, idiotas, imbecis e estupradores”¹⁴². Juntamente com a eugenia, também Spencer celebra os seus maiores triunfos na república vigente no outro lado do Atlântico¹⁴³. Aqui, William G. Sumner, muitas vezes considerado uma espécie de Spencer estadunidense, alerta para não esquecer a “luta pela existência”, como amam fazer “poetas e sentimentais”¹⁴⁴. O erro do socialismo consiste em primeiro lugar na sua pretensão de “salvar os indi-

¹³⁹ Spencer, 1877, p. 414-15.

¹⁴⁰ Spencer, 1981, p. 32-33.

¹⁴¹ Lecky, 1883-88, vol. 1, p. 275.

¹⁴² Cf. Losurdo, 2002, cap. 23, § 2.

¹⁴³ Hofstadter, 1944, p. 18-36.

¹⁴⁴ Sumner, 1992, p. 187, 190-191.

víduos das dificuldades ou durezas da luta pela existência e da competição da vida mediante a intervenção do “Estado”¹⁴⁵. Aqui, anti-estatalismo e social darwinismo andam de mãos dadas. Na Alemanha, Heinrich von Treitschke evoca o exemplo dos Estados Unidos:

“Examine-se a plebe mais deliciosa do mundo, a de New York. Trata-se do lixo despejado da terra toda, e no entanto, abandonados a si mesmos, esses elementos corruptos são obrigados a se controlar. Vocês acham que exista alguma polícia prussiana capaz de controlá-los da mesma forma que são controlados pela lei severa da necessidade? Todos sabem muito bem: ninguém se importa se morrer de fome”¹⁴⁶.

Sempre na Alemanha, também para August L. von Rochau os Estados Unidos têm o mérito de fazer prevalecer o princípio pelo qual cada indivíduo deve em primeiro lugar aprender a se ajudar, ao contrário da França revolucionária e centralizadora, que pretende delegar o cuidado do bem-estar individual ao Estado, transformando este último em um “hospital” para “gente doentia e deformada” (*Schwächlinge und Krüppel*). O país do outro lado do Atlântico faz prevalecer o seu “espírito empreendedor” também na política externa, arrancando territórios e territórios ao México ou aos índios, um povo este já destinado a um “inexorável declínio” e que portanto serve de *pendant* no plano internacional aos “*Schwächlinge und Krüppel*” que reclamam socorro do Estado¹⁴⁷.

Não faz sentido querer excluir Treitschke e Rochau da tradição liberal olhando ao Terceiro Reich e pressupondo uma espécie de infernal teleologia negativa em ação na Alemanha. Na realidade os dois autores, e principalmente o primeiro, olham com simpatia e admiração para a Inglaterra para os Estados Unidos e não cansam de denunciar, ecoando uma idéia amplamente difusa na cultura liberal da época, a tradição estatalista e anti-individualista que a França revolucionária, socialista e bonapartista tem herdado do Antigo Regime. Em particular, imediatamente evidente é a presença de Constant e Tocqueville em Treitschke. Lembre-se da condenação que ele pronuncia sobre a “divinização do Estado” e a excessiva dilatação da esfera política: dos “conceitos semi-antigos” e do “entusiasmo de Rousseau pelo sentido cívico dos antigos” é depois derivado o “onipotente poder estatal” edificado pelos

¹⁴⁵ Summer, cit. in Hofstadter, 1944, p. 48.

¹⁴⁶ Treitschke, 1897-98, vol. II, p. 272.

¹⁴⁷ Rochau, 1972, p. 150, 186, 212.

jacobinos, esquecidos eles também de que a participação coral dos cidadãos na vida pública, “o esplendor cívico de Atenas repousava sobre o grande fundamento da escravidão”¹⁴⁸. A incapacidade em compreender a liberdade moderna provoca a tragédia: do Antigo Regime à revolução, de Napoleão I a Napoleão III, “em todos os regimes, a desmedida atividade do Estado foi a doença hereditária da França” cujo ideal é “a onipotência da previdência do Estado”¹⁴⁹.

Compreende-se porque o social darwinismo se afirma principalmente na Inglaterra, Estados Unidos e Alemanha. No final do século XIX, são três os países que estão na crista da onda no plano do desenvolvimento econômico e da influência e do prestígio internacional: se os dois primeiros podem se orgulhar de uma poderosa expansão ultramarina ou no continente, o terceiro está já lançado em uma frenética corrida colonial. Veremos como os três se consideram membros de uma única família ou raça que, iniciando-se na Alemanha, tem atravessado primeiro a Mancha e depois o Atlântico; e os três têm propensão a olhar para os latinos como sendo falidos (para não falar dos povos coloniais) e a atribuir o seu sucesso à ação determinada pela seleção natural, que premia os melhores no interior de cada Estado, principalmente no âmbito internacional.

¹⁴⁸ Treitschke, 1886, p. 9-10.

¹⁴⁹ Treitschke, 1865, p. 209.

VII

O Ocidente e os bárbaros: uma democracia para o povo dos senhores de dimensões planetárias

1. Autogoverno das comunidades brancas e agravamento das condições dos povos coloniais

Ao afirmar o princípio do consenso dos governados como condição de legitimidade do poder político, o liberalismo estimula os movimentos de independência nacional. É o que acontece em primeiro lugar com a revolução americana. Esta faz rapidamente escola. Poucos anos depois, são os colonos franceses de Santo Domingo, determinados a defender a sua propriedade em escravos contra as interferências do poder central, que aspiram a projetos de independência ou de adesão à União. Mas, a agitação dos colonos liberais acaba tendo um êxito totalmente imprevisto, com o emergir no continente americano de um novo Estado independente, que é dirigido por negros e que é o primeiro a ter cancelado o instituto da escravidão. No entanto, Santo Domingo-Haiti é a exceção, e uma exceção que enche de escândalo e de horror o mundo liberal no seu conjunto.

Perplexidades e inquietações surgem também do êxito das guerras de independência contra a Espanha, que alcançam o sucesso graças à contribuição dos ex-escravos de Santo Domingo e que, embora com fortes contrastes, provocam a emergência de uma identidade nova marcada pela recuperação da identidade pré-colombiana e pela mistura das raças. Ao manifestar um sentimento muito difuso, já no início da revolução latino-americana, um senador dos Carolina do Sul (Robert Y. Hayne) fala com desprezo dos seus líderes como sendo “homens de cor”, que “olham para Haiti com o sentimento da mais íntima fraternidade”¹. Eles admiram a ilha que, aos olhos de Jefferson,

¹ Hayne, cit. in Langley, 1996, p. 141.

pode ser útil só como lixeira na qual deportar e depositar os negros. Para essa mesma operação, isto é, para “o desaparecimento definitivo da raça negra dos nossos territórios”, John O’Sullivan, o teórico do “destino manifesto”, pensa principalmente no continente latino-americano: “As populações espanho-índio-americanas do México, da América central e da América do Sul, oferecem o terreno propício para absorver aquela raça [...]. Aquelas mesmas populações têm já sangue misturado e híbrido” (*mixed and confused blood*)². Para Elam Lynds, pai do “sistema penitenciário” então vigente e personalidade de destaque, “cujos talentos práticos são universalmente reconhecidos”, – a definição é de Tocqueville – “os espanhóis da América do Sul” constituem “uma raça mais próxima do animal feroz e do selvagem do que do homem civilizado”³. A categoria tradicionalmente utilizada para definir os peles-vermelhas é agora utilizada também para as populações que cometeram o erro de se misturar com eles.

Enquanto no âmbito do Commonwealth inglês os colonos brancos conseguem o reconhecimento do direito ao autogoverno, os povos latino-americanos, excluídos da comunidade branca e da comunidade dos livres propriamente dita, entram a fazer parte do mundo colonial. Explica-se assim a doutrina Monroe: reinterpretada e radicalizada em 1904 por Theodore Roosevelt, esta confere um “poder de polícia internacional” à “sociedade civilizada” no seu conjunto e, em particular, aos Estados Unidos, no tocante à América Latina⁴.

Para conseguir o reconhecimento, nenhuma grave dificuldade encontram os colonos brancos do Império britânico. Aprendida a lição implícita na revolução americana, o governo de Londres decide seguir depois a política de “conciliação” sugerida anteriormente por Burke nas relações com os povos “em cujas veias escorre o sangue da liberdade”. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, Canadá, Nova Zelândia, Austrália, África do Sul conseguem uma ampla autonomia no âmbito do Commonwealth, para depois se aproximar da plena independência. É um princípio consolidado – observa John S. Mill em 1861 – que, pelo menos no plano da política interna, as “colônias de raça européia” têm pleno direito ao autogoverno⁵.

Como no caso dos Estados Unidos, o autogoverno dos colonos pode também comportar um drástico agravamento da condição dos povos colo-

² O’Sullivan, 1845, p. 7.

³ Lynds, cit. in Tocqueville, 1951, vol. V, t. 1, p. 63-64.

⁴ Roosevelt, cit. in Martin, Royot, 1989, p. 179.

⁵ Mill, 1972, p. 378 (= Mill, 1946, p. 285).

niais ou de origem colonial, agora submetidos ao controle exclusivo e sem interferências dos seus diretos opressores. Conhecemos a observação de Smith relativa às conseqüências catastróficas que podem ter, para os escravos negros, “livres” organismos representativos monopolizados ou controlados pelos proprietários de escravos. À distância de algumas décadas, em 1841, James Stephen, um dos protagonistas da luta que alguns anos antes havia levado à abolição da escravidão nas colônias inglesas, manifesta-se a favor do firme controle por parte da Coroa: “Os direitos políticos nas mãos de um grande corpo de proprietários de escravos são os piores instrumentos de tirania jamais forjados para a opressão da humanidade”⁶.

A pertinência desse alerta é tragicamente confirmada pelos desdobramentos sucessivos. Em 1864, em relação à Nova Zelândia, que há alguns anos pode contar com o “governo responsável”, isto é, em última análise, com o autogoverno da comunidade branca, o *Times* observa:

“Perdemos completamente o controle imperial dessa porção do Império e nos reduzimos à função, humilde mas útil, de encontrar homens e dinheiro à disposição da Assembléia Colonial para o extermínio (*extermination*) dos nativos, com os quais não temos nenhuma contenda”⁷.

Na Austrália, o extermínio dos aborígenes iniciara muito tempo antes. Mas, também neste caso, o fator que o acelera é o autogoverno que os colonos conseguem de fato exercer, enquanto quem se mostra preocupado pela “mancha indelével” que vem se imprimindo sobre “a reputação do governo britânico” é, em 1830, o ministro das Colônias⁸. Neste sentido, conforme a observação que no início do século XX faz um liberal inglês com uma colocação claramente anômala, isto é, John A. Hobson, assistimos a uma espécie de “massacre privado”, levado adiante pelos colonos que arrancaram o autogoverno ou pelo menos uma substancial liberdade de ação⁹.

No que se refere à África do Sul, depois de derrotados e submetidos ao Império, o governo assegura aos colonos bóeres: “O vosso destino está nas vossas mãos [...]. O bom senso do povo britânico nunca vai tolerar a interferência nas questões puramente internas do povo ao qual foi concedida a plena liberdade de governo”¹⁰. O autogoverno dos colonos brancos comporta

⁶ Stephen, cit. in Williams, 1970, p. 299.

⁷ Grimal, 1999, p. 109.

⁸ Hughes, 1990, p. 489.

⁹ Hobson, 1974, p. 214.

¹⁰ Chamberlain, cit. in Noer, 1978, p. 115.

a emergência de um Estado racial, que segrega os negros em uma condição semi-servil e que permanece aproximadamente por um século.

Significativamente, esse regime tem como modelo o Sul dos Estados Unidos¹¹: aqui, após um breve intervalo (a assim chamada Reconstrução) que se segue imediatamente à guerra de Secessão e durante o qual os afro-americanos conseguem realmente gozar dos direitos civis e políticos, o reapaziguamento em 1877 entre os ex-inimigos restabelece nos Estados do Sul o autogoverno dos brancos, que submetem os escravos apenas emancipados a uma ditadura terrorista fundada sobre o princípio da *white supremacy*. Como na África do Sul o compromisso entre ingleses e bóeres, assim nos Estados Unidos o compromisso entre governo central e a classe dominante do Sul, que readquire o direito ao autogoverno, abre o caminho para a reafirmação da “democracia para o povo dos senhores”.

2. Abolição da escravidão e desenvolvimento do trabalho servil

A esta altura se impõe uma pergunta. A derrota militar do Sul é nítida e irremediável, mas foi realmente superado o princípio da delimitação racial da comunidade dos livres? Ao zombar do abolicionismo, Calhoun havia sintetizado nestes termos a mudança acontecida nas colônias inglesas depois da conclamada emancipação: os negros “são forçados ao trabalho não pela autoridade do supervisor mas pela baioneta do soldado e pela vara do magistrado civil”¹². Trata-se de uma declaração de 1837: vigoram, de fato, as leis contra a vagabundagem que obrigam os ex-escravos a trabalhar na qualidade de “aprendizes”. Em quais condições? Um ano antes da intervenção do teórico do Sul escravista, um expoente da administração colonial inglesa, inspirado por sentimentos evangélicos, observara em uma carta endereçada ao governador das ilhas Maurício:

“O objetivo da lei poderia ser descrito mais precisamente como a substituição de alguma nova coerção à condição de escravidão que tem sido abolida; o resultado é um sistema de coerção não menos rigoroso e em alguns aspectos materiais ainda menos équo que a própria escravidão”¹³.

¹¹ Noer, 1978, p. 106-107.

¹² Calhoun, 1992, p. 475.

¹³ Tinker, 1974, p. 17.

Mais tarde Tocqueville irá observar que, “abolida nominalmente, os ingleses reintroduziram a escravidão com o nome de aprendizado por certo período de tempo”¹⁴.

Certamente, o aprendizado dura poucos anos, embora muito mais tempo irá passar antes que os ex-escravos consigam se livrar das discriminações negativas de qualquer tipo que continuam a pesar sobre eles. De qualquer forma, antes da abolição da escravidão nas suas colônias, a Inglaterra preocupou-se em substituir os negros, permitindo a afluência de servos a contrato da África e da Ásia. Assim, entram em ação particularmente os *coolies* indianos e chineses. Ao chegar às colônias inglesas, eles são encaminhados para os alojamentos já reservados para os escravos. É verdade, trata-se de servos a contrato, mas na realidade muitos deles não sobrevivem antes do término do contrato. Nem falta a exploração sexual das mulheres. Na arte popular da época o *coolie* é representado acorrentado, exatamente como um escravo. Obviamente, não existe mais a transmissão hereditária da condição servil; de alguma forma, nem há mais necessidade. Os navios ingleses podem continuar a transportar *coolies* da Ásia, no decorrer de uma viagem que se parece com o clássico comércio dos negros: as condições são muito duras e a taxa de mortalidade¹⁵ é elevada; mas as perdas podem ser rapidamente recuperadas. Do século de ouro do liberalismo um ilustre historiador inglês do instituto da escravidão delineou uma síntese que aqui convém transcrever:

“Em 1860, assim como em 1760, o trabalho forçado dos não-europeus continuou a ser o tipo de trabalho preferido por capitalistas racionais, que escolhiam cultivar as áreas em grande parte não desenvolvidas dos trópicos [...]. Os 20 milhões que deixaram a Índia entre 1830 e 1910, geralmente na qualidade de servos a contrato, superaram em dobro os africanos obrigados a desembarcar na América durante os quatro séculos do comércio atlântico dos escravos”¹⁶.

Por outro lado, na Inglaterra de 1840 é lorde John Russel, uma personalidade de destaque, quem manifesta o mal-estar pela vigência de um “novo sistema de escravidão”. Este, inicialmente encontra a resistência do movimento abolicionista, neste momento ainda bastante forte; mas, em virtude também da fraqueza já examinada do abolicionismo de inspiração cristã, a necessidade de importar da África e da Ásia servos a contrato e na realidade força-trabalho mais ou menos forçada acaba impondo-se rapidamente¹⁷.

¹⁴ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 92, 97.

¹⁵ Tinker, 1974, p. 176-79.

¹⁶ Drescher, 1999, p. 432.

¹⁷ Cf. Tinker, 1974, p. VII; Drescher, 1999, p. 421.

Já presente nas colônias inglesas, essa força-trabalho servil propaga-se também nos Estados Unidos. Os que constroem a impérvia linha de ferro, destinada a consolidar nos Estados Unidos a conquista do Far West, são os cerca de 10.000 *coolies* importados da China¹⁸; nas palavras de Engels, procura-se suprir a escravidão negra com a “escravidão camuflada de *coolies* indianos e chineses”¹⁹.

É a confirmação da tese cara a Calhoun da inseparabilidade entre trabalho e escravidão? Na América do Norte, antes de ser posta na sombra e depois definitivamente suplantada pela mais rentável escravidão negra, havia continuado a subsistir por muito tempo em algumas partes, também depois da Gloriosa Revolução, a escravidão indiana. Ainda em 1767, Sharp, o abolicionista que já conhecemos, sente-se obrigado a denunciá-la; no tocante à Virgínia, é só em 1808 que a Corte Suprema sanciona a ilegalidade²⁰. A partir da revolução americana, o servo a contrato ou o escravo branco a tempo determinado é totalmente substituído pelo escravo negro e este, por sua vez, depois do final da guerra de Secessão, dá lugar ao *coolie* proveniente da China ou da Índia, um outro escravo a tempo determinado, embora desta vez a cor da pele seja amarela. Em 1834, o mesmo ano da abolição da escravidão nas colônias inglesas, o liberal Wakefield reconhece que os “escravos amarelos” começam a tomar o lugar dos “negros”, assim como estes últimos haviam substituído os escravos “vermelhos” (índios)²¹. Na realidade, a escravidão ou semi-escravidão “vermelha” terá um novo surto, na segunda metade do século XIX, no Texas e na Califórnia arrancadas ao México (*infra*, cap. IX, § 2).

Naturalmente, a Calhoun se pode objetar com razão que a semi-escravidão ou a escravidão a tempo determinado não é a mesma coisa que a escravidão perpétua e hereditária, mas vejamos o ulterior desenvolvimento da argumentação do teórico do Sul escravista. Em toda “sociedade rica e civilizada” uma parte da população vive do “trabalho da outra”. É uma relação claramente conflituosa: a melhor maneira de regulamentá-la acontece quando “o trabalho da raça africana se desenvolve sob o comando, como acontece entre nós, da raça européia”²².

¹⁸ Nevins, Commager, 1960, p. 333.

¹⁹ Marx, Engels, 1955-89, vol. IV, p. 132.

²⁰ Lauber, 1979, p. 306-307, 313.

²¹ Wakefield, 1967, p. 205, 217.

²² Calhoun, 1992, p. 474.

3. Expansão da Europa nas colônias e difusão na Europa da “democracia para o povo dos senhores”

A respeito do domínio que a “raça européia” é chamada a exercer sobre o resto do mundo também John S. Mill não tem dúvidas. Este pronuncia-se claramente pelo reconhecimento do direito ao autogoverno das “colônias de raça européia”. Mas, só para estas. Pelo resto:

“O despotismo é uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que a finalidade seja o seu progresso e os meios sejam justificados pela sua real obtenção. A liberdade, como princípio, não é aplicável em outra situação anterior ao momento em que os homens tenham se tornado capazes de melhorar por meio da discussão livre e entre iguais. Até então, não há nada para eles, salvo a obediência absoluta a um Aqbar ou a um Carlos Magno se tiverem sorte de encontrá-lo”.

Está claro: a liberdade “vale só para seres humanos na plenitude das suas faculdades”, e ela não pode ser reivindicada por menores de idade ou pelas “sociedades atrasadas nas quais a própria raça pode ser considerada de menoridade”²³. Não é diferente a orientação de Lecky que, no início do século XX, celebra assim a glória do Reino Unido:

“Na história do mundo nada é mais admirável do fato de que, sob a bandeira destas duas pequenas ilhas, tenha vindo a crescer o maior e mais benéfico despotismo do mundo, que abarca quase duzentos e trinta milhões de habitantes sob o direito governo britânico e mais de cinquenta milhões sob o protetorado britânico”²⁴.

O “despotismo” aqui teorizado é certamente sinônimo de escravidão do ponto de vista de Locke e dos protagonistas da revolução americana, ainda mais que este não parece conhecer limites. Para John S. Mill, “um governante animado por intenções progressistas é justificado para utilizar qualquer meio que permita alcançar um fim que poderia ser impossível”²⁵. A “escravidão” política não pode ser assimilada à escravidão propriamente dita. Mas, John S. Mill vai além. Exige a “obediência absoluta” dos bárbaros também com a finalidade da sua educação ao “trabalho diuturno”, que é o fundamento da civilização; e, neste contexto, não hesita em teorizar uma fase transitória de escravidão para “as raças não civilizadas”²⁶. É um ponto reafir-

²³ Mill, 1972, p. 73 (= Mill, 1981, p. 33).

²⁴ Lecky, 1910, p. 48.

²⁵ Mill, 1972, p. 73 (= Mill, 1981, p. 33).

²⁶ Mill, 1972, p. 198 (= Mill, 1946, p. 40-41).

mado com força: há “tribos selvagens tão avessas ao desenvolvimento de uma regular atividade produtiva, que é quase impossível introduzir essa atividade na vida delas, a não ser que sejam conquistadas e feitas escravas”²⁷. Por outro lado, o escravo não tem porque se lamentar; ele “está sem dúvida em um grau mais elevado que o selvagem”; graças à condição imposta a ele, tem já conseguido algum progresso. Somos levados a pensar em Calhoun e ao Sul escravista, ainda mais que John S. Mill fala em “escravos natos” (*born slaves*), intolerantes ao trabalho e à disciplina²⁸. Evidentemente, embora recorra à expressão apenas vista, o liberal inglês pensa em uma escravidão temporária. Esta, no entanto, pareceria ser inevitável para a “grande maioria da raça humana, infelizmente estagnada “em um estado selvagem ou semi-selvagem”²⁹ ou naquela condição que faz disparar a necessidade da escravidão. Se de um lado, no decorrer da guerra de Secessão, John S. Mill coloca-se a favor da União, por outro legitima a prática do trabalho forçado, imposto pelas potências coloniais às populações subjugadas.

O outro lado da medalha dessa contraposição da Inglaterra civil e adulta às raças selvagens e de menoridade é o processo pelo qual a barreira que na metrópole divide os servos dos senhores tende a perder a sua rigidez de casta. É significativa a atitude que na metade do século XIX, assume Disraeli, o campeão do expansionismo colonial das raças “superiores” e o grande teórico da raça como “chave da história” (*infra*, cap. VIII, § 10). Por outro lado ele nega que se possa falar da existência na Inglaterra de “duas nações”, isto é, “os ricos e os pobres”, como pretendem os cartistas; a partir da afirmação da unidade que já caracteriza “o privilegiado e próspero povo inglês”, Disraeli promove o segundo *Reform Bill*, que pela primeira vez estende os direitos políticos a setores consistentes das massas populares³⁰. As diferenças de classe no âmbito da comunidade branca ficam, mas tendem a se atenuar até no plano social: a exploração dos *coolies* chineses e de outra força-trabalho mais ou menos servil abre a possibilidade de elevar “à posição de *gentlemen* independentes”³¹, se não é “toda a população branca do Ocidente”, como pensa Hobson³¹, uma parte não insignificante dela.

A barreira decisiva é já outra. As três “castas” viraram duas, nos Estados Unidos graças à abolição da escravidão, na Europa, graças à redu-

²⁷ Mill, 1983, p. 393 (cap. II, 5).

²⁸ Mill, 1972, p. 199 (= Mill, 1946, p. 42).

²⁹ Mill, 1972, p. 215 (= Mill, 1946, p. 64).

³⁰ Cf. Losurdo, 1993, cap. 2, § 5.

³¹ Hobson, 1974, p. 264.

ção das distâncias no âmbito da comunidade branca, que agora tende a desenvolver no seu interior relações mais igualitárias em relação ao passado e não diferentes daquelas próprias da comunidade branca do além Atlântico. Neste sentido, a “democracia para o povo dos senhores” define praticamente todas as relações entre Ocidente e mundo colonial, interno ou externo a ele.

Dessa forma Hobson pode denunciar a extrema dilatação da “área do despotismo inglês”; o governo de Londres recorre a “métodos essencialmente autocráticos” na sua relação com uma imensa massa de homens:

“Entre os trezentos e sessenta e sete milhões de súditos que vivem fora das ilhas britânicas, não são mais do que onze milhões ou um entre trinta e quatro, os que vivem alguma forma de autogoverno, no tocante à legislação e à administração. A liberdade política, e a liberdade civil que dela depende, simplesmente, não existem para a grande maioria dos súditos britânicos”³².

No fundo, é a mesma análise de John S. Mill (e Lecky), com a diferença de que agora “despotismo” tem uma conotação negativa. Os que o sofrem – ressalta Hobson – são populações obrigadas ao trabalho forçado: e, também neste caso, no tocante a John S. Mill resultam a convergência em relação à análise factual e o nítido contraste em relação ao juízo de valor.

4. Tocqueville, a supremacia ocidental e o perigo da “miscegenation”

O modelo de democracia para o povo dos senhores exerce uma clara influência também sobre Tocqueville. De fato, nos anos da monarquia de julho ele toma posição a favor da abolição da escravidão nas colônias francesas. Mas, qual é o tratamento a ser dispensado aos ex-escravos, uma vez emancipados? Precisa “impedir que os negros das nossas colônias imitem os das colônias inglesas e, como eles, abandonem as grandes indústrias para retirar-se sobre porções de solo fértil, adquiridas a preço muito baixo ou usurpadas”. E, portanto, aos escravos libertos pode ser permitido escolher o “patrão”, mas não “permanecer ociosos ou limitar-se a trabalhar por própria conta”. Isso não pode ser tolerado:

“Uma vez proibida momentaneamente a posse da terra, que fazer? Precisa colocá-los artificialmente na posição em que se encontra naturalmente o trabalhador

³² Hobson, 1974, p. 111, 102.

europeu. Certamente não há tirania e o homem, ao qual se impõe só este obstáculo quando ele sai da escravidão, não parece ter direito a se lamentar³³.

Na realidade, a medida aqui sugerida é a que historicamente se impõe nas colônias e que consente transformar a escravidão propriamente dita em uma relação de trabalho semi-servil. Em todo caso, além dos direitos políticos, os negros em teoria emancipados resultam dessa forma privados também de essenciais direitos civis, enquanto colocados “artificialmente” na impossibilidade de possuir um pedaço de terra e de escolher livremente a própria ocupação. Enquanto condena como “despotismo” a regulamentação jurídica do horário de trabalho, Tocqueville nada tem a dizer sobre a criação pelo alto de uma casta do trabalho assalariado, à qual é negada qualquer possibilidade de ascensão social. Quando fala dos operários provenientes da Índia ou de outras partes do mundo e da Inglaterra chamados a substituir os escravos negros emancipados, o liberal francês faz uma referência indireta aos *coolies*³⁴; mas, significativamente, falta qualquer sinal crítico sobre a relação de trabalho, entendido também por conceituados expoentes do mundo liberal como uma reedição em roupagem diferente do instituto da escravidão. Como em John S. Mill, também em Tocqueville a supremacia que compete aos europeus não é apenas política, mas manifesta também imediatas conseqüências no plano econômico-social. Em todo caso, é intransponível o abismo que separa dominadores e dominados:

“A raça européia recebeu do céu ou adquiriu com seus esforços uma superioridade tão incontestável sobre todas as outras raças que formam a grande família humana, que o homem colocado por nós, em virtude dos seus vícios e da sua ignorância, no último degrau da escala social ainda é o primeiro diante dos selvagens³⁵.”

É conveniente que raças tão profundamente diferentes continuem a permanecer distintas de maneira nítida. Tocqueville menciona com horror o comportamento de alguns detentos deportados para a Austrália:

“Os condenados fugiram em grande número para os bosques; ali formaram associações de saqueadores; aliaram-se aos selvagens, casaram com suas filhas e assimilaram em parte seus costumes. Desse cruzamento nasceu uma raça de mestiços mais bárbaros que os europeus, mas mais civilizados que os selvagens e cuja

³³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 103, 105.

³⁴ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 99.

³⁵ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 271.

hostilidade tem constantemente preocupado a colônia e às vezes tem lhe causado os maiores perigos”³⁶.

Essa denúncia da *miscegenation*, que coloca em perigo a supremacia europeia ou branca, é uma idéia que nos leva de volta aos Estados Unidos e, sobretudo, à ideologia que continua a inspirar o Sul também depois do fim da guerra de Secessão.

5. O “berço vazio” e o “destino” dos índios

Se para alguns povos gera a subjugação a formas de trabalho servil, para outros a democracia para o povo dos senhores, que vem se afirmando em nível planetário, deságua na dizimação ou no aniquilamento. Quem dirige a guerra da União contra os Estados secessionistas e promove a abolição da escravidão é uma personalidade (Lincoln) que, por um lado cultiva também, tal como Jefferson antes dele, a idéia de deportar os negros para a África e a América Latina, por outro lado é veterano das guerras contra os peles-vermelhas com o massacre “sem piedade” de “homens, mulheres e crianças”³⁷. Em 1871, o general Francis C. Walker, Comissário para as Relações Indianas, resolve tratar os “homens selvagens” não diversamente que os “animais selvagens”³⁸. Volta a comparação que já vimos em Washington e que determina a substancial eliminação dos peles-vermelhas (ou dos nativos da Austrália e da Nova Zelândia) da face da terra.

Para legitimar essas práticas de genocídio é evocado um mito genealógico derivado do Antigo testamento. Um grande historiador contemporâneo, Arnold Toynbee, tem observado:

“O ‘cristão bíblico’ de raça e origem europeia que se estabeleceu nas regiões ultramarinas entre povos de raça não europeia acabou inevitavelmente por identificar-se com Israel que obedece à vontade de Javé e cumpre a obra do Senhor apoderando-se da terra prometida, enquanto por outro lado identificou os não europeus encontrados no seu caminho com os canaanitas que o Senhor tem colocado na mão do seu povo eleito para que fossem destruídos ou subjugados. Assim sugestionados, os colonos protestantes de língua inglesa do novo mundo exterminaram os índios norte-americanos, tal como os bisões, de um litoral ao outro do continente”³⁹.

³⁶ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 271-72.

³⁷ Nevins, Commager, 1960, p. 203.

³⁸ Walker, cit. in Slotkin, 1994, p. 314.

³⁹ Toynbee, 1954, p. 47-48.

Esse mito genealógico, que preside a expropriação, deportação e dizimação de irlandeses e peles-vermelhas, está presente de maneira explícita em Lieber: “Deus nos deu este grande país para um grande projeto. Ele o deu a nós como deu a Palestina aos hebreus”⁴⁰. Nenhuma palavra sobre os índios, mesmo se eles pareçam ser implicitamente associados às populações que ocupam abusivamente a terra prometida antes da chegada do povo eleito.

A democracia na América parece aderir a esse funesto mito genealógico. Tocqueville destaca o fervor religioso dos fundadores da Nova Inglaterra, que se consideram descendentes da “estirpe de Abrão”: nos escritos e nos documentos transmitidos por eles sente-se “uma espécie de perfume bíblico”⁴¹. É um perfume que acaba de qualquer forma por inebriar o próprio liberal francês, que retoma e subscreve sem alguma distância crítica a descrição que Nathaniel Morton, um dos fundadores e dos primeiros dirigentes da colônia, faz da chegada na América dos padres peregrinos:

“Ao redor deles aparecia só um deserto horrendo e desolado, repleto de animais e de homens selvagens, cujo grau de ferocidade e número ignoravam. A terra era congelada, o solo coberto de florestas e mata. Tudo apresentava-se com um aspecto bárbaro”⁴².

Nesse texto, assim como na descrição que o Antigo Testamento faz dos habitantes abusivos de Canaan, são confundidos totalmente com a natureza as populações destinadas a serem subjogadas ou canceladas pelo povo eleito, ou, nas palavras de Tocqueville, pelo “grande povo, que Deus quer instalar com as suas mãos sobre uma terra predestinada”⁴³. Esse desígnio providencial fica tanto mais claro porque se trata, em última análise, de um deserto. É um tema sobre o qual *A democracia na América* volta repetidamente: “À perfeição das nossas artes, ele [o pelc-vermelha] quer contrapor só os recursos do deserto”⁴⁴. É particularmente significativa uma expressão: “Os índios habitavam sozinhos o deserto do qual hoje são expulsos...”⁴⁵; o deserto deixa de ser tal e torna-se um lugar humanamente habitado só a partir do ingresso dos europeus e da fuga ou deportação dos indígenas. Como sabemos, Locke e Montesquieu preferem falar em “florestas virgens”. Mas, ainda que as duas

⁴⁰ Lieber, cit. in Freidel, 1968, p. 317.

⁴¹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 32 (DA1, cap. I, 2).

⁴² Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 33 (DA1, cap. I, 2).

⁴³ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 24-25, 31-32 (DA1, cap. I, 1-2).

⁴⁴ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 335 (DA1, cap. II, 10).

⁴⁵ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 337 (DA1, cap. II, 10).

metáforas sejam diferentes, é idêntico o seu significado: estamos na presença de lugares onde não há sinal humano, de uma área, nas palavras de Locke, “despovoada” (*vacant*: TT, II, 36).

Quando depois é obrigado a tomar consciência da presença dos índios, Tocqueville se apressa a destacar que eles não têm direito algum à terra ocupada por eles:

“Embora o grande país fosse habitado por numerosas tribos de indígenas, pode-se afirmar que no momento da descoberta não passava de um deserto. Os índios o ocupavam, mas não o possuíam, uma vez que só com a agricultura o homem se apropria do solo e os primeiros habitantes da América do Norte viviam dos produtos da caça”⁴⁶.

Já para Locke, o que fundamenta o direito de propriedade pode ser só o trabalho, para o qual é incapaz um povo dedicado exclusivamente à caça. Mas, para selar o destino dos índios em Tocqueville acrescenta-se uma motivação explicitamente teológica:

“Parece que a Providência, colocando essas populações entre as riquezas do Novo Mundo, tenha dado a elas só um breve usufruto; de alguma forma, elas estavam lá só “à espera”. Aqueles litorais tão favoráveis ao comércio e à indústria, aqueles rios tão profundos, aquele inesgotável vale do Mississipi, aquele continente inteiro apresentavam-se então como o berço vazio de uma grande nação”⁴⁷.

Dessa forma, Tocqueville acaba por legitimar a política de deportação colocada em prática por Jackson, presidente da república do outro lado do Atlântico no período da visita do liberal francês. A imagem do “berço vazio” é um motivo amplamente difuso na cultura estadunidense da época. Oliver Wendell Holmes, um “livre pensador” alinhado do “lado dos liberais” e escritor e intelectual que goza de indiscutível prestígio na Boston daqueles anos⁴⁸, não tem dúvidas em interpretar a vontade de Deus: só à espera de uma estirpe superior, os peles-vermelhas haviam sido colocados no solo americano; depois disso eram claramente destinados à “destruição” ou ao “extermínio”⁴⁹. Por outro lado, de maneira não muito diferente tinha argumentado Franklin, que havia atribuído a um desígnio providencial o efeito

⁴⁶ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2).

⁴⁷ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2).

⁴⁸ Parrington, 1969, vol. II, p. 566-67.

⁴⁹ Gossert, 1965, p. 243.

devastador do álcool em uma população destinada a ser eliminada da face da terra (*supra*, cap. I, § 5).

A atitude de Tocqueville é mais sofrida. Ele não fecha os olhos diante do horror que está acontecendo. E, no entanto, por dolorosa que possa ser, a tragédia dos peles-vermelhas expressa de um lado o progresso da civilização, de outro um misterioso desenho providencial, de qualquer forma inexorável:

“Os seus implacáveis preconceitos, as suas indomáveis paixões, os seus vícios e talvez ainda mais as suas selvagens virtudes os expunham a uma inevitável destruição. A ruína dessas populações começou no dia em que os europeus chegaram às suas costas e, depois sempre continuando, hoje é quase completa”⁵⁰.

É verdade, Tocqueville manifesta o mal-estar pelo “frio egoísmo”, a “insensibilidade completa”, o “sentimento impiedoso” com que a população branca dos Estados Unidos, tão agarrada à sua moralidade e ao seu cristianismo, olha para a sorte dos índios. Mas, a descrição que o liberal francês faz dos “selvagens”, cada vez mais refratários à “civilização”, certamente não serve para a causa da salvação deles:

“Em geral, a sua boca era demasiadamente grande, a expressão da sua figura era ignóbil e malvada [...]. A sua fisionomia manifestava aquela profunda depravação que pode derivar só de um prolongado abuso da civilização, e não obstante continuavam selvagens. Aos vícios que haviam assimilado de nós mesclava-se algo de bárbaro e de incivil, que os tornava cem vezes mais repugnantes [...]. Os seus movimentos eram rápidos e desordenados, a sua voz aguda e desafinada, os seus olhares inquietos e selvagens. No primeiro contato seríamos tentados a ver em cada um deles apenas um bicho das florestas ao qual a educação podia ter conferido alguma aparência de humanidade, e no entanto permanecera um animal”.

Compreende-se então a pergunta que Tocqueville dirige aos seus interlocutores estadunidenses: “Será que os índios têm a idéia de que mais cedo ou mais tarde a sua raça será eliminada pela nossa?”⁵¹

A deportação e a dizimação dos índios tornam explícito o fato de que o território norte-americano era um “berço vazio”, à espera do colonizador branco, comprometido desde a sua chegada “na luta contra os obstáculos que a natureza lhe opõe”, na luta “contra o deserto e a barbárie”⁵² e, mais

⁵⁰ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 25 (DA1, cap. I, 2).

⁵¹ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 1, p. 73-76, 223-25; cf. também p. 343-44.

⁵² Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 430.

uma vez, acaba por emergir o processo de desumanização dos nativos, reduzidos, mais do que à barbárie, à natureza inanimada.

6. Tocqueville, a Argélia e a “democracia para o povo dos senhores”

Em Tocqueville o modelo americano se faz sentir com particular clareza principalmente porque ele enfrenta o problema da Argélia. Eloquentemente é a carta enviada em 22 de julho de 1846 a Francis Lieber:

“Neste momento estou muito ocupado com os nossos negócios na África, que assumem uma importância maior a cada dia. *A guerra* tornou-se para nós e vai ficar, enquanto não tivermos disputas na Europa, o lado secundário. Hoje, o mais importante é a colonização, é como atrair e principalmente fixar na Argélia uma grande população *européia* de trabalhadores. Temos já 100.000 *crístãos* na África, sem calcular o exército. Mas eles se estabeleceram quase todos nas cidades, que se tornam grandes e bonitas, enquanto os campos ficam *desertos*. É impossível ocupar-se da colonização na África sem pensar nos grandes exemplos fornecidos nesse campo pelos Estados Unidos. Mas como estudá-los? Será que foram publicados nos Estados Unidos livros ou documentários de qualquer tipo que possam nos iluminar nesse ponto e que nos façam conhecer de que maneira acontecem as coisas? Poderiam ser encontradas essas indicações nos relatórios oficiais ou de algum outro tipo? Tudo o que podereis nos conseguir a respeito será recebido por nós com grande gratidão”⁵³.

Ressaltei quatro expressões com o itálico. Começemos pela última. Tal como as terras habitadas ou, melhor, abusivamente ocupadas pelos peles-vermelhas, também a Argélia é deserta antes da chegada dos franceses ou dos “crístãos”. Uma espécie de perfume bíblico começa a exalar em relação ao desembarque no Norte da África de um povo civil, que também ele parece investido de uma missão providencial. Trata-se de um povo ao mesmo tempo europeu e crístão: a guerra colonial tende a assumir um caráter religioso. Certamente, expulsar do seu “deserto” os argelinos é uma operação que encontra uma resistência renhida, mas Tocqueville neste caso evita falar de “guerra”. É uma categoria que pode ser utilizada só para os conflitos armados na Europa e entre povos civilizados; ela implica de qualquer maneira em um reconhecimento do inimigo, o que é negado aos árabes assim como aos peles-vermelhas.

⁵³ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 110-11 (carta a F. Lieber, 22 de julho de 1846).

Justamente em virtude dessa falta de reconhecimento, a campanha de conquista colonial poder recorrer a uma violência indiscriminada, que não poupa a população civil. Em virtude do seu caráter brutal e indiscriminado, os métodos postos em prática para subjugar a Argélia acabam gerando perplexidades e mal-estar na França. Entre os “excelentes filantropos” sobre os quais ironiza Bugeaud, o general que dirige as operações bélicas⁵⁴, não está Tocqueville:

“Tenho ouvido freqüentemente na França homens, que respeito muito mas que não apoio, achar condenável o fato de queimar as colheitas, esvaziar os silos e afinal apropriar-nos dos homens desarmados, das mulheres e das crianças.

Trata-se, na minha opinião, de necessidades desagradáveis, mas às quais será obrigado a se submeter qualquer povo que queira travar guerra contra os árabes”⁵⁵.

O general que conduz as operações militares na Argélia tem o mérito, para Tocqueville, de ter entendido tudo isso:

“Ele é o primeiro que tenha conseguido aplicar por toda a parte e ao mesmo tempo o tipo de guerra que, aos meus olhos como aos seus, é o único tipo de guerra possível na África; ele praticou esse sistema de guerra com uma energia e um vigor inigualáveis”⁵⁶.

Trata-se de uma “ciência nova” que é preciso entesourar⁵⁷. Para deixá-los famintos, e colocá-los diante da alternativa clara da capitulação ou da morte por inanição, é necessário privar os árabes, que teimam em resistir, além da colheita, da possibilidade de comercializar com os vizinhos: “Eles sofrem muito quando ficam estacionados entre as nossas baionetas e o deserto”⁵⁸. E novamente se remete explicitamente ao modelo americano; é dessa forma que nos Estados Unidos “as mais bárbaras tribos índias” são disciplinadas: “a tribo na qual foi cometido um furto ou um assassinado” é submetida a uma punição coletiva que a exclui do comércio com os europeus dos quais ela tem absolutamente necessidade⁵⁹.

⁵⁴ Num artigo publicado no “*Moniteur algérien*” de 25 de dezembro de 1843 (Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 227, nota do organizador A. Jardin).

⁵⁵ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 226-27.

⁵⁶ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 299.

⁵⁷ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 316.

⁵⁸ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 227.

⁵⁹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 230 nota.

Enfim, aos árabes rebeldes deve ser obstruída de qualquer maneira a possibilidade de se agregar ou se instalar em alguma parte:

“Não obstante o gosto que eles mostram pela vida nômade, eles têm necessidade de alguns lugares estáveis; é da mais alta importância impedir que eles possam estabelecer um sequer; considero úteis todas as expedições que têm por objetivo ocupar ou destruir as cidades já existentes e as cidades nascentes”⁶⁰.

Toqueville não hesita em lançar uma palavra de ordem muito radical:

“Destruir tudo o que se parece com uma agregação permanente de população ou, em outras palavras, com uma cidade. Creio que seja da mais alta importância não deixar subsistir ou surgir alguma cidade nas regiões controladas por Abd-el-Kader (o líder da resistência)”⁶¹.

Até aqui as modalidades da guerra. Mas quais resultados ela é chamada a alcançar? Sabemos qual é o modelo ao qual Toqueville se inspira. Em maio de 1841, ao visitar Philippeville, fundada sobre um território adquirido a preço irrisório dos indígenas, ele se alegra pelo “aspecto americano da cidade”, em curso de rápida expansão⁶². A expropriação e a colonização caminham em marchas forçadas. Uma vez terminado esse processo, que tipo de sociedade é necessário edificar? Quais relações podem ser desenvolvidas entre árabes e franceses? Toqueville não tem dúvidas:

“A fusão dessas duas populações é uma quimera que pode ser sonhada só por quem não conhece o lugar. É, portanto, possível e necessário que na África haja duas legislações nitidamente distintas porque estamos diante de duas sociedades claramente separadas. Quando lidamos com os europeus, *absolutamente* nada impede tratá-los como se fossem únicos; as regras elaboradas para eles devem ser sempre aplicadas unicamente a eles”⁶³.

Ao garantismo escrupuloso para proteger os invasores corresponde a lei terrorista da suspeita contra os indígenas. No decorrer da sua visita a Philippeville, o liberal francês é convidado ao almoço por um coronel do exército de ocupação, que traça um quadro eloquente da situação:

⁶⁰ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 230.

⁶¹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 229.

⁶² Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 216.

⁶³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 275.

“Senhores, só a força e o terror funcionam com essa gente [...]. No outro dia foi cometido um assassinado na rua. Trouxeram-me um árabe que era suspeito. Fiz o interrogatório e depois mandei cortar-lhe a cabeça. Podem ver a sua cabeça na porta de Constantina”⁶⁴.

Tocqueville não parece acusar emoções. Reafirma a idéia das duas legislações: no tocante aos processos criminais contra os “indígenas”, “se acharmos as nossas formas muito lentas (o que não acredito), para eles poderiam se estabelecer conselhos de guerra”. E também para os “processos civis” pode-se tranqüilamente conservar o “procedimento de exceção” já em vigor⁶⁵.

Além do plano jurídico, os árabes devem ser discriminados também no campo econômico: “Deixem entrar livremente na França todos os produtos da Argélia, sobretudo os que nascem não da indústria indígena mas da indústria colonial”⁶⁶. Só nessas condições as colônias francesas no Norte da África podem desenvolver-se como o modelo americano:

“Não é fácil injetar nos europeus o desejo de abandonar a sua pátria, pelo fato de morarem felizes e gozarem de direitos e de alguns bens caros a eles. Por isso, é ainda mais difícil lançá-los em um país, onde desde o início encontram um clima tórrido e insalubre e um inimigo formidável, que os ronda incessantemente para subtrair as suas propriedades ou a sua vida. Para atrair habitantes para um país como esse, é necessário em primeiro lugar oferecer a eles grandes possibilidades de ganhar fortuna; em segundo lugar, precisa que eles encontrem condições sociais de acordo com seus hábitos e suas preferências”⁶⁷.

Vimos Tocqueville celebrar o espaço de liberdade que o “indivíduo” goza sem precedentes nos Estados Unidos (*supra*, cap. V, § 13). Mas agora algo semelhante pode acontecer no espaço africano conquistado pela França: “As colônias de todos os povos europeus apresentam o mesmo espetáculo. No lugar de ser mais reduzido, o papel do indivíduo é maior do que na pátria-mãe. A sua liberdade de ação é menos limitada”⁶⁸.

Naturalmente, o outro lado da medalha é o drástico agravamento da condição dos árabes. Tocqueville não o esconde: “Dizimamos a população”, os sobreviventes continuam a ser ceifados pela inanição provocada pela modalidade de guerra que já conhecemos: “neste momento Abd-el-Kader

⁶⁴ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 216.

⁶⁵ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 280.

⁶⁶ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 253.

⁶⁷ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 259.

⁶⁸ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 252.

morre *literalmente* de fome⁶⁹. É necessário reconhecer: “tornamos a sociedade muçulmana mais miserável, mais desorganizada, mais ignorante e mais bárbara do que era antes de nos conhecer”⁷⁰. Então, o que fazer? O liberal francês toma distâncias das posições de não poucos oficiais e soldados do exército francês: aos olhos desses “os árabes são como animais maléficos” e “a morte de cada um deles parece um bem”. Não, “não apenas é cruel, mas absurdo e impraticável querer sufocar ou exterminar os indígenas”⁷¹. Por um momento Tocqueville se deixa escapar uma concessão: “Neste momento nós fazemos a guerra de uma maneira muito mais bárbara que os próprios árabes. Atualmente é do lado deles que se encontra a civilização”⁷². E, no entanto, logo depois encontramos a declaração já conhecida: não há lugar para os escrúpulos humanitários em uma guerra colonial que alveja diretamente a população civil, à qual são negados os meios de subsistência e as possibilidades de agregação. Quer dizer: “Uma vez que cometemos a grande violência da conquista, creio que não devemos recuar diante das violências secundárias que são absolutamente necessárias para consolidá-la”⁷³.

Uma vez levada a conquista até o fim, é necessário promover o autogoverno da sociedade civil (francês e branca). Esta é chamada a se emancipar totalmente do controle militar, que deve continuar a impor-se, e com a necessária firmeza, só aos árabes. O conflito que do outro lado do Atlântico, na ocasião da guerra de independência e nas décadas sucessivas, leva o autogoverno local a rejeitar qualquer restrição do poder político central (seja o de Londres ou de Washington) à expansão dos colonos ou ao gozo por parte dos proprietários de escravos da sua legítima propriedade, manifesta-se também na Argélia: de um lado há os colonos que reivindicam uma absoluta liberdade de ação e de expropriação, do outro as autoridades políticas e militares, chamadas a gerir com um mínimo de cautela uma conquista colonial de qualquer forma impiedosa. Quantos colonos a Argélia pode absorver e até que ponto o processo de expropriação dos indígenas pode chegar? Tocqueville critica hesitações e dúvidas: “Não está certo dizer que a introdução de agricultores europeus é uma medida cuja execução é impraticável” ou praticável só de forma limitada; lidamos com um território sobre o qual “a

⁶⁹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 224-25 (carta a F. de Corcelle, 1º de dezembro de 1846).

⁷⁰ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 323.

⁷¹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 224-25 (carta a F. de Corcelle, 1º de dezembro de 1846).

⁷² Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 226.

⁷³ Tocqueville, cit. in Jardin, 1984, p. 304 (carta inédita a C.L.L.J. de Lamorcière, 5 de abril de 1846).

população indígena é muito escassa e muito dispersa”; em todo caso, “a propriedade comum das tribos não está fundada sobre nenhum título”⁷⁴.

O coronel encontrado por Tocqueville, que não hesita em fazer decapitar os árabes a partir de uma simples suspeita, por outro lado manifesta o seu desprezo em relação aos colonos, “amontoado de canalhas” e de “ladrões”, para os quais o exército é só um instrumento para acumular uma “fortuna”⁷⁵. Estamos em 30 de maio de 1841. No ano anterior Bugeaud esclarecera diante da Câmara dos deputados a sua linha de conduta: “Onde quer que haja águas e terras férteis, ali é necessário instalar os colonos, sem informar-se a quem pertencem as terras; precisa distribuí-las para que sejam aproveitadas plenamente como propriedade”⁷⁶. No entanto, no já citado artigo publicado no *Moniteur algérien* de 25 de dezembro de 1843, Bugeaud observa que, mesmo conduzindo a guerra impiedosa imposta pelas circunstâncias, o seu exército dá prova de generosidade em relação ao árabe que decide finalmente capitular: “Nós lhe devolvemos o seu mundo e às vezes uma parte do seu rebanho”⁷⁷.

Trata-se de uma atitude que parece suscitar as reservas de Tocqueville, a julgar pelo menos de uma sua intervenção na Câmara em junho de 1846:

“Em algumas localidades, no lugar de reservar aos europeus as terras mais férteis, melhor irrigadas, as mais favoráveis possuídas pelo domínio público, as entregamos aos indígenas [...]. Após traições e revoltas, muitas vezes, os indígenas têm sido recebidos por nós com uma singular longanimidade; não faltam os que, depois de nos abandonar para sujar as mãos com o nosso sangue, receberam de volta, graças à nossa generosidade, os seus bens, a sua honra e o seu poder. Há mais. Em muitos lugares onde a população civil européia está mesclada com a população indígena há queixas, não sem alguma razão, de que geralmente o indígena é protegido melhor, enquanto o europeu consegue justiça mais dificilmente”⁷⁸.

Em uma carta desse mesmo período, Tocqueville chega até a ironizar sobre a “ternura em relação aos árabes que tem afetado o senhor Bugeaud no momento em que ele viu nesta um meio poderoso para bloquear o desenvolvimento da colonização civil”⁷⁹.

⁷⁴ Tocqueville 1951, vol. III, t. 1, p. 380-82.

⁷⁵ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 216.

⁷⁶ Bugeaud, cit. in Lacoste, Nouschi, Prenant, 1960, p. 314.

⁷⁷ Bugeaud, cit. in Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 227 (nota do organizador A. Jardin).

⁷⁸ Tocqueville 1951, vol. III, t. 1, p. 321-22.

⁷⁹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 220 (carta a F. de Corcelle, 11 de outubro de 1846).

Parece estarmos diante das lamúrias e dos protestos dos colonos americanos contra o governo de Londres, ou dos plantadores do Sul dos Estados Unidos contra as ameaças de interferência do governo federal. E, de fato, Tocqueville desenvolve ulteriormente o seu ato de acusação contra o poder político e militar. Não se trata apenas da destinação das terras:

“Temos prodigalizado aos árabes as distinções honoríficas, destinadas a sinalizar o mérito dos nossos cidadãos [...]. Somos levados a concluir que o nosso governo na África use de doçura em relação aos vencidos até esquecer a sua posição conquistadora [...]. Não há utilidade nem obrigação da nossa parte em passar para os nossos súditos muçulmanos idéias exageradas da sua própria importância, e nem persuadi-los de que nós somos obrigados em qualquer circunstância a tratá-los como se fossem nossos concidadãos e nossos iguais. Eles sabem que na África temos uma posição dominante e esperam que a conservemos”⁸⁰.

A idéia de igualdade do homem não pode estender-se até abraçar os “povos semi-civilizados” colocados fora do Ocidente; precisa absolutamente evitar provocar “pasma e confusão nos seus espíritos, enchendo-os de noções erradas e perigosas”⁸¹. Em nenhum caso é permitido perder de vista o objetivo da edificação de uma sociedade fundada sobre o domínio, sancionado também em âmbito jurídico, dos colonos franceses, cristãos e europeus. A obtenção desse objetivo está já ao alcance: “O elemento árabe isola-se cada vez mais e aos poucos se dissolve. A população muçulmana tende incessantemente a diminuir, enquanto a população cristã se desenvolve sem parar”⁸². Sim: “As nossas armas dizimaram algumas tribos [...]. Por outro lado, os nossos agricultores se servem bastante de braços indígenas. O europeu precisa do árabe para fazer frutificar as suas terras; o árabe precisa do europeu para obter um alto salário”⁸³.

Não há dúvida: Tocqueville não perdeu de vista o modelo americano. Os argelinos em parte são os índios, obrigados a sofrer a expropriação, e em parte os negros: nesta última condição, os árabes não podem pensar em gozar dos direitos de cidadania nem no âmbito civil nem, menos ainda, no âmbito político; mesmo não sendo escravos, ao serem privados da terra, podem ganhar de viver só fornecendo os “braços” para os novos proprietários. A sociedade aqui auspiciada não é muito diferente da que se realiza nos Es-

⁸⁰ Tocqueville 1951, III, t. 1, p. 321-22, 324.

⁸¹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 324.

⁸² Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 275.

⁸³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 329.

tados Unidos após a guerra de Secessão: na Argélia, a supremacia francesa e ocidental toma o lugar da “supremacia branca”. Pelo resto, continuam a subsistir as duas legislações, separadas por uma barreira racial, e o preconceito, de fundo racial mais ou menos acentuado, chamado a justificar essas relações. Já no início da conquista, escrevendo a Tocqueville, Kergorlay (que é seu primo e vai ficar amigo até o fim) falara dos árabes como de uma “raça infame e desprezível”, a ser mantida constantemente sob controle “com a força unida a uma eqüidade simples e pouco complicada”⁸⁴. O destinatário dessa carta não parece pensar muito diversamente. À distância considerável de tempo o encontramos utilizando, de maneira levemente diferente, algumas expressões apenas analisadas: os “povos semi-civilizados” são capazes de compreender só o discurso da “justiça clara, mas rigorosa”; e portanto a França evite abandonar-se à “longanimidade e indulgência”, virtudes que resultariam incompreensíveis e, pior, poderiam produzir resultados perigosos⁸⁵. Por outro lado, escrevendo a Kergorlay, Tocqueville denuncia a “ganância” e o “fanatismo” dos árabes⁸⁶, os quais, no entanto, como ele mesmo reconhece, sofrem a sistemática expropriação das tropas de ocupação inclinadas a ver nos seus inimigos “animais maléficos”.

Para completar o quadro, convém mencionar um último particular. Há um momento, em 1833, em que o liberal francês pensa em se estabelecer como colono na Argélia⁸⁷: seria total a identificação com o regime de supremacia branca ocidental ou de democracia para o povo dos senhores.

⁸⁴ Tocqueville, 1951, vol. XIII, t. I, p. 193, 199 (carta de 22 de junho e de 8 de julho de 1830).

⁸⁵ Tocqueville, 1951, vol. III, t. I, p. 324.

⁸⁶ Tocqueville, 1951, vol. XIII, t. 2, p. 86 (carta a L. de Kergorlay, 23 de maio de 1841)

⁸⁷ Cf. Chevallier, Jardin, 1962, p. 12-13.

VIII

Autoconsciência, falsa consciência, conflitos da comunidade dos livres

1. De volta à pergunta: o que é o liberalismo? Os bem nascidos, os livres, os liberais

Após ter reconstruído sumariamente séculos de história do liberalismo e das concretas relações político-sociais que se desenvolveram em seu nome, convém voltar à pergunta da qual partimos. Geralmente, estabelece-se a origem do uso do termo “liberal” nas lutas políticas que se desenvolveram na onda da revolução de 1812 e na contraposição que ocorre entre os “liberais”, comprometidos com a defesa da Constituição, e os adversários rotulados como “servis” pelos primeiros. É só a partir daquele momento que o adjetivo teria se transformado em substantivo. Na realidade, já na América revolucionária o autor de um artigo contrário ao instituto da escravidão assina como “A Liberal” (*supra*, cap. II, § 10). Mas, não é esse o ponto essencial. Quando nos deparamos com um texto de 1818, no qual Constant expõe e subscreve o programa do “partido liberal”, podemos dizer que estamos na presença com um adjetivo; no entanto, é claro o significado político da expressão, e nela está implícita a passagem ao substantivo, chamado a definir os membros do partido em questão. Por outro lado, não há grande diferença entre essa tomada de posição a favor do “partido liberal” e a tomada de posição a favor do “sistema político liberal”, que vimos aparecer em um texto de Washington já em 1783. E, portanto, o problema real é localizar o momento a partir do qual, em parte herdando em parte transformando o significado transmitido por uma longa tradição, o termo “liberal” começa a assumir o significado político moderno: é esse o pressuposto para a passagem do adjetivo ao substantivo.

¹ Constant, 1972, vol. I, p. 577.

Trata-se de uma vicissitude semântica que não pode estar desconectada da história real do movimento e das revoluções liberais. Podemos partir da Gloriosa Revolução. Polemizando contra Robert Filmer, defensor da tese pela qual o Onipotente teria conferido a propriedade e o domínio exclusivo da terra a Adão, primeiro monarca absoluto, Locke objeta que Deus ao contrário concedeu os seus bens “com mão generosa” (*with a liberal hand*): o hipotético proprietário ou monarca absoluto, que, no lugar de dar prova de “liberal disponibilidade” (*liberal allowance*), quisesse se aproveitar da situação de necessidade de todos os outros homens para reduzi-los “a um duro serviço” (*to hard service*) ou até à condição própria do “vassalo” (*Vassal*), não agiria diversamente do bandido que ameaça de morte um homem para reduzi-lo à “escravidão” (*slavery*: TT, I, 41-43). Claramente, *liberal* aqui é sinônimo de generoso; mas a liberal generosidade de Deus está em contradição com a escravidão política que Filmer gostaria de impor a todos os homens; o Deus constitucional e liberal, aqui pressuposto de qualquer maneira, desmente as pretensões do monarca absoluto. Por outro lado, a condição “vil e miserável” do “vassalo”, do indivíduo submetido “a duro serviço”, do servo ou do “escravo”, é incompatível com o modo de ser e de sentir em primeiro lugar de um inglês e de um “*gentlemen*”, que afasta de si com desdém a visão servil conforme a qual “todos nascemos escravos” (TT, I, 1, 4).

Hume, também, por um lado usa o termo *liberal* como sinônimo de “desinteressado, generoso” (*disinterested, generous*), por outro critica enquanto “iliberál” as agitações populares e os tumultos plebeus que caracterizam a primeira revolução inglesa². De forma análoga Smith distingue, em campo moral, a visão “liberal” (*liberal*), própria das classes abastadas e intolerantes com as proibições muito rígidas no tocante ao “luxo” e aos outros prazeres da vida, da visão “rigorosa e austera” própria das classes mais pobres, que pela necessidade não podem se permitir a “dissipação” ou a “despreocupação”³.

No âmbito da contraposição entre “liberais” e “servis”, que vem se delineando, a atitude “liberal” é definida por antítese tanto ao poder absoluto do monarca quanto à condição servil ou também só plebéia. A dicotomia liberal/iliberál refere-se certamente à diferença e ao conflito entre duas visões de mundo, mas também entre duas condições sociais. No curso da revolução americana, ao tomar posição a favor da conciliação com os colonos rebeldes, Burke deplora as

² Hume 1983, vol. VI, p. 84 e vol. V, p. 372.

³ Smith 1981, p. 794 (= Smith, 1977, p. 782) (Livro V, cap. 1, parte III, 3).

restrições impostas na Inglaterra, por causa da guerra, à liberdade individual e lamenta o fato de que “o governo liberal desta nação livre é apoiado pela espada mercenária de camponeses e vassalos (*boors and vassals*) alemães”⁴. E novamente a profissão de fé liberal por um lado critica a dilatação indevida do poder da Coroa, por outro toma as distâncias das classes subalternas, submetidas ao trabalho e portanto servis. Compreende-se então o desdém do whig inglês em relação aos que, em nome de uma autodenominada e “indiscriminada” liberdade, gostariam de recorrer aos “braços servis” de escravos ou de escravos emancipados, para reprimir a revolta de colonos que, por serem proprietários de escravos, cultivam de maneira particularmente forte aquele amor da liberdade que deve residir em todo ânimo que não seja servil. E compreende-se também porque já em 1790, em virtude do redimensionamento do peso político da nobreza, a “liberdade” dos franceses aparece ao estadista inglês contaminada de “rudeza e vulgaridade”: esta “não é liberal” (*is not liberal*)⁵. Ao contrapor-se a tudo o que é vulgar e plebeu, “liberal” tende a ser sinônimo de “aristocrático”; e, de fato, nos proprietários de escravos da Virgínia o “alto espírito aristocrático” resulta estritamente entrelaçado com um “espírito de liberdade”, que se distingue pelo seu caráter “mais nobre e mais liberal”⁶. Enquanto homenageia o “governo liberal desta livre nação”, Burke declara-se membro do “partido aristocrático”, o partido “vinculado com a propriedade sólida, permanente e de longa duração”, e sente-se comprometido em lutar com todas as suas energias por “estes princípios aristocráticos e os interesses destes”⁷.

No decorrer da revolução americana, juntamente com a celebração que já conhecemos do “sistema político liberal”, em Washington pode-se ler a celebração dos cultores das “artes liberais”, em contraposição aos “mecânicos”, aos imigrados de modesta condição social provenientes da Europa⁸. Mas é acima de tudo esclarecedor o discurso de John Adams. Para que possa realizar-se uma liberdade ordenada, no exercício do poder não podem estar os “mecânicos” e a gente comum “carente de qualquer conhecimento no âmbito das ciências e das artes liberais”; ao contrário, “devem estar os que receberam uma educação liberal, o grau normal de erudição nas artes e nas ciências liberais”; e estes são “os bem nascidos e os ricos”⁹.

⁴ Burke 1826, vol. III, p. 153.

⁵ Burke 1826, vol. V, p. 155-56 (= Burke, 1963, p. 248).

⁶ Burke 1826, vol. III, p. 54 (= Burke, 1963, p. 91).

⁷ Burke, 1958-78, vol. VII, p. 52-53 (carta a W. Weddell, 31 de janeiro de 1792).

⁸ Washington, 1988, p. 397 (carta a M.J.G. La Fayette, 28 de maio de 1788), 455 (partes do primeiro esboço do discurso de posse do presidente, abril de 1789).

⁹ Adams, cit. in Merriam, 1969, p. 132.

Também na França o partido liberal, que vem se constituindo, define-se seja no decorrer da polêmica contra a monarquia absoluta seja, e talvez acima de tudo, contra as massas populares e a sua vulgaridade. A atenção dirige-se ao Terceiro estado, àqueles ambientes onde “certo conforto permite aos homens receber uma educação liberal”¹⁰. Quem se expressa assim é Sieyès, que depois desempenha um papel importante em ocasião do 18 de Brumário de 1799. O que sela o golpe de Estado é a “Proclamation du général en chef Bonaparte”, que anuncia a “dispersão dos facciosos”, isto é, da agitação popular e plebéia, e o triunfo das “idéias conservadoras, tutelares, liberais” (*idées conservatrices, tutélaires, libérales*). A linguagem com a qual nos deparamos não é a invenção de um general, embora genial. Nesse momento ele goza do apoio dos ambientes liberais da época. É a eles que remete a adjetivação apenas vista. Constant, que mais tarde, como sabemos, declara-se membro do “partido liberal”, já em 1797 fora recomendado por Talleyrand a Napoleão como homem “apaixonado pela liberdade” e “republicano inabalável e liberal”¹¹. No ano seguinte, Constant havia sublinhado o mérito do Diretório por ter “proclamado a sua inabalável ligação ao sistema conservador”¹². Enfim, assim que se consome o golpe de Estado, ele homenageia o “gênio tutelar da França que, a partir do 9 Termidor, protegeu-a de tantos perigos”¹³. Sinônimo de “aristocrático” em Burke, agora “liberal” é sinônimo de “conservador” (e “tutelar”). O fato é que, para Constant (assim como para Madame de Staël), a causa do liberalismo encontra a sua expressão na “gente respeitável” (*honnêtes gens*)¹⁴ ou – precisa Necker em uma carta à filha – na “gente de bem” e abastada (*gens de bien*: cf. *infra*, cap. X, § 1).

Tal como na Inglaterra e na América, também na França propendem a definir-se liberais as classes proprietárias, orgulhosas da sua condição e do seu espírito não servil. Fato este que é ulteriormente confirmado, ainda depois da metade do século XIX, pela posição de Tocqueville: quem pode realmente defender a causa da liberdade contra o governo “iliberado” de Luís Bonaparte não é o “povo propriamente dito, com a sua educação incompleta”, e sim, os “proprietários”, os “burgueses”, os “homens de cultura”, “em uma palavra, todos aqueles que receberam uma educação liberal”¹⁵.

¹⁰ Sieyès, 1985, p. 133.

¹¹ Guillemin, 1958, p. 178.

¹² Guillemin, 1958, p. 194-95.

¹³ Constant, 1988, p. 46.

¹⁴ Constant, cit. in Guillemin, 1958, p. 60, 183, 271.

¹⁵ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 144-45.

Impulsionada também pelas lutas populares, a dicotomia liberal/servil tende progressivamente a perder a sua conotação de classe para referir-se apenas às ideologias políticas. Mas, nos momentos de luta aguda o significado originário volta a emergir com toda a sua carga discriminadora: para Tocqueville, como veremos, aquele que quisesse conferir um conteúdo social ao ideal de liberdade é “feito para servir”!

No interior das classes proprietárias podem desenvolver-se e se desenvolvem conflitos até ásperos: em polêmica com Burke, que tem suspeitas de escasso patriotismo e até de tendências subversivas em relação à riqueza não enraizada na terra e no solo pátrio, Mackintosh declara que “o interesse comercial ou financeiro tem menos preconceitos, é mais liberal e mais inteligente do que a nobreza terrestre” (*landed gentry*)¹⁶. De maneira análoga, na França Sieyès vê a “educação liberal” encarnar-se no Terceiro estado, não em uma aristocracia acostumada a procurar na Corte “os favores da servidão”¹⁷. Os alertas para não discriminar e para não provocar conflitos entre os diferentes tipos de propriedade se fazem mais frequentes. Para o anti-jacobino Jean Joseph Mounier, além dos Estados Unidos, a que difundiu “na França as idéias de liberdade” foi a Inglaterra, vista no entanto como o país no qual “uma educação liberal sem provas genealógicas confere a qualidade de *gentlemen*”¹⁸.

Resta o fato de que o termo “liberal” nasce de uma auto-designação orgulhosa, que ao mesmo tempo tem uma conotação política, social e até étnica. Estamos na presença de um movimento e de um partido que visa reunir as pessoas dotadas de uma “educação liberal” e autenticamente livres, isto é, o povo que tem o privilégio de ser livre, a “raça eleita”, – nas palavras de Burke – a “nação em cujas veias escorre o sangue da liberdade”. Tudo isso não é surpreendente. Como já foi esclarecido por eminentes estudiosos das línguas indo-europeias, “livres” é uma “noção coletiva”, é um sinal de distinção que compete aos “bem nascidos” e só a eles. Por isso, fora da comunidade dos livres e dos bem nascidos, a servidão ou a escravidão não apenas não é excluída mas é até pressuposta. Aos olhos de Cícero, na frente dos *liberi populi* está Roma, que implementa a escravização em massa dos povos derrotados e considerados indignos da liberdade¹⁹. De maneira análoga, na Inglaterra liberal do século XIX, uma canção muito popular (*Rule Britan-*

¹⁶ Mackintosh 1989, p. 136-37.

¹⁷ Sieyès, 1985, p. 171.

¹⁸ Mounier, 1801, p. 31, 36-37, 50.

¹⁹ Cf. Losurdo, 2002, cap. 33, § 2.

nia) enaltece assim o Império que recentemente tem arrancado da Espanha o *Asiento*, o monopólio do comércio dos negros: “Este foi o seu privilégio divino, /que os anjos cantaram em coro: /Oh Britânia, comanda às ondas, /nunca os ingleses serão escravos”.

2. A pirâmide dos povos

Trata-se de uma auto-proclamação que é ao mesmo tempo um ato de exclusão. Os atingidos não são apenas os povos coloniais. Antes da revolução americana, a partir da cor da pele, Franklin institui uma hierarquia das nações, que tem a pretensão de catalogar todo o gênero humano: “A África é inteiramente negra ou morena; a Ásia é prevalentemente habitada por gente com a pele escura”. O mesmo vale para a América pré-colombiana: “é inteiramente escura”. É nítida a predominância dos povos de cor. A sua presença percebe-se de qualquer maneira na própria Europa: “Espanhóis, italianos, franceses, russos e suecos geralmente tendem a ser de cor vagamente escura”; não muito melhor é a situação dos habitantes da Alemanha. Para representar a humanidade mais elevada restam os ingleses situados nos dois lados do Atlântico, “o núcleo principal do povo branco”, do “povo branco de maneira pura” (*purely white People*)²⁰ e a única comunidade que encarna a causa da liberdade. Nos séculos XVII e XVIII, o motivo clássico da Grande Cadeia do Ser²¹ torna-se aqui a Grande Cadeia da Cor, que exclui os povos extra-europeus do espaço sagrado da civilização, relegando às suas margens grande parte do Ocidente.

Ainda que raramente assuma a ingênua configuração naturalista vista acima, a pirâmide cara a Franklin continua a estar muito presente, de um modo ou de outro, na cultura liberal. Reencontramo-la em Lieber. Resta o fato de que no topo coloca-se a “a raça anglicana”, que vive de forma plena a autêntica liberdade, ou seja, a “liberdade anglicana”, enquanto na base estão os povos coloniais (não apenas os negros, mas também os chineses). No meio, movimentam-se “os espanhóis, os portugueses, os napolitanos”, até então incapazes de elevar-se aos princípios do autogoverno²².

Com linguagem apenas diferente se expressa John S. Mill. A ponta continua a ser constituída pelos “anglo-saxões” (e, exatamente, pela Inglaterra

²⁰ Franklin, 1987, p. 374.

²¹ Lovejoy, 1966.

²² Lieber, 1859, p. 21, 294-95.

e pelos Estados Unidos), campeões inigualáveis do governo representativo e do “progresso geral da humanidade”, enquanto na base, além dos povos mais ou menos selvagens²³, encontramos os chineses. É verdade que eles podem se orgulhar de uma antiqüíssima civilização: mas, “tornaram-se estáticos, ficaram assim por milhares de anos, e se conseguirem melhorar, vai ser em virtude de estrangeiros”²⁴. As outras colônias ou semi-colônias pode ser associada a Irlanda: “semi-civilizada”, para Bentham²⁵, ela é para John S. Mill não apenas incapaz de autogoverno, mas também carente de “um bom e sólido despotismo” (*a good stout despotism*), exatamente como a Índia²⁶. Não é muito melhor a situação da Grécia: situada na fronteira da Europa, ela é ainda “em muitos aspectos, excessivamente oriental” para ser capaz de se autogovernar²⁷. Enfim, no centro da pirâmide temos os povos do “Sul da Europa”, cuja indolência e “inveja” impedem o desenvolvimento da sociedade industrial, a afirmação de um sólido grupo dirigente e o funcionamento ordenado das instituições. Também em relação a estes os anglo-saxões acabam revelando-se superiores, pelo fato de serem isentos daquelas características (“submissão”, “resignação”, estatalismo) típicas dos franceses e das “nações continentais”, todas “gangrenadas pela burocracia” e pela invejosa mania igualitária²⁸.

Certamente, nem sequer as “nações continentais” formam um todo homogêneo. Com a sua colocação geográfica próxima da África e com o seu passado árabe, a Espanha se sai bastante mal. Seus habitantes, na classificação que John S. Mill traça da “inveja” pela grandeza e da “indolência”, se parecem imediatamente com os “orientais”²⁹. Ao visitar a Espanha em 1836, imersa em uma guerra civil, mais do que tomar posição por uma das partes, Richard Cobden chega a uma conclusão de caráter geral, em relação aos “bárbaros do outro lado do golfo de Biscaia”: trata-se de uma nação de beatos, mendigos e cortadores de gargantas, com um governo de putas e canalhas³⁰. Dos espanhóis da América Latina não vale a pena falar porque eles, em todo caso do ponto de vista da ideologia dominante nos Estados

²³ Mill, 1972, p. 213-15 (= Mill 1946, p. 62-64).

²⁴ Mill, 1972, p. 129 (= Mill, 1981, p. 103).

²⁵ Bentham, 1838-43, vol. 1, p. 577.

²⁶ Mill, 1963-91, vol. XII, p. 365 (carta a J. P. Nichol, 21 de dezembro de 1837); a respeito veja-se Sullivan, 1983, p. 606.

²⁷ Villari, 1984, p. 151 (carta de J. S. Mill a P. Villari, 11 de junho de 1862).

²⁸ Mill, 1972, p. 213-15 (= Mill, 1946, p. 61-64).

²⁹ Mill, 1972, p. 213 (= Mill, 1946, p. 61).

³⁰ Cobden, cit. in Hinde, 1987, p. 25-26.

Unidos, fazem parte do mundo colonial. Enfim, os que se destacam muito negativamente, para Senior, são também os napolitanos: “Nunca encontrei um povo tão detestável; são sujos e doentios, e o seu semblante é igualmente malévol” e, acima de tudo, nenhuma barreira procura separar a plebe das classes superiores³¹.

3. A comunidade dos livres e a sua ditadura sobre os povos indignos da liberdade

Obviamente, a carga de exclusão implícita na auto-proclamação da comunidade dos livres revela-se com toda a sua força na relação com os povos coloniais. Muitas vezes, longe de ser percebida como uma contradição, a teorização e a prática da escravidão contra os excluídos reforça ulteriormente a autoconsciência orgulhosa da comunidade dos livres, que vangloriam-se de estarem imunizados do espírito servil atribuído aos bárbaros por eles subjugados. E por isso que Locke pode apresentar-se como campeão da liberdade e legitimar contemporaneamente o poder absoluto que a comunidade dos livres é chamada a exercer sobre os escravos negros. Em 1809 Jefferson celebra os Estados Unidos como “um império pela liberdade”, fundado sobre uma Constituição que garante o “autogoverno”³². Quem assim se expressa é um proprietário de escravos, que exerce o poder sobre os seus escravos com brutalidade, vendendo conforme a necessidade como peças ou mercadorias separadas os diversos membros da família de sua propriedade; e ele abandona-se a essa celebração em uma carta enviada a um outro proprietário de escravos, que acabou de tomar o seu lugar na presidência dos Estados Unidos. A Constituição apontada como modelo consagra o nascimento do primeiro Estado racial, enquanto o autogoverno aqui celebrado garante aos proprietários de escravos do Sul o gozo legítimo da sua propriedade sem interferências do governo federal.

A passagem da escravidão hereditária à semi-escravidão, sempre contra povos coloniais, não produz mudanças radicais no quadro de conjunto. Embora em formas diferentes, reapresenta-se o fenômeno que já conhecemos: grandes autores como John S. Mill, Tocqueville, Lecky denunciando com paixão o despotismo monárquico ou jacobino e saudando ao mesmo tempo com entusiasmo o despotismo contra povos coloniais. Trata-se de uma

³¹ Brogan, 1991, p. 52.

³² Jefferson, 1995, vol. III, p. 1585-86 (carta a J. Madison, 27 de abril de 1809).

relação de poder que, ao longo de todo um período histórico, longe de ser combatida ou contida, deve ser difundida e generalizada: uma vez que “um despotismo vigoroso” é o único método capaz de elevar a um nível superior os povos atrasados, ou os “bárbaros”, são de interesse da civilização e da paz as conquistas coloniais, que portanto devem ser estendidas até abarcar o globo inteiro; o “despotismo direto dos povos avançados” sobre os atrasados é já “a condição normal”, mas esta deve tornar-se “geral”³³.

A autoconsciência da comunidade dos livres é tão orgulhosa e segura de si que chega a desafiar sem problemas as possíveis desmentidas provenientes da história ou da análise empírica da sociedade. Nos anos da monarquia de julho Tocqueville, desapontado, toma consciência de um fato desconcertante: no mundo islâmico e em “todo o Oriente” a escravidão apresenta-se em forma mais “suave” que no Ocidente; e, todavia, a Tunísia preocupou-se em abolir esse instituto, que ao contrário continua a subsistir nas colônias da França liberal (e na América democrática)³⁴. É muito significativo o balanço histórico traçado por John S. Mill depois da guerra de Secessão: nos Estados Unidos tem sido abolida só uma “escravidão sem esperança de resgate”, que comportava a “degradação do intelecto” e que às vezes aplicava “penas graves” àquele que tivesse ousado “ensinar a ler a um escravo”. Ainda pior – acrescenta o liberal inglês – era a situação, na época do comércio dos negros, “nas nossas colônias escravistas”, onde os escravos na prática eram condenados a trabalhar até a morte, para serem rapidamente substituídos mediante a “importação” de outros desventurados, destinados também a um rápido consumo. Nas colônias inglesas e nos Estados Unidos por muito tempo tem se alastrado uma escravidão com características particularmente repugnantes e em grande parte desconhecidas “no mundo antigo e no Oriente”³⁵. Aqui, parece ser percebido ou intuído o fenômeno do parto gêmeo de liberalismo e escravidão-mercadoria em base racial. E, no entanto, como Tocqueville, nem John S. Mill tem dúvidas sobre a perfeita correspondência de Ocidente e causa da liberdade e sobre o direito do primeiro de exercer o despotismo também sobre os povos islâmicos.

O liberal inglês não tem dificuldade em interpretar a guerra do ópio como uma cruzada pela liberdade de comércio e pela liberdade enquanto tal: “a proibição de importar ópio na China” viola a “liberdade [...] do comprador” muito mais que “do produtor ou do vendedor”³⁶. Por outro lado,

³³ Mill, 1972, p. 382 (= Mill, 1946, p. 291).

³⁴ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 330.

³⁵ Mill, 1983, p. 391-93 (livro II, cap. 5).

³⁶ Mill, 1972, p. 151 (= Mill, 1981, p. 130).

a lição dada aos “bárbaros” chineses só pode ser salutar. Não é o caso então de usar sutilezas sobre as formas: são “ridículos” os “apelos à humanidade e ao espírito cristão a favor de canalhas (*ruffians*), e à lei internacional a favor de um povo que não reconhece lei alguma da guerra”³⁷. Estamos em 1857-58: nesse momento, sem mencionar a sorte dos *coolies*, na Índia a Inglaterra se mancha da “barbárie” de que fala Tocqueville a propósito da repressão da revolta dos sepoys; na China dá um apoio decisivo para a liquidação da tentativa dos Taiping de derrubar a autocrática e decrépita dinastia Manciú; na Irlanda continua a estender um domínio feroz (“em país nenhum tenho visto tantos gendarmes” – observa Engels)³⁸; enfim, no tocante aos Estados Unidos, a Inglaterra contribui para as fortunas do Sul, absorvendo grande parte do algodão produzido graças ao trabalho dos escravos negros. Contudo John S. Mill não tem dúvidas: o seu país promove a causa da liberdade no mundo, impondo à China com a força das armas a importação do ópio produzido na Índia sempre pela iniciativa da potencia colonial!

Quando eclode a revolta dos sepoys na Índia, Tocqueville não esconde que aos “massacres dos bárbaros” indianos segue um “as barbáries dos civilizados”³⁹. Mas isso não lhe impede de chegar a uma conclusão maniqueísta: “estes indianos são animais tão brutos quanto ferozes”; a sua vitória significaria “a restauração da barbárie”, a vitória dos “selvagens” e a derrota do “único país da liberdade política que ainda existe na Europa”⁴⁰. A aspiração dos chineses ou dos indianos para conservar ou recuperar a independência nacional, o desejo de livrar-se do domínio colonial sequer são levados em consideração. Pelo fato de apresentar-se como representante exclusiva da causa da liberdade, a comunidade dos livres interpreta os desafios que a todo momento é obrigada a enfrentar como sendo ataques à liberdade, expressões de espírito servil, além de barbáries.

Macaulay reconhece que os colonos ingleses na Irlanda se comportam como os espartanos em relação aos hilotas: estamos na presença de uma “raça de soberanos” ou de uma “casta soberana”, que exerce um poder absoluto sobre os seus “escravos”⁴¹. Nem por isso despontam dúvidas sobre o direito que a livre Inglaterra tem de exercer a ditadura sobre os bárbaros das colônias. É uma ditadura que pode assumir as formas mais cruéis. Macaulay

³⁷ Mill, 1963-91, vol. XV, p. 528 (carta a E. Chadwick, 13 de março de 1857).

³⁸ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIX, p. 56 (carta a Marx, 23 de maio de 1856).

³⁹ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 3, p. 496 (carta a G. de Beaumont, 17 de agosto de 1857).

⁴⁰ Tocqueville, 1951, vol. XVIII, p. 424 (carta a A. de Circout, 25 de outubro de 1857).

⁴¹ Macaulay, 1986, p. 301-303.

descreve com eficácia de que maneira age o governador da Índia, Warren Hastings, quando, em um momento difícil para a Inglaterra, já empenhada na luta contra os colonos americanos rebeldes e os seus aliados franceses, ele é chamado a enfrentar a população nativa da colônia:

“Começou um reino de terror, um terror acrescido de mistério: o que precisava sofrer era menos horrível do que devia se temer. Ninguém sabia o que podia esperar desse estranho tribunal [...]. Ele era formado por juizes, nenhum dos quais tinha familiaridade com os costumes de milhões de pessoas sobre as quais se atribuía uma ilimitada autoridade. Os seus documentos estavam escritos com letras desconhecidas, as suas sentenças pronunciadas com sons desconhecidos. Ao redor de si havia já reunido um exército constituído pela parte pior da população nativa”.

Então, começa a desencadear-se uma onda de prisões sem um motivo de imputação e sem poupar sequer os anciãos da “mais venerável dignidade”. É uma orgia de violência que não respeita os santuários e desencadeia os instintos mais bestiais: há indianos que “derramam o seu sangue no vão da porta, enquanto procuram defender, de espada na mão, os sagrados apartamentos das suas mulheres”. Em conclusão: “Todas as injustiças dos opressores passados, asiáticos ou europeus, apareciam como uma bênção comparadas à justiça da Corte Suprema”.

E, no entanto, depois dessa descrição tão horripilante, Macaulay conclui que, por ter salvo a Inglaterra e a civilização, Hastings merece “grande admiração” e deve ser colocado entre “os homens mais eminentes da nossa história”⁴².

4. Como enfrentar rapidamente a ameaça dos bárbaros da metrópole

A ameaça à comunidade dos livres vem das colônias, mas pode insurgir na própria metrópole. Ao longo do tempo resta um enigma a condição das classes populares, que frequentemente a elite dominante tende a aproximar aos “selvagens”. A aproximação torna-se efetiva identificação nos períodos de revoltas e revoluções. E tal como para a barbárie externa, assim para a interna o remédio é a ditadura. Montesquieu não tem dúvidas sobre o fato de que é parte do “costume dos povos mais livres existentes na terra” o de “colocar por um tempo um véu sobre a liberdade, tal como se encobrem as está-

⁴² Macaulay, 1850, vol. IV, p. 273-74, 266, 300-301.

tuas dos deuses”. É o que acontece com o estado de exceção: ao enfrentá-lo precisa saber tirar lições daquela “admirável instituição” que foi a ditadura romana (EL, XI, 16). Por “terrível” que seja esse instituto, no momento oportuno ele leva “violentamente o Estado à liberdade” (EL, II, 3).

Não são diferentes os argumentos usados no outro lado do Atlântico. *The Federalist* considera que, ao instituir-se o estado de exceção, os poderes transferidos à autoridade federal “devem ser sem limites” (*without limitation*) e sem “vínculos constitucionais (*constitutional shackles*) de qualquer tipo”. Por outro lado – observa Hamilton – também a república romana não hesitava “em encontrar saídas no poder absoluto de um só indivíduo, que assumia o formidável título de ditador”, quando ela era chamada a enfrentar graves perigos e a defender-se “das rebeliões de inteiras classes da comunidade cuja conduta insidiava a *própria existência do Estado*”⁴¹. A “Própria existência do Estado” de que fala Hamilton configura-se em Locke como o “bem público”: quando este está em perigo, a “prerrogativa” permite legitimamente ao soberano de salvaguardá-lo mediante um “poder arbitrário” ou um “poder discricionário”, que é possível exercer “sem prescrição da lei”, e até contra ela” (TT, II, 210, 160). À favor da transmissão dos poderes de estado de sítio ao general Cavaignac pronuncia-se depois Tocqueville em ocasião da crise do 1848 (*infra*, cap. X, § 1).

É particularmente interessante notar que para fazer disparar a reação enérgica da comunidade dos livres não é necessária uma efetiva revolta. Pode bastar uma ameaça indireta e potencial. Para Locke, o direito ao recurso da força acontece já com uma imposição fiscal não autorizada pelos diretos interessados: “O poder supremo não pode retirar de um homem uma parte da sua propriedade sem o seu consento” (TT, II, 138). Mesmo se mediada pela intervenção do poder legislativo, a intromissão dos não-proprietários na esfera da propriedade é sempre um ato de arbítrio e de saque, de violência, um ato portanto que pode ser legitimamente contrastado pela violência do agredido. E mais: abrindo o caminho às intervenções arbitrárias sobre a propriedade, a própria modificação da composição do poder legislativo, com o redimensionamento por exemplo da Câmara dos Lordes ou com o cancelamento da transmissão hereditária das suas cadeiras, significa a “dissolução do governo” e portanto a inexorabilidade da prova de força (TT, II, 211, 243).

A esse propósito Montesquieu é mais do que explícito:

⁴¹ Hamilton, 2001, p. 253, 374 (*The Federalist*, nn. 23, 70).

“Em um Estado, há sempre indivíduos ilustres por nascimento, riquezas e honras; se fossem niveladas com o povo, e só tivessem um voto igual aos outros, a liberdade comum seria a sua escravidão, e não teriam interesse algum em defendê-la, porque a maioria das resoluções seria contra eles. O papel que desempenham na legislação deve portanto ser proporcional às outras vantagens de que gozam no Estado: tudo isso vai acontecer se formarem um corpo que tenha o direito de bloquear as iniciativas do povo, como o povo tem o direito de bloquear as deles [...]. O corpo dos nobres deve ser hereditário” (EL, XI, 6).

Se Montesquieu denuncia como iliberal e despótica qualquer intervenção que cancele os privilégios hereditários da nobreza, Constant considera inadmissível colocar em discussão o monopólio proprietário dos organismos representativos. Uma vez que “o objetivo necessário dos não-proprietários é chegar à propriedade, todos os meios que forem dados a eles vão ser utilizados para esta finalidade”; e também os direitos políticos “nas mãos do maior número vão servir infalivelmente para invadir a propriedade”. É suficiente que os não-proprietários sejam admitidos às “assembléias representativas” para que “as leis mais sábias” sejam “suspeitadas e portanto desobedecidas”⁴⁴. De maneira mais explícita, o termidoriano Boissy d’Anglas, após ter alertado contra as “taxas funestas” que teriam sido inevitavelmente impostas pelo poder legislativo ao cair nas mãos ou sob a influência dos não-proprietários, acrescenta: “Um país governado pelos proprietários fica na ordem social, aquele no qual governam os não-proprietários está ao contrário no estado de natureza”⁴⁵. E, em uma condição carente de ordenamento jurídico e de normas legais, a palavra passa evidentemente para as armas.

O raciocínio de Constant continua a fazer sentir a sua presença em Tocqueville: “Todos os governos podem ser levados, por diversas razões, a manter os pobres à custa do Estado, mas o governo democrático é levado por natureza a agir desta forma”⁴⁶. Favorecida pela democracia mais do que por qualquer outro regime político, a “caridade legal” (isto é, a assistência aos pobres mediante a utilização dos meios que o Estado procura com a imposição fiscal sobre a riqueza) só pode ser sinônimo de espoliação para as suas vítimas: “O rico que, sem consulta, a lei priva de uma parte do seu supérfluo, só vê no pobre um ávido estrangeiro chamado pelo legislador a repartir os seus bens”⁴⁷. De fato, trata-se de uma expropriação: ao prolongar-se no tem-

⁴⁴ Constant, 1957, p. 1147-48 (= Constant, 1970, p. 101).

⁴⁵ Boissy d’Anglas, cit. in Lefebvre, 1984, p. 35.

⁴⁶ Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 2, p. 70 (carta a N. W. Senior, 21 de fevereiro de 1835).

⁴⁷ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 132.

po, as leis a favor dos pobres terminariam por transformar os “proletários” nos beneficiários efetivos da terra e os “proprietários” em simples “empregados deles”⁴⁸.

Mais oscilante revela-se John S. Mill. Por um lado ele reafirma as posições já vistas: “todo direito ao voto” nas mãos de quem não paga taxas “é uma violação do princípio fundamental de um governo livre”; atribuir os direitos políticos e portanto a participação ao poder legislativo a cidadãos pobres, não sujeitos à imposição fiscal, “é a mesma coisa que permitir às pessoas mexer no bolso do próximo por motivos que gostamos de chamar públicos”⁴⁹. Por outro lado, o liberal inglês de esquerda expressa uma posição mais flexível:

“As leis e as condições da produção da riqueza participam do caráter das verdadeiras físicas. Nada há nelas de voluntário ou de arbitrário [...]. Não é assim ao contrário no tocante à distribuição da riqueza. A distribuição é de fato um problema que diz respeito só às instituições humanas”⁵⁰.

É uma distinção que parece entreabrir as portas para uma política de redistribuição da renda.

Essa perspectiva, no entanto, é violentamente hostilizada pela ala mais conservadora do liberalismo. Segundo Spencer, uma imposição fiscal que vise a uma redistribuição da renda introduz em última análise uma espécie de “*corvée* de Estado”, que não resulta menos iníqua e escravista do que a medieval pelo fato de impor o depósito de uma determinada soma de dinheiro, no lugar da distribuição de serviços gratuitos a favor do patrão⁵¹. Também Lecky, após retomar a tese já vista em Constant, pela qual os não-proprietários titulares de direitos políticos seriam inevitavelmente levados a procurar “objetivos predadores e anárquicos” e até a “demolir a sociedade”, define um “sistema de confisco velado” o que permite aos não-proprietários impor taxas que pesam nos ombros dos detentores de bens. Desta forma, estes últimos de fato acabam sendo “completamente privados dos direitos políticos” (*disfranchised*)⁵². A indevida emancipação das classes populares comporta a des-emancipação das únicas classes habilitadas na direção do país.

⁴⁸ Tocqueville, 1951, vol. IV, t. 1, p. 321.

⁴⁹ Mill, 1972, p. 281 (= Mill, 1946, p. 153).

⁵⁰ Mill, 1983, p. 333-34 (livro II, cap. 1).

⁵¹ Spencer, 1978, vol. II, p. 242-43.

⁵² Lecky, 1981, vol. I, p. 2, 21, 27.

5. A tradição liberal e as suas três teorias da ditadura

Além de esvaziar a ameaça real ou potencial dos bárbaros das colônias ou da metrópole, a ditadura pode ser útil e indispensável também para enfrentar os problemas mais graves, que a comunidade dos livres não consegue resolver pela via normal. Para abolir o instituto da escravidão, ao qual resultam obstinadamente agarrados os organismos representativos hegemonzados pelos proprietários de escravos, Smith chama o “despotismo”, que de fato assume a sua feição no decorrer da guerra de Secessão e nos primeiros anos do pós-guerra. É significativa a atitude assumida nessa circunstância por Lieber. Ao publicar a sua obra principal, ele prevê claramente a possibilidade de recorrer à “lei marcial” para enfrentar um eventual estado de exceção, mas preocupa-se em esclarecer que não pode ser o poder executivo aquele que deve proclamá-la. Mas, com a eclosão das hostilidades ele se livra sem dificuldades dos escrúpulos constitucionais anteriores: a suspensão do *habeas corpus* deve ser posta em prática de qualquer modo e na forma mais ampla e radical possível. Para calar os seus críticos, Lincoln declara: “Devo mandar fuzilar um simples garoto-soldado que deserta, enquanto não devo sequer tocar um fio de cabelo de um covarde agitador que o induz a desertar?” Lieber não apenas está plenamente de acordo, mas em janeiro de 1862 admira-se e pergunta-se porque ainda nenhum traidor ou nenhum espião tenha sido enforcado⁵³.

Uma teoria da temporária ditadura modernizadora é possível encontrar também em Tocqueville. Ao reconstruir a catástrofe da revolução francesa, ele chega a uma conclusão: considerada irreversível a crise do Antigo Regime, a transformação radical da sociedade era praticamente inevitável, mas teria sido melhor “se tivesse sido feita por um déspota e não pelo povo e em nome da soberania popular”; certamente, “um príncipe absoluto teria sido um inovador menos perigoso”⁵⁴. Este, em relação à aristocracia feudal mais reacionária, poderia ter exercido o despotismo temporário invocado por Smith contra os proprietários de escravos. A ditadura modernizadora não é evocada por Tocqueville só com os olhos voltados ao passado: o liberal francês pergunta-se, e pergunta a um seu interlocutor inglês, se “uma ditadura temporária, exercida de modo firme e iluminado, como a de Bonaparte depois do 18 de Brumário, não seria o único meio para salvar a Irlanda”⁵⁵. A ditadura aqui hipotizada é diferente da teorizada por Locke contra os “pa-

⁵³ Freidel, 1968, p. 309-19 (para a citação de Lincoln cf. p. 312).

⁵⁴ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 216 (AR, cap. III, 3).

⁵⁵ Tocqueville, 1951, vol. V, t. 2, p. 131.

pistas” e que é exercida diretamente pelos colonos ingleses e protestantes, embora com o apoio do governo central. Tocqueville parece pensar em um poder imposto por Londres e que deveria estar acima das partes (camponeses católicos e proprietários anglo-protestantes), assim como em Smith o “despotismo” é chamado a se colocar acima tanto dos proprietários como dos seus escravos.

De caráter mais geral é, ao contrário, a posição de Mill: “Está longe de mim recriminar que, em caso de urgente necessidade, se recorra ao poder absoluto na forma de ditadura temporária”; o ditador, “por um tempo estritamente limitado”, pode empregar “todo o poder que lhe é conferido para derrubar os obstáculos que se colocam entre a nação e a liberdade”⁵⁶.

Da auto-celebração da comunidade dos livres (e da tradição liberal) é parte integrante a contraposição entre a preservação intransigente e incondicionada da liberdade que ela se atribui, e a inclinação ao despotismo censurada nos adversários. Na realidade, vimos emergir três teorias da ditadura. Pode ser útil uma comparação com autores que não pertencem totalmente à tradição liberal ou que são alheios a ela. Mazzini invoca “um Poder ditatorial, fortemente centralizado”, que implementa a “suspensão” da carta dos direitos, e que esgota a sua função só com a conquista da independência nacional e a vitória final da revolução nacional⁵⁷. Marx considera válida essa possibilidade para a revolução nacional e também para a revolução social. Em ambos os casos pensa-se em uma ditadura que emana da onda de uma revolução popular de baixo; mas para Tocqueville (e para a tradição liberal no seu conjunto), exatamente a “ditadura revolucionária” de baixo é “a mais hostil para a liberdade”⁵⁸. Ao contrário, embora não isenta de incertezas, é recorrente em Marx a crítica da ditadura pedagógica que a comunidade dos livres pretende exercer sobre os bárbaros: na realidade, é propriamente nas colônias que “a profunda hipocrisia, a barbárie intrínseca da civilização burguesa [...] andam desnudas”⁵⁹. Isso vale também para a Irlanda: esta geme sob o “terrorismo policial”⁶⁰, sob o “terrorismo inglês”⁶¹, embaixo de um regime que controla a população “só com as baionetas e com um estado de sítio ora aberto, ora mascarado”⁶², recorrendo às execuções sumárias e às mais drásticas medidas de guerra⁶³.

⁵⁶ Mill, 1972, p. 207 (= Mill, 1946, p. 53-54).

⁵⁷ Mazzini, 1986, p. 179.

⁵⁸ Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 234 nota.

⁵⁹ Marx, Engels, 1955-89, vol. IX, p. 225.

⁶⁰ Marx, Engels, 1955-89, vol. XVIII, p. 136.

⁶¹ Marx, Engels, 1955-89, vol. XVI, p. 449.

⁶² Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 733.

⁶³ Marx, Engels, 1955-89, vol. XI, p. 392 nota.

6. As doenças da comunidade dos livres: psicopatologia do radicalismo francês

Na área central da pirâmide dos povos Mill coloca também os franceses. De forma não diferente Lieber aproxima esse povo que mais do que outros encarna a espúria e infeliz “liberdade gálica” ou “galicana”, sinônimo na realidade de centralização extrema e de despotismo⁶⁴, a “espanhóis”, “portugueses” e “napolitanos”, desprezados por ele. A aproximação é surpreendente. Para Burke, no momento da convocação dos Estados gerais, a França já possuía um bom ordenamento jurídico: ao livrar-se da monarquia absoluta, entrara a fazer parte plenamente da comunidade dos livres. O que aconteceu nesse período para provocar uma queda tão ruïnosa e a conseqüente reclusão na área cinza do limiar entre a civilização e a barbárie?

Infelizmente – observa Burke em 9 de fevereiro de 1790 – com a transformação dos Estados gerais em Assembléia Nacional Constituinte e, portanto, com o redimensionamento do peso político da nobreza e do clero, os franceses revelaram estar afetados por uma “doença”: passando do despotismo ao subversivismo anarquista mostraram ser “um povo cujo caráter não conhece a via do meio”⁶⁵; e – acrescenta o whig inglês o ano seguinte – “está escrito na constituição eterna das coisas que homens de espírito intemperante não podem ser livres”. Algumas décadas mais tarde, Lecky inspira-se nessa análise para reafirmar: seria “um erro total supor que a liberdade política de todo tipo possa ou deva ser gozada por todas as nações”⁶⁶.

O processo ulterior de radicalização da revolução estourada em Paris confirma esse diagnóstico. Embora o surgimento e a manifestação da doença possam ser datados de modo diferente, resta o fato de que aos franceses falta o “bom senso prático”, que permitiu aos anglo-americanos e aos Estados Unidos em particular evitar os “tempos de revolução”, as reviravoltas e a “aventura” da guerra civil. Trata-se de um ponto sobre o qual não cansam de insistir Tocqueville e, nas pegadas dele, Laboulaye e Guizot⁶⁷.

Por outro lado, olhando bem, não se trata só de falta de bom senso e de espírito prático. Nos anglo-americanos essas qualidades são um aspecto constitutivo de uma disposição de ânimo mais geral, a partir da qual “o co-

⁶⁴ Lieber, 1859, p. 21, 294-95.

⁶⁵ Burke, 1826, vol. V, p. 9.

⁶⁶ Burke, 1826, vol VI, p. 64; Lecky, 1883-88, vol. V, p. 501.

⁶⁷ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 177, 182 (cartas a T. Sedgwick, 29 de agosto e 14 de outubro de 1856); Laboulaye, 1866, vol. I, p. XVIII; no que diz respeito Guizot, cf. Marx, Engels, 1955-89, vol. VII, p. 210.

nhecimento do próprio interesse bem entendido é suficiente para conduzir o homem para o que é justo e honesto”⁶⁸. Sabemos que, embora lamentada, a sorte reservada aos peles-vermelhas e aos negros resulta irrelevante no momento da formulação da avaliação global sobre a república que está no outro lado do Atlântico. Assim, o que promove o tranqüilo desabrochar da liberdade é a personalidade madura dos seus habitantes, que revelam uma nítida superioridade política e moral em relação aos franceses. Tocqueville acha “profunda e original” a explicação sugerida pelo conterrâneo Victor Lanjuinais: “O socialismo é a nossa doença natural”. E o socialismo é sinônimo de abstração, mas também de algo pior: os franceses têm “medo do isolamento” e alimentam o “desejo de estar na multidão”, sentem-se membros de uma “nação que marcha com o mesmo passo e toda alinhada”; eles encontram na liberdade “a propriedade menos importante das suas propriedades, e assim estão sempre prontos a entregá-la com a razão nos momentos de perigo”. Eis, então, a França incuravelmente “revolucionária e servil”⁶⁹.

Logo depois do golpe de Estado de Luís Bonaparte, após ter evidenciado que estava já “embutido em germe na revolução de fevereiro” quando “viu-se aparecer o socialismo”, Tocqueville pronuncia uma espécie de juízo tumular sobre a nação francesa: “Essa é incapaz e, o digo certamente com muito pesar, indigna de ser livre”⁷⁰. A oscilação entre rebeldismo anarquista e submissão ao despotismo e a inclinação a surtos e humores do momento nos colocam na presença de “um povo tão imóvel nos seus instintos principais que chega a ser reconhecível até nos retratos traçados há dois ou três mil anos”⁷¹. O fato de que o processo iniciado em 1789 ou em 1787 tenha afinal desaguado na instauração da ditadura bonapartista, arrastando o país para o nível das “nações feitas mais para a servidão”, esclarece tudo: na França “acreditava-se amar a liberdade e se compreende que se odiava apenas um patrão”; ao contrário, “os povos feitos para serem livres odeiam o próprio mal da servidão”⁷².

Os capítulos que concluem *O Antigo Regime e a revolução* são uma peça de maestria no plano retórico: raramente o amor da liberdade foi narrado em termos tão apaixonados; e a beleza e a força desses trechos aparecem tão mais envolventes se considerarmos a polêmica alusiva, mas transparente e corajosa,

⁶⁸ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 390 (DAI, cap. II, 10).

⁶⁹ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 331-33.

⁷⁰ Tocqueville, cit. in Jardin, 1984, p. 437 (carta de 14 de dezembro de 1851).

⁷¹ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 249 (AR, livro III, cap. 8).

⁷² Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 249, 217 (AR, livro III, caps. 8, 3).

contra o despotismo de Napoleão III. E, no entanto, lido com maior frieza, esse hino à liberdade acaba revelando-se problemático e até inquietante, pela contraposição que ele estabelece entre os “povos feitos para serem livres” e as “nações feitas mais para a servidão”. É uma laceração que se reproduz no interior da França ao nível das classes sociais. O amor luminoso da liberdade, que se manifesta no início da revolução, é rapidamente arrastado pela paixão cega em direção à igualdade: nascem daqui o Terror e a igual submissão de todos a um poder despótico sem precedentes. Como explicar esse desvirtuamento? Tocqueville não tem dúvidas: “não surpreenderá a ninguém se observarmos que esta revolução foi preparada pelas classes mais civilizadas da nação e realizada pelas mais rudes e ignorantes”⁷³.

A essas últimas, dedicadas a buscar os “bens materiais” e incapazes de valorizar a liberdade em si mesma, é dirigida uma advertência desdenhosa: “Aquele que na liberdade procura alguma outra coisa que não seja a própria liberdade é feito para servir”. E novamente apresenta-se a contraposição entre os que são feitos para a liberdade e os que são feitos para a servidão, entre homens livres e servos, entre liberais e servís. E é inútil para Tocqueville querer explicar a presença ou a ausência ou a diferente força do “desejo” de liberdade remetendo ao grau de desenvolvimento histórico e às condições materiais de vida em que vivem determinados povos e determinadas classes sociais; serve pouco até invocar a influência de teorias erradas. Estamos na presença de um fato originário e não dedutível. Esse “desejo sublime” só alguns homens são capazes de senti-lo, os outros não conseguem: ele “penetra naturalmente nos grandes corações que Deus preparou para recebê-lo; os preenche, os inflama”. O discurso versa até agora sobre as poucas almas nobres: “Quanto às almas mediócras que nunca o experimentaram, precisa renunciar a fazer com que o compreendam”⁷⁴. Sobre os homens, sobre as classes ou sobre os povos que, pela sua vulgaridade ou rudeza, são excluídos ou são expulsos da comunidade dos livres, parece pesar uma espécie de maldição originária e insuperável.

Por outro lado, nesse seu triste destino a França não está isolada. Alguns anos antes, e exatamente em setembro de 1848, Tocqueville vira rondar o espectro do socialismo no outro lado dos Alpes e não hesitara em concluir: os italianos “eles também se mostraram muito pouco dignos da liberdade”⁷⁵.

⁷³ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 246 (AR, cap. III, 8).

⁷⁴ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 217 (AR, cap. III, 3).

⁷⁵ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 44 (carta a G. de Beaumont, 14 de setembro de 1848).

“Eles também”: a qual outro país faz alusão? Nesse momento, ainda não atingida pelo golpe de Estado, a França continua fazendo parte da comunidade dos livres. A referência é à Alemanha: tal como em grande parte da Europa, também aqui a revolução continua a se espalhar e a buscar objetivos radicais. Desta forma, o âmbito dos países dignos da liberdade corre o risco de se restringir assustadoramente.

7. A leitura do interminável ciclo revolucionário francês: da “doença” à “raça”

A culminância na leitura em chave psicopatológica do conflito político-social não é casual. Logo após a revolução de fevereiro Tocqueville se preocupa em precisar: “Não são as necessidades, são as idéias que levaram a esta grande reviravolta” e que tornaram os franceses “tão doentes”⁷⁶. É a loucura que estimula a pretensão socialista em modificar não apenas as “leis políticas”, mas até as “leis civis” e sociais, em particular, as relações de propriedade e de produção consagradas pela natureza e pela Providência. Durante a sua viagem à Inglaterra, Tocqueville compara o operário ao escravo e chama a atenção sobre as reações de “estreita dependência” que se instauram no âmbito da fábrica. A partir dessa análise, a luta para superar ou aliviar a condição de escravidão, isto é, de “estreita dependência” poderia ser lida como uma luta pela liberdade. Mas, como sabemos, não é dessa forma que argumenta o liberal francês, que denuncia o “despotismo” dos que gostariam de regulamentar o horário de trabalho e o espírito servil dos que contaminam o ideal de liberdade com reivindicações econômicas e sociais. A comunidade dos livres reivindica para si o mérito de procurar o ideal da liberdade na sua pureza e em todas as circunstâncias, e portanto interpreta não apenas os desafios provenientes do mundo colonial e bárbaro, mas também os desafios que se manifestam na própria área da civilização como um ataque ao ideal de liberdade, desferido por aqueles que não estão em condição de perceber a sua grandeza e a sua beleza. Totalmente compreensível e até natural entre os selvagens, essa sordidez configura-se como uma anomalia doentia para um povo civil.

Nesse sentido, o expediente da explicação em chave psicopatológica do conflito é imanente à tradição liberal. Burke fala em “doença” francesa já

⁷⁶ Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 2, p. 101 (carta a N. W. Senior, 10 de abril de 1848).

na primeiríssima etapa da revolução; e deve ser acrescentado que por algum tempo é na verdade a “inoculação americana”, e portanto uma doença proveniente do outro lado do Atlântico, que é considerada responsável do transplante e da difusão contagiosa de idéias caracterizadas por abstrato e insano extremismo⁷⁷. A denúncia da doença e o diagnóstico em chave psicopatológica do adversário podem ocorrer em direção contraposta. Visto que se desenvolve o movimento abolicionista, torna-se um lugar comum nos Estados Unidos condená-lo enquanto expressão de espírito iliberal, de fanatismo e de loucura. Mas, no momento da revolta dos colonos ingleses na América, podemos ver Josiah Tucker convidar o governo de Londres para que aceite e até favoreça a secessão, de modo a evitar o “contágio” de “uma louca e fanática liberdade”, que ao mesmo tempo enfurece contra os escravos ou servos da gleba, o contágio de um “republicanismo” que certamente é “americano”, mas que se conecta em última análise com Locke e com a “seita lockeana” e que pode contar com as simpatias do próprio Burke⁷⁸.

Após o 1848, depois do enésimo retorno da revolução e com palavras de ordem ainda mais radicais, a tendência a alertar contra a doença que se propaga na França chega a uma drástica acentuação. Ao evidenciar a consolidação nos Estados Unidos do governo da lei e das instituições liberais, *A democracia na América* atribui à história e à geografia muito mais peso do que o *Antigo regime e a revolução*. Por que na França se impõe a ditadura militar de Napoleão Bonaparte?

“Nem sempre a guerra leva os povos democráticos ao governo militar; mas ela não pode deixar de acrescentar imensamente, naqueles povos, as atribuições do governo [...]. Se não levar ao despotismo com a violência, o faz vagarosamente com os hábitos”⁷⁹.

É diferente a situação no outro lado do Atlântico: “A sorte, que favoreceu tanto os habitantes dos Estados Unidos, colocou-os no meio de um deserto no qual não existem, pode-se dizer, vizinhos. Para eles, portanto, bastam alguns milhares de soldados”⁸⁰. Mesmo nos deparando mais uma vez com a discutível assimilação dos índios (e até do México) a um “deserto”, resta o fato de que estamos muito longe da explicação, que contrapõe de

⁷⁷ Aulard, 1977, p. 19, nota 1.

⁷⁸ Tucker, 1993-96, vol. IV, p. 65, 100, 140; vol. V, p. 72.

⁷⁹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 274 (DA2, cap. III, 22).

⁸⁰ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 270 (DA2, cap. III, 22).

maneira sumária e inapelável “desejo sublime” da liberdade e vulgar indiferença em relação a ela, “almas nobres” e “almas medíocres”. Para confirmar a deriva antropológica que se manifesta com o 1848, pode-se indicar a extensa carta (um pequeno ensaio) enviada por Tocqueville vinte anos antes ao amigo Beaumont. A história da Europa é interpretada aqui de maneira tão unitária que a terminologia torna-se reversível: fala-se de “Comunas” a propósito da França e de “Terceiro estado” a propósito da Inglaterra. Nos dois países a vitória da burguesia realiza-se com diferentes modalidades, que no entanto são a “conseqüência necessária do estado de coisas”, isto é, da diferente configuração das relações de força entre os sujeitos político-sociais em luta⁴¹. Estatalismo e despotismo são a doença hereditária do país a partir dos quais depois aparecem jacobinismo e bonapartismo? Na realidade, a Inglaterra não apenas consegue constituir um forte aparelho estatal e militar antes da França, mas sofre na época dos Tudor um despotismo sem limites: “Não conheço na história um tirano mais completo que [...] Henrique VIII”; as Comunas, “que nunca haviam negado a vida de um homem à vontade do rei”, acabam agora “condenando sem sequer ouvir”. Manifesta-se um terror pior que o jacobino, como mostram “os *bills de conviction*, invenção diabólica que nem o Tribunal revolucionário chegou a exumar”. E, no entanto, trata-se sempre de uma revolução que desempenha um papel positivo; amadurece o “primeiro fruto da civilização”, pelo fato de que, mesmo no seu terrível absolutismo, na Inglaterra o poder monárquico ataca os “vícios do sistema feudal” e dobra a “liberdade oligárquica”. É uma tendência de caráter geral, mas em país nenhum “o despotismo revelou-se tão terrível”. Ao contrário da França, a ilha do outro lado da Mancha é caracterizada e abençoada pela evolução gradual da história? A carta-ensaio que estamos analisando polemiza explicitamente com a tese conforme a qual a Constituição inglesa teria passado “através de estágios sucessivos e regulares, antes de chegar ao ponto em que hoje se encontra”, de modo que ela deveria ser considerada como “um fruto amadurecido século após século”. Na realidade – observa Tocqueville – a partir de Henrique VIII, “vejo o povo inglês mudar quatro vezes de religião seguindo a vontade do patrão”⁴².

Naturalmente, a carta-ensaio de 1828 poderia ser desvalorizada como sendo “juvenil”. Mas, também nos anos seguintes, se há contraposição entre França e Inglaterra, é muitas vezes em detrimento desta última, que conti-

⁴¹ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 1, p. 57-58 (carta a G. de Beaumont, 5 de outubro de 1828).

⁴² Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 1, p. 64, 67-69.

nua a entender a liberdade como “privilégio” e não como “direito comum”, como acontece no país protagonista da revolução de 1789 (*supra*, cap. IV, § 9). Ainda em 1843, após ter assimilado os padrões dos escravos nas colônias à “aristocracia” derrubada pela revolução francesa, Tocqueville celebra “os grandes princípios” da revolução “que foi inteiramente conduzida em nome da igualdade”, em nome da igualdade do “gênero humano”, e que portanto teve o mérito de ter sido a primeira a abolir a escravidão⁸³. A partir da revolução de 1848, sob a impressão exercida pelo espectro do socialismo, é exatamente o pathos da igualdade o que define a falência da revolução francesa e a doença de todo um povo, que agora se prostra diante de Luís Napoleão.

A leitura em chave psicopatológica dos desdobramentos da situação na França tem a vantagem de afugentar as possíveis preocupações da comunidade dos livres, que se auto-absolve de qualquer responsabilidade pelo êxito bonapartista da revolução de 1848. Tocqueville poderia ter traçado um balanço crítico do comportamento assumido pelo partido liberal e por ele mesmo. Após a instalação da ditadura, ele denuncia, com algum exagero, a escassa resistência encontrada por Luís Napoleão na sociedade francesa. Teria contribuído para a passividade das massas populares a decepção sentida por elas pela exclusão dos direitos políticos de 3 milhões de franceses? É uma medida pela qual em 1850 a burguesia liberal havia se tornado culpada, oferecendo assim ao ditador a possibilidade de elevar-se à condição de campeão do sufrágio universal e da luta contra o privilégio e a discriminação⁸⁴. E que papel havia desempenhado no enfraquecimento da Segunda República o liberalismo intransigente *a la* Tocqueville, que havia tachado de intolerável “despotismo” a redução do horário de trabalho e toda a intervenção do poder político a favor dos mais deserdados? O regime bonapartista encontra o seu ponto de força nos campos: não havia sido em primeiro lugar a burguesia liberal, com a participação ativa de Tocqueville, que os atíça contra a cidade e os mobiliza em nome da luta contra a ameaça terrível que pesava sobre a civilização e que exigia medidas extraordinárias à altura da situação? E mais: havia contribuído para o descrédito das instituições e do governo da lei o soberano desprezo mostrado por Tocqueville pela Constituição, quando havia reivindicado, na qualidade de ministro do Exterior, “o direito, a despeito da nossa Constituição, de derrubar a República Romana”⁸⁵?

Por outro lado, a atitude do liberal francês é atravessada por uma contradição de fundo: de um lado, no plano político imediato, condena com

⁸³ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 124-25, 109.

⁸⁴ Cf. Losurdo, 1993, cap. 1, § 9.

⁸⁵ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1 p. 342 (carta a F. de Corcelle, 30 de julho de 1849).

força o regime bonapartista, do outro enquanto historiador lamenta o fato de que a necessária modernização da França não tenha sido levada à conclusão por um “príncipe absoluto” ou por um “déspota”, ao invés de uma revolução popular (*supra*, cap. VIII, § 5). Mas, um “príncipe absoluto” ou um “déspota” modernizador quis ser Napoleão I e aspirava a ser Napoleão III! No lugar de se dedicar a uma investigação talvez muito dolorosa no âmbito pessoal, o autor de *Antigo regime e a revolução* prefere atacar uma mítica França eterna.

Uma evolução não diferente pode ser vista também em Mill. Em 1849, ele defende com força a revolução de fevereiro do ano anterior; sucessivamente, continua a tributar um importante reconhecimento ao “heróico e caluniado governo provisório francês” por ter abolido rapidamente a escravidão nas colônias, com uma implícita contraposição não apenas à república norte-americana, mas também à Inglaterra, sobre cuja história projeta “uma mancha durável” o apoio das “classes médias e superiores” à secessão escravista dos Sul dos Estados Unidos⁸⁶. Na sua *Autobiografia*, rememorando o debate que havia se desenvolvido na Europa sobre a guerra civil americana, depois de ter denunciado a orientação “furiosamente” filo-sulista de grande parte do liberalismo inglês do tempo, John S. Mill acrescenta: “Nenhum liberal europeu continental cometeu este tremendo erro”⁸⁷. E, todavia, em 1861 vimos a sua propensão a excluir o povo francês e as “nações continentais” em geral da comunidade dos livres propriamente dita. Estamos nos anos em que na Inglaterra, em tom de brincadeira sintomática, gostava de se dizer que “os negros começam em Calais”, assim que se atravessa a Mancha⁸⁸. Na verdade, se não era a cor da pele, o que explicava o diferente desenvolvimento dos países europeus é agora chamada a “raça”. Não se deve perder de vista – observa Lieber, sempre apontando o dedo contra a França – “a inclinação dos celtas a serem influenciados pelas massas”, e portanto a se abandonarem à “centralização na política, religião e literatura”; aqui, está ausente “o originário espírito teutônico de independência individual”, que se manifesta com força particular na “raça anglicana”⁸⁹.

⁸⁶ Mill, 1963-91, vol. XX, p. 319-63; Mill, 1983, p. 397 (livro II, cap. 5).

⁸⁷ Mill, 1963-91, vol. I, p. 267 (= Mill, 1976, p. 209).

⁸⁸ Morris, 1992, vol. II, p. 87.

⁸⁹ Lieber, 1859, p. 55, nota 1.

8. A “doença” como sintoma de degeneração racial

Da “doença” se passou para a “raça”: são compatíveis essas duas leituras do conflito político-social? Burke, ao denunciar o surto da “doença” no outro lado da Mancha, celebra a “nação em cujas veias escorre o sangue da liberdade”, a “raça eleita dos filhos da Inglaterra”. Trata-se de uma “nação” e de uma “raça” provavelmente menos expostas do que outras às manifestações doentias que se propagam na França. Em outras palavras, trata-se de ver se o espírito servil e gregário e a incapacidade de gozar de uma liberdade regular e ordenada são um distúrbio passageiro da personalidade de um povo civil ou tem alguma raiz étnica ainda não definida.

Nos Estados Unidos, ao tradicional perigo de *miscegenation* com os negros acrescenta-se, a partir da metade do século XIX, o perigo representado pela imigração dos amarelos, dos *coolies*. A área costeira do Pacífico – alerta Lieber – corre o risco de ser “mongolizada” por causa dos chineses, cuja proliferação é parecida com a dos “ratos”⁹⁰. Ainda mais drástico é Spencer. Uma implantação em larga escala dos chineses (ou dos japoneses) na América provocaria uma catástrofe: “Caso evitem a miscigenação, devem constituir uma raça subjugada na posição, se não dos escravos, de uma classe que se aproxima dos escravos; se ao contrário promoverem a miscigenação, formaria um híbrido malfeito”. Sairiam indivíduos com uma interior “constituição caótica”: está tristemente provado pelos “euro-asiáticos na Índia e a mistura de sangue na América”⁹¹.

Até aqui, lidamos com populações de origem colonial ou semi-colonial, distantes de qualquer forma do Ocidente, e não é de surpreender o consenso de Lieber e Spencer sobre a legislação que proíbe aos não-brancos o acesso à terra da liberdade. Embora expansionista entusiasta, o primeiro se declara contra a anexação de qualquer território que leve a uma incorporação ulterior de povos de cor. Mas, como observa o seu biógrafo, ele vai além: teme que a “diluição do sangue americano” possa ser provocada também pelo afluxo de imigrantes provenientes da Europa meridional e de “raça latina”⁹². Mais tarde, sempre com o olhar voltado para os Estados Unidos, sobre o efeito da “contaminação do voto dos imigrados”, que muitas vezes são “elementos revolucionários”, chama a atenção um outro conceituado expoente do liberalismo: Lecky⁹³.

⁹⁰ Lieber, cit. in Freidel, 1968, p. 393.

⁹¹ Spencer, 1996, p. 322-23 (carta a K. Kaneko, 26 de agosto de 1892).

⁹² Freidel, 1968, p. 393-96, 409.

⁹³ Lecky, 1981, vol. 1, p. 78, 80.

São preocupações que ecoam com força também em Tocqueville. Enquanto sobre a república norte-americana forma-se a tempestade que em breve irá levar à guerra de Secessão, o liberal francês coloca-se uma pergunta angustiante: como explicar a falta de “bom senso prático”, que até aquele momento havia evitado na república do além Atlântico a catástrofe da França e da Europa continental? É a “rápida introdução nos Estados Unidos de homens alheios à raça inglesa” que provoca a crise e por causa disso levam para a América “o maior perigo”⁹⁴. Ora, os seus habitantes não se apresentam mais “tão unidos entre si por idéias comuns” até tornar impensável uma laceração sangrenta, como havia considerado *A democracia na América*⁹⁵. Tocqueville alerta seus amigos e interlocutores estadunidenses: “Por maior que possa ser a vossa potência de assimilação, é muito difícil chegar a digerir tantos corpos estranhos” com uma rapidez tal que evite que eles perturbem “a economia e a saúde do vosso corpo social”⁹⁶. A guerra civil que se anuncia no horizonte é atribuída aos novos imigrantes provenientes do Sul e do Leste da Europa: estes se configuram como um agente patogênico, que ataca de fora um organismo social sadio em si. Diante desse perigo Tocqueville não cansa de alertar os seus amigos e interlocutores do outro lado do Atlântico:

“Infelizmente, a cada dia chegam tantos elementos estranhos que em breve não sereis mais vocês mesmos: todos os argumentos aduzidos sobre a vossa natureza (*naturel*) tornam-se cada vez mais incertos. De fato, misturados com tantas raças, quem poderia dizer qual é a vossa natureza (*naturel*)?”

E mais: “O que me assusta é este prodigioso número de estrangeiros que faz de vocês um povo novo”⁹⁷.

Os fluxos migratórios maciços aqui condenados referem-se obviamente ao Norte dos Estados Unidos. São eles que provocam o emergir do abolicionismo radical? Nesse caso, a posição de Tocqueville não seria muito diferente da dos teóricos do Sul, uma vez que eles também rotulam como fundamentalmente alheias à América e redutíveis em última instância ao radicalismo de marca europeia (e francesa e jacobina) as posições dos que, desde que seja abolida a escravidão, não recuam sequer diante da perspectiva de um conflito sangrento. De qualquer forma é clara a tendência de Tocqueville em rejeitar

⁹⁴ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 3, p. 229 (carta a G. de Beaumont, 6 de agosto de 1854).

⁹⁵ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 391 (DA1, cap. II, 10).

⁹⁶ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 159 (carta a T. Sedgwick, 14 de agosto de 1854).

⁹⁷ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 177, 182 (cartas a T. Sedgwick, 29 de agosto e 14 de outubro de 1856).

a iminente guerra civil, imputando-a à presença crescente de grupos étnicos tradicionalmente desprovidos das qualidades políticas e morais atribuídas aos anglo-americanos.

Esse tipo de explicação resulta evidentemente impossível quando se analisa um país etnicamente homogêneo. Ou devemos supor que essa homogeneidade é apenas uma aparência? Quem responde a essa pergunta de modo decisivamente afirmativo é Gobineau. Mas, vejamos qual é o seu ponto de partida. Ele concorda plenamente com o impiedoso diagnóstico psicopatológico do povo francês formulado por Tocqueville. Precisa tomar consciência da doença secular que torna impossível o funcionamento de “instituições livres” e que, em nome da “pública utilidade” ou daquela “monstruosidade” que é o presumido “direito social”, promove incessantemente “a absorção dos direitos privados no único direito de Estado”. Estamos na presença de “um povo pelo qual a centralização absoluta constitui o máximo do bom governo”⁹⁸. Como é possível observar, ecoam os mesmos motivos ideológicos e até a mesma linguagem que temos ouvido de Tocqueville, Lieber e John S. Mill.

Há, no entanto, uma novidade. A doença agora tem uma precisa base étnica. Na França e no resto do mundo ela é veiculada por não-arianos. Pela importância dessa novidade, é exagero afirmar que Gobineau é “muito menos distante do seu temporâneo mentor e superior Alexis de Tocqueville do que se possa pensar”⁹⁹. Mas, por outro lado, não há dúvidas de que nos movimentamos em um ambiente cultural e político onde não há poucos elementos de contato e de comunhão. Em estreita relação epistolar e intelectual entre eles, Tocqueville e Lieber estão plenamente de acordo no diagnóstico da doença que infesta a França e que, em virtude dos fluxos migratórios, corre o risco de ter uma influência nefasta nos Estados Unidos. Avançando mais na linha da interpretação em chave étnica da história, o segundo contrapõe ao espírito gregário e servil dos “celtas” o sentimento cioso da própria individualidade dos “teutônios”. Estes últimos são a vanguarda do Ocidente, ou da “porção caucásico-ocidental da humanidade”. Talvez – conclui Lieber – por questão de brevidade se poderia falar de “cis-caucasianos”, enquanto a expressão de “jaféticos” apresenta a dificuldade de ser muito ampla¹⁰⁰. Como se pode observar, estamos no limiar da mitologia ariana: “jaféticos” são os descendentes

⁹⁸ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 272-74 (carta de A. de Gobineau, 29 de novembro de 1856).

⁹⁹ Nolte, 1978, p. 682.

¹⁰⁰ Lieber, 1859, p. 55 nota 1, 22, nota 2.

de Japhet, em contraposição à progênie de Sem (os “semitas”) e de Cam (os “camitas”). E o liberal americano manifesta reservas em relação à categoria de “jaféticos” ou de arianos só pelo fato de que ela remete às míticas façanhas de um povo que teria se originado na Índia, isto é, em uma área estranha ao Ocidente. Portanto, não é grande a distância em relação a Gobineau, embora este último prefira falar de arianos, no lugar de recorrer às categorias, por ele consideradas menos rigorosas, de “jaféticos, caucasianos e indo-germânicos”¹⁰¹.

9. Gobineau, o liberalismo e os mitos genealógicos da comunidade dos livres

Desde o início a auto-proclamação da comunidade dos livres sente a necessidade de recorrer a mitos genealógicos que ofereçam fundamento a essa postura de distinção. Montesquieu indica nos “bosques” habitados por “germanos” o lugar de nascimento do governo livre e representativo (EL, XI, 6). Essa origem não é casual: se a escravidão é comum entre os “povos do Sul” (*supra*, cap. II, § 4), ao contrário “os povos do Norte possuem e possuirão sempre um espírito de independência e de liberdade desconhecido aos povos meridionais” (EL, XXIV, 5). Sim, “os povos do Norte da Europa”, que souberam dar prova de “admirável sabedoria contra a potência romana”, acabando por destruí-la, se distinguem também pelo “bom senso”, a coragem, os “sentimentos generosos”, a “força de espírito que é necessária para agir de maneira autônoma” (EL, XIV, 2-3). Para as “nações nórdicas” remetem na Inglaterra Sidney e Hume, e este último celebra como “extremamente livre” o “governo dos germanos e de todas as nações nórdicas”, que se afirmam sobre as “ruínas de Roma” e do seu “despotismo militar”¹⁰². Ainda em 1861, John S. Mill pode dizer que os franceses resultam excluídos da comunidade dos livres pelo fato de que eles são “um povo essencialmente meridional”, marcado pela “dupla educação do catolicismo e do despotismo”¹⁰³. Burke prefere, ao contrário, vangloriar-se da descendência dos “nossos antepassados godos”, além do pertencimento à inglesa “raça eleita” da liberdade, enquanto Lieber no brasão dos Estados Unidos e da raça anglicana introduz os antepassados “teutônicos”.

¹⁰¹ Gobineau 1997, p. 367 (cap. III, 1).

¹⁰² Sidney, 1990, p. 103, 167; Hume, 1983-85, vol. I, p. 160.

¹⁰³ Mill, 1972, p. 213 (= Mill, 1946, p. 61).

No final do século XIX o mito genealógico teutônico alcança uma grande fortuna. Sobre a imagem da França, não obstante a estabilização obtida com a Terceira República, pesa a lembrança da Comuna de Paris e do interminável ciclo revolucionário atrás dela; sobre a imagem da Itália pesa a praga do banditismo no Sul e a posição geográfica, não propriamente nórdica, particularmente das suas regiões meridionais. O Segundo Reich parece ao contrário associar-se sem problemas à Inglaterra e aos Estados Unidos no gozo dos organismos representativos, do ordenamento liberal e do desenvolvimento econômico. Agora, celebrados como a vanguarda da comunidade dos livres, são estes três países, na condição dos povos que encarnam melhor a causa da liberdade. Já em 1860, lorde Robert Cecil (futuro marquês de Salisbury e futuro primeiro ministro) contrapõe “aos povos dos climas meridionais, os de ascendência [...] teutônica”¹⁰⁴; em 1899, Joseph Chamberlain (ministro das colônias) chama oficialmente Estados Unidos e Alemanha a estreitar, juntamente com o seu país, uma aliança “teutônica”¹⁰⁵. Trata-se de um ordenamento aceito no outro lado do Atlântico por Alfred. T. Mahan, o grande teórico da geopolítica, uma vez que ele também se pronuncia pela unidade da “família teutônica”, dos povos pertencentes ao “mesmo tronco” germânico. O almirante apenas mencionado está em ótimas relações com Theodore Roosevelt que, indo ainda mais além, na celebração dos “povos germânicos” e “teutônicos”, entoou um hino à “coragem guerreira dos altivos filhos de Odino”¹⁰⁶. Esse clima ideológico estimula a reinterpretação da categoria de “anglo-saxões”, que agora tende a incluir também a Alemanha (o lugar do qual parte a grande aventura da emigração da estirpe da liberdade, cujo mérito foi ter se levantado primeiro contra o despotismo romano e depois contra o despotismo papal).

10. Disraeli, Gobineau e a “raça” como “chave da história”

Começa a delinear-se com clareza o mundo cultural e político em que deve ser situado Gobineau. A abordagem escolhida por Tocqueville para explicar a crise nos Estados Unidos torna-se com ele uma chave de leitura da história universal. Por que as “instituições liberais” revelam na república norte-americana uma vitalidade inimaginável na América Latina? Porque só

¹⁰⁴ Cannadine, 1987, p. 99.

¹⁰⁵ Chamberlain, cit. in Kissinger, 1994, p. 186.

¹⁰⁶ Mahan, 2003, p. 125-26; Dyer, 1980, p. 55-57, 48-50.

aqui os europeus se fundiram com os nativos derrotados. E, em relação à Europa, por que a França sofreu uma catástrofe desconhecida para a Inglaterra? Porque no primeiro país a mistura das raças foi muito mais radical que no segundo, “o país europeu em que as modificações do sangue foram mais lentas e até aqui com menos variações”¹⁰⁷. E por que nos Estados Unidos está se acumulando uma crise sem precedentes? A resposta de Gobineau é substancialmente idêntica à de Tocqueville: por causa dos maciços fluxos migratórios de proveniência heterogênea, o elemento originário anglo-saxão está perdendo a sua identidade¹⁰⁸.

É verdade, em Gobineau a explicação antropológica assume uma rigidez naturalista tão grave que leva Tocqueville a ironizar sobre o papel decisivo do “sangue”¹⁰⁹. Devemos então considerar alheio à tradição liberal o autor do *Ensaio sobre a desigualdade das raças*? Na realidade, mesmo querendo abstrair do Sul dos Estados Unidos, onde vigoram a teoria e a prática pela qual basta uma única gota de sangue negro para excluir uma pessoa da comunidade dos livres (e do gozo dos direitos políticos e civis), na própria Europa, e ainda mais no outro país clássico da tradição liberal, ecoam vozes não muito diferentes daquela apenas ouvida. Ao pronunciar-se a favor da proibição legislativa da *miscegenation*, Spencer ressalta:

“Na raiz não existe apenas uma questão de filosofia social; na raiz existe uma questão de biologia. A este respeito há abundantes provas fornecidas pelos matrimônios mistos, no que tange às raças humanas, e dos cruzamentos, no tocante aos animais”¹¹⁰.

Mas, nesse contexto, assume importância particular acima de tudo a figura de Disraeli. São nítidas as suas posições: a raça é “a chave da história”¹¹¹. Não tem sentido falar em “progresso” e em “reação”: na realidade, “tudo é raça”¹¹²; “tudo é raça e não há outra verdade”¹¹³. Só assim podemos compreender que, embora em número reduzido, os *conquistadores* espanhóis (ou “góticos”, como prefere dizer Disraeli) conseguem triunfar na América e os ingleses na China¹¹⁴. É dessa forma que se explicam as incessantes reviravoltas

¹⁰⁷ Gobineau, 1997, p. 93-100 (livro I, cap. 5).

¹⁰⁸ Gobineau, 1997, p. 923-24 (livro VI, cap. 8).

¹⁰⁹ Tocqueville, 1951, vol. XVIII, p. 110.

¹¹⁰ Spencer, 1996, p. 322 (carta a K. Kaneko, 26 de agosto de 1892).

¹¹¹ Disraeli, 1976, vol. I, p. 359 (cap. 56).

¹¹² Disraeli, 1852, p. 331 (cap. 18).

¹¹³ Disraeli, 1847, vol. 1, p. 169.

¹¹⁴ Disraeli, 1852, p. 495 (cap. 24).

que devastam a França: assistimos à “grande revolta dos celtas” ou de antigas “raças subjugadas” contra as “raças nórdicas e ocidentais”, que assimilaram o “princípio semítico” (o Antigo e o Novo Testamento) e encarnam a civilização¹¹⁵. O aspecto principal e primário desses processos não é a cultura: a “grandeza” de uma raça “resulta da sua organização física”¹¹⁶; trata-se de um “fato fisiológico”, e é necessário portanto “estudar a fisiologia” para poder corretamente orientar-se nos conflitos do mundo histórico e político¹¹⁷: “Linguagem e religião não constituem uma raça – para a sua constituição há uma coisa só: o sangue”¹¹⁸.

A partir dessa mitologia do sangue, também Disraeli insiste sobre a superioridade das “puras raças caucásicas”, entre as quais consta a raça hebréia¹¹⁹. É uma pureza a ser guardada ciosamente: “a doutrina perniciosa dos tempos modernos, a igualdade natural do homem”, a doutrina da “fraternidade cosmopolita”, que estimula a mistura e a contaminação, recebe uma condenação sem apelação; uma vez posta realmente em prática, ela “deterioraria as grandes raças e destruiria tudo o que de genial existe no mundo”¹²⁰.

Apesar da parcial diversidade de linguagem, não estamos distantes do mundo ideológico de Gobineau. Este, que celebra os arianos em primeiro lugar por causa das suas “tradições liberais” e individualistas,¹²¹ não é por acaso que dedica o seu livro “à Sua Majestade George V”; juntamente com a Inglaterra, Gobineau elege como modelo o outro país clássico da tradição liberal, os Estados Unidos, esta “terra essencialmente prática”, como está confirmado pelo fato de que, sem se deixar prender pelas abstrações difusas na terra de França, os próprios “jornais abolicionistas têm reconhecido a exatidão” da tese relativa à desigualdade natural das raças¹²². A celebração da pureza racial é a celebração em primeiro lugar dos “anglo-saxões”, o ramo da “família ariana” que mais do que outro resistiu ao geral abastardamento¹²³.

Não há motivo para incluir na tradição liberal Disraeli e excluir o autor do *Ensaio sobre a desigualdade das raças*, ainda mais que este último se inspirou largamente no escritor e estadista inglês¹²⁴. Gobineau, isto sim, deixa de

¹¹⁵ Disraeli, 1852, p. 508-509, 553 (cap. 25, 27).

¹¹⁶ Disraeli, 1852, p. 495 (cap. 24).

¹¹⁷ Disraeli, 1982, p. 221 (cap. IV, 15).

¹¹⁸ Disraeli, 1976, vol. 1, p. 361 (cap. 56).

¹¹⁹ Disraeli, 1982, p. 221, 219.

¹²⁰ Disraeli, 1852, p. 496 (cap. 24).

¹²¹ Gobineau, 1997, p. 537 (livro IV, cap. 3).

¹²² Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 260-61 (carta de A. de Gobineau, 20 de março de 1856).

¹²³ Gobineau, 1997, p. 917-18 (livro VI, cap. 8).

¹²⁴ Poliakov, 1974-90, vol. III, p. 385.

ser liberal quando, já desanimado, acaba adaptando-se, conforme o duro mas preciso juízo de Tocqueville, ao “governo do sabre, e também do bastão”, isto é, à ditadura de Napoleão III¹²⁵. Mas, não se esqueça que, nesse mesmo período de tempo, Disraeli considera inevitável e legítimo, para a França e a Europa continental, o “governo da espada” e do “acampamento militar” (*infra*, cap. X, § 1). Em todo caso, enquanto teórico da raça, o admirador e colaborador de Tocqueville ou o discípulo de Disraeli, o autor desgostoso com o ciclo revolucionário e com o estatalismo francês e permeado de admiração ao mesmo tempo pelo mundo anglo-saxão e pelas “tradições liberais dos arianos”, se insere sem dificuldades no âmbito do liberalismo.

Não se deve perder de vista o fato de que também em outros expoentes dessa tradição de pensamento a mitologia ariana está presente de maneira explícita. Eis de que forma Lecky coloca-se a favor da Irlanda da qual se origina: embora celtas, os irlandeses fazem sempre parte da “grande raça ariana”¹²⁶. À mesma conclusão chega Spencer no decorrer da sua viagem aos Estados Unidos: “os imigrantes irlandeses perderam os seus traços celtas e se americanizaram”; se fundiram com as outras “variedades da raça ariana”; e, neste caso, a mistura revela-se muito benéfica¹²⁷. As coisas estão diversamente para a França: o que explica a sua derrota durante a guerra contra a Prússia e o enfurecer da Comuna de Paris é a “raça”, que parece ter ficado obstinadamente céltica (ao contrário de Lecky, Spencer considera os celtas totalmente alheios à raça ariana)¹²⁸. Aos autores acima citados poderia se acrescentar Renan, uma vez que ele também se considera liberal, está “em relação regular” com Gobineau¹²⁹ e é um cantor não menos apaixonado, como veremos, da excelência da raça ariana e, mais em geral, das “raças ariano-semíticas”. Enfim, deve ser observado que no outro lado do Atlântico a mitologia ariana está muito presente, está até tão disseminada que chega a ultrapassar o círculo dos ideólogos: em 1902, Arthur MacArthur, governador militar das Filipinas, reivindica aos Estados Unidos o direito ao domínio em virtude apenas do seu pertencimento ao “magnífico povo ariano”¹³⁰.

¹²⁵ Tocqueville, 1951, vol IX, p. 280 (carta a A. de Gobineau, 24 de janeiro de 1857).

¹²⁶ Lecky 1883-88, vol. II, p. 380.

¹²⁷ Spencer, cit. in Gossett, 1965, p. 151-52.

¹²⁸ Spencer, 1996, p. 154-55 (carta a E. Cazelles, 3 de maio de 1871).

¹²⁹ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 305 (carta de 21 de março de 1859).

¹³⁰ Cf. Losurdo, 2002, cap. 20, § 1.

11. Remoção do conflito, busca do agente patogênico e teoria do complô

Ainda que rejeite a fácil solução ariana, nem por isso Tocqueville é menos obcecado que Gobineau pelo problema da individuação do agente patogênico que ataca um organismo social sadio em si. Após 1848 não há dúvidas: o veículo da “doença” revolucionária, da “doença permanente”, o “vírus de uma espécie nova e desconhecida” que não pára de enfurecer na França é constituído por uma “nova raça” (*race nouvelle*): “estamos sempre na presença dos mesmos homens, embora as circunstâncias sejam diferentes”¹³¹. Precisa acrescentar que tal “vírus” ou tal “raça” tem se propagado ameaçadoramente no mundo inteiro. Sim, após ter feito a sua aparição na França, estes “revolucionários de uma espécie desconhecida [...] têm formado uma raça que se perpetuou e se difundiu em todos os lugares civilizados da terra, onde tem conservado a mesma fisionomia, as mesmas paixões, o mesmo caráter”¹³².

Salta novamente aos olhos a passagem da “doença” ou do “vírus” para a “raça”. Assim também em Constant: “frios no seu delírio”, os intelectuais subversivos, estes “prestidigitadores da sedução” (*jongleurs de sédition*), não cansam de minar não apenas uma determinada sociedade, mas “as próprias bases da ordem social”. São “seres de uma espécie desconhecida” (*êtres d'une espèce inconnue*), constituem até uma “nova raça” (*race nouvelle*), uma “raça detestável” (*détestable race*)¹³³. Em um crescendo, a explicação de tipo antropológico tende a se tornar uma explicação de tipo racial (é sintomática a passagem da categoria de *espèce* à de *race*). Neste ponto desponta a idéia de uma solução radical. Desta “raça detestável” constituída por agentes patogênicos não se pode desejar senão a “extirpação”¹³⁴: é a condição preliminar para reestabelecer a saúde e a salvação da sociedade.

Nem em Constant nem em Tocqueville o termo “raça” tem uma real conotação étnica. E, no entanto, a recorrência dele é o sintoma de uma tendência para caracterizar propriamente com a raça os intelectuais portadores do vírus da subversão. Burke se lança decididamente mais adiante. Para além de um setor social bem determinado (os intelectuais não-proprietários, não vinculados à terra e destituídos de raízes), a “intoxicação” ideológica da qual se torna culpada o radicalismo¹³⁵ remete a um bloco social que começa a

¹³¹ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 2, p. 348-49; vol. XIII, t. 2, p. 337-38.

¹³² Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 208 (AR, livro III, cap. 2).

¹³³ Guillemin, 1958, p. 13-14, 84, 194; Constant, 1988, p. 44.

¹³⁴ Guillemin, 1958, p. 13-14.

¹³⁵ Burke, 1826, vol. VII, p. 135.

revelar uma dimensão étnica. O que explica a catástrofe da revolução francesa é agora a aliança entre duas ordens sociais sensivelmente diferentes: de um lado os “intelectuais politiqueros” (*political men of letters*), do outro os “novos ricos”, os grandes da finança. Compreendem-se bem as razões dessa aliança à primeira vista tão estranha. O que as duas partes têm em comum é o ódio do cristianismo: “anos atrás a camarilha literária formou algo de parecido com um verdadeiro plano para a destruição da religião cristã”¹³⁶. Mas, se a irreligiosidade e o ateísmo dos intelectuais influenciados pelo iluminismo são notórios, não se deve perder de vista o fato de que “os hebreus da Bolsa”, já alheios por motivos religiosos e ideológicos à cristandade, têm também um interesse material no seu enfraquecimento ou na sua destruição: esperam hipotecar as “receitas pertencentes ao arcebispo de Cantuária”¹³⁷.

O ataque à Igreja é também o ataque à “propriedade fundiária das instituições eclesiásticas”, à propriedade terreira enquanto tal. É sinistro o programa dos revolucionários: “Proclamaremos a absoluta inutilidade da Câmara dos Lordes, aboliremos os bispos, venderemos as terras da Igreja aos judeus e especuladores”¹³⁸. O que visa destruir uma sociedade, que tem os seus pilares no cristianismo e na aristocracia terreira, é a aliança entre os intelectuais subversivos reunidos na “Sociedade pela Revolução” e o “púlpito do Velho Gueto” (*the pulpit of the Old Jewry*), voltados a falsificar o verdadeiro significado da Gloriosa Revolução e a difundir os “espúrios princípios revolucionários do Velho Gueto”¹³⁹. Como se vê, Burke não cansa de insistir no papel dos hebreus. Essas duas componentes do bloco revolucionário são entrelaçadas por meio de múltiplas afinidades: para além do ódio contra a Igreja e a nobreza agrária e cristã o que joga um papel importante é também o seu fundamental alheamento à nação; sim, também a ordem intelectual é fundamentalmente apóida, uma vez que mostra “apego ao seu país” só até quando ele adere aos seus “volúveis projetos”¹⁴⁰.

Mas, de onde a subversão extrai a sua força de choque? Para abater a ordem existente não bastam os intelectuais e usurários. Na realidade, parte integrante, embora subalterna, do ataque subversivo é a “Taberna”, a plebe bêbada e sangüinária. De que modo consegue ser constituída e soldada essa união anti-natural, que Burke repetidamente denuncia como o bloco social entre “Velho Gueto” e “Taberna de Londres”¹⁴¹? Quem consegue transfor-

¹³⁶ Burke, 1826, vol. V, p. 207 (= Burke, 1963, p. 284-85).

¹³⁷ Burke, 1826, vol. V, p. 197 (= Burke, 1963, p. 278).

¹³⁸ Burke, 1826, vol. V, p. 211, 113 (= Burke, 1963, p. 287, 216).

¹³⁹ Burke, 1826, vol. V, p. 75, 50-51 (= Burke, 1963, p. 189-90, 170-71).

¹⁴⁰ Burke, 1826, vol. V, p. 169-70 (= Burke, 1963, p. 258).

¹⁴¹ Burke, 1826, vol. V, p. 232 (= Burke, 1963, p. 254).

mar os mais desesperados em seguidores e servidores dos mais ricos, e até da riqueza mais parasitária e repugnante, aquela que, no lugar de se fundar sobre a terra e o amor da terra, remete exclusivamente à especulação e à usura? São os intelectuais, e mais exatamente os intelectuais de origem humilde e os desenraizados, são os “mendigos da caneta”¹⁴², mendigos como a canalha da Taberna que eles não cansam de provocar. Privados de religiosidade, de fé e de autênticos ideais eles chamam a canalha, da qual fazem parte integrante, a insurgir-se sim contra a riqueza, mas só contra a riqueza mais respeitável, a terceira, enquanto é poupada a riqueza financeira (e judaica). Na França, esses intelectuais “fingiram ter um grande zelo pelos pobres e pela plebe [...]. Transformaram-se assim em demagogos e serviram para unir em uma única finalidade a riqueza mais odiosa à pobreza mais inquieta e desesperada”¹⁴³. Por sua vez, os hebreus estão muito contentes em apoiar os ataques da plebe francesa contra o rei e a aristocracia, contra os pilares do cristianismo; as atrocidades revolucionárias aparecem a Burke “orgias tebanas e trácias, realizadas na França e aplaudidas só no Velho Gueto”¹⁴⁴.

Fica clara a configuração do bloco social da subversão. Graças à obra dos intelectuais plebeus e subversivos, eis portanto, os indivíduos em busca dos usurários, a Taberna a serviço do Velho Gueto ou dos “agentes de câmbio judeus, voltados só a disputar entre si o privilégio de remediar com a circulação fraudulenta de papel moeda desvalorizada à miséria e à ruína trazidas no seu país pelas suas insanas deliberações”¹⁴⁵. Em última instância, quem dirige o variado bloco da subversão são os hebreus. Basta olhar os desdobramentos da revolução na França: “Esta geração de nobres em breve não existirá mais e a próxima será totalmente parecida com os trabalhadores manuais e os palhaços, os traficantes, os usurários, os hebreus que serão os seus associados, e até os seus patrões (*masters*)”¹⁴⁶. Por outro lado, nivelando e homologando tudo, a revolução francesa acaba por fazer prevalecer uma única “diferença”, a constituída pelo “dinheiro”¹⁴⁷, e portanto por sancionar o predomínio da finança (em larga escala controlada pelos hebreus). Se não forem tomadas rapidamente as providências, um “terremoto universal” ameaça abater a ordem social e a civilização¹⁴⁸.

¹⁴² Burke, 1826, vol. IX, p. 49.

¹⁴³ Burke, 1826, vol. V, p. 210 (= Burke, 1963, p. 286-87).

¹⁴⁴ Burke, 1826, vol. V, p. 143 (= Burke, 1963, p. 238).

¹⁴⁵ Burke, 1826, vol. V, p. 102 (= Burke, 1963, p. 208).

¹⁴⁶ Burke, 1826, vol. V, p. 104 (= Burke, 1963, p. 210).

¹⁴⁷ Burke, 1826, vol. VII, p. 18-19.

¹⁴⁸ Burke, 1826, vol. V, p. 282 (= Burke, 1963, p. 337).

Não há dúvidas. Estamos na presença da primeira teoria orgânica da revolução como complô hebreu. As *Reflexões* e a denúncia do papel infame do “Velho Gueto” são de 1790. Só mais tarde entra em ação o abade Barruel. Este, exilado na Inglaterra, é recebido com honras por Burke, que sobre ele e sobre a obra que está tomando corpo se expressa com grande ardor: “Toda esta maravilhosa narração é sustentada em documentos e provas com uma precisão e exatidão de valor quase legal”¹⁴⁹.

Para além da prioridade cronológica, o que evidencia a novidade e a periculosidade da teoria do complô em Burke é uma outra e mais importante característica. Ainda que as *Reflexões* remetam ao papel inquietante dos Iluminados¹⁵⁰, agora não se trata mais de apontar o dedo contra esta ou aquela seita ou contra a maçonaria, como faz Barruel, e evidenciar nesse âmbito o papel dos hebreus. No centro do ato de acusação contra estes últimos não está em primeiro lugar a hostilidade contra a religião dominante ou contra o Trono e o Altar, como acontece na polêmica tradicionalmente desenvolvida pelo cristianismo. Burke, que é maçom ele mesmo¹⁵¹, entende explicar um conflito político-social novo e que está destinado a durar por muito tempo. Na visão do whig inglês, de um lado temos o campo, como lugar que encarna o ordenamento natural da sociedade e os valores do apego à terra e a uma comunidade nacional cimentada, como sabemos, por um “elo de sangue”; de outro lado a cidade, como lugar do desenraizamento e da subversão apólide, promovidos conjuntamente pela finança hebréia, intelectuais abstratos e revolucionários e plebe. Pela primeira vez, os hebreus são acusados de se movimentar ao mesmo tempo por meio da finança rapinadora e parasitária e mediante um movimento plebeu e animado por cega fúria destruidora.

Esse motivo reaparece no âmbito da tradição liberal após uma outra grande convulsão revolucionária. Quando eclode a revolução europeia de 1848, Disraeli a atribui imediatamente às “manobras” das “associações secretas”, que estão “sempre vigilantes e sempre prontas” para assaltar a “sociedade de surpresa” e “golpear a propriedade e Cristo”¹⁵². Poucos anos mais tarde, o estadista inglês de origem hebraica traça um balanço mais sofisticado e decididamente surpreendente: por causa da “riqueza acumulada”, do apego à sua tradição religiosa e da sua orgulhosa autoconsciência racial, os hebreus por tendência são hostis à “doutrina da igualdade do homem” e “conserva-

¹⁴⁹ Burke, cit. in Rogalla von Bieberstein, 1976, p. 111 nota.

¹⁵⁰ Burke, 1826, vol. V, p. 282 (= Burke, 1963, p. 338).

¹⁵¹ Cf. Rogalla von Bieberstein, 1976, p. 117.

¹⁵² Disraeli, cit in Buckle, Monypenny, 1914-20, vol. III, p. 173.

dores”¹⁵³. Todavia, desde que se livrem da opressão, eles não descartam operações e alianças mais arriscadas: “encontras o hebreu, outrora leal, pontualmente situado nas posições dos niveladores e dos latifundiários”¹⁵⁴. Então, circulam por toda a parte “o princípio destrutivo” e “a insurreição contra a tradição e a aristocracia, contra a religião e a propriedade”. Um grupo étnico e social inesperado alimenta tudo isso: a destruição do cristianismo, “a igualdade natural do homem e a abolição da propriedade são proclamadas por sociedades secretas que formam os governos provisórios, e homens de raça hebraica encontram-se à frente de cada um deles”. Não há dúvidas: “se o leitor fixar o olhar sobre os governos provisórios da Alemanha e da Itália e até da França, formados naquele período, ele vai reconhecer por toda a parte o elemento hebraico”. E assim “o povo de Deus coopera com os ateus; os mais astutos acumuladores de riqueza se aliam com os comunistas, a raça peculiar e eleita anda de mãos dadas com a ralé e as castas inferiores da Europa”¹⁵⁵.

Não é difícil perceber nesse discurso o eco do ressentimento do hebreu pelas humilhações e perseguições sofridas. O fato é que estamos novamente diante de uma teoria do complô destinada a alcançar uma funesta fortuna no século XX. O que estimula essa teoria é a tendência, muito difusa na cultura liberal da época, a remover a objetividade do conflito político-social. É eloqüente o quadro que Disraeli traça da grande onda revolucionária de 1848: sem a direção oculta dos hebreus: “a inesperada reviravolta não teria devastado a Europa”. Não necessidades sociais objetivas, “mas a orgulhosa energia e os férteis recursos dos filhos de Israel têm alimentado longamente esta luta desnecessária e inútil”¹⁵⁶.

Enfim. Sempre no âmbito da tradição liberal o grito de alarme contra o “complô” ecoa também em ocasião de uma outra grande convulsão revolucionária. No momento em que a tentativa da França napoleônica de reintroduzir a escravidão em Santo Domingo se choca com a dura resistência dos ex-escravos, Malouet alerta contra a “conjuração universal dos negros”, os quais, com a cumplicidade dos abolicionistas, aspiram a dominar e massacrar os brancos¹⁵⁷. Desnecessário dizer quanto esse discurso encontre ampla difusão no Sul dos Estados Unidos. A obsessão pelo “complô” percorre em profundidade a história desse país, e em descobri-lo e combatê-lo constan-

¹⁵³ Disraeli, 1852, p. 496-97 (cap. 24).

¹⁵⁴ Disraeli, 1982, p. 218.

¹⁵⁵ Disraeli, 1852, p. 497-98 (cap. 24).

¹⁵⁶ Disraeli, 1852, p. 498 (cap. 24).

¹⁵⁷ Malouet, cit. in Benot, 1992, p. 190.

temente se preocupam, de formas diferentes, ambas as fileiras em luta. Por exemplo, nos anos que antecedem a guerra de Secessão, se o Sul denuncia a “conspiração abolicionista” do Norte, este por sua vez não cansa de alertar contra a conjuração que aspira a impor o poder escravista em âmbito federal. É neste sentido que se fala, a propósito da história da república norte-americana, de um difuso “estilo paranóico”¹⁵⁸.

No âmbito dessa mitologia do complô é particularmente significativo e grávido de conseqüências um elemento: o protagonista da conjuração negra e abolicionista, o militante anti-escravista, tende a ser configurado conforme o modelo utilizado em geral para estigmatizar o hebreu: “essencialmente fraco e covarde, ele não constituiria nenhuma ameaça em um combate leal e aberto”; eis porque propriamente entra a intervenção do engano, da intriga, do complô¹⁵⁹.

12. O conflito dos dois liberalismos e as acusações recíprocas de traição

Ao enfrentar os desafios representados na luta pelo reconhecimento conduzida pelos excluídos, a comunidade dos livres, obviamente, nem sempre dá respostas unitárias. Algumas vezes, choca-se internamente e se divide. Em grandes linhas podemos distinguir duas tendências. Uma fração identifica-se de maneira mais ou menos obstinada com as posições daquele expoente do proto-liberalismo inglês, que faz coincidir a “verdadeira liberdade” com o controle inquestionável do senhor sobre a *sua* família, assim como sobre os *seus* servos e os *seus* bens. Uma outra fração, ao invés, procura acertar as contas com a idéia de liberdade originariamente agitada pelos servos, que se recusam a deixar-se assimilar aos bens do senhor, e se comprometem a buscar a emancipação graças à intervenção a seu favor do poder político, aquele já existente ou aquele que se forma na onda de uma revolução vinda de baixo. As lutas desencadeadas pelos servos exasperam o sentimento de mal-estar de alguns setores da comunidade dos livres, que em pouco tempo procuram adquirir a boa consciência removendo a escravidão nas colônias e atenuando ou camuflando as relações político-sociais que mais clamorosamente desmentem o seu alardeado apego à causa da liberdade.

É o entrelaçamento e o choque dessas duas diversas idéias de liberdade, e dos sujeitos político-sociais que nelas se inspiram, o que explica o caráter par-

¹⁵⁸ Davis, 1982, p. 38 e *passim*.

¹⁵⁹ Davis, 1982, p. 51.

ticularmente complexo e tortuoso da primeira revolução inglesa e da revolução francesa enquanto tal. Nem sequer os Estados Unidos ficaram isentos desse conflito: antes, pelo contrário, aqui explodiu de maneira mais do que violento e sangrento quando, no decorrer da guerra de Secessão, se chocaram de um lado a idéia de liberdade entendida como autogoverno da classe e da raça dominante, do outro a idéia de liberdade que sente um crescente mal-estar em virtude da permanência do instituto da escravidão. Derrotada no âmbito militar, de forma levemente diferente, enquanto regime de supremacia terrorista branca, a idéia de liberdade cara ao Sul acaba conseguindo nos Estados Unidos um duradouro sucesso político até depois da metade do século XX.

Os dois liberalismos, dos quais estamos aqui falando, devem ser entendidos no sentido ideal-típico: no âmbito de um mesmo autor é possível notar uma oscilação de um para outro. Ao condenar enquanto contrárias à liberdade as coalizões formadas por “homens desesperados”, que procuram escapar da morte por inanição, Smith identifica claramente a liberdade com o autogoverno da sociedade civil hegemônica pela grande riqueza; por outro lado, ao chamar o “governo despótico” para abolir a escravidão, ele abraça um paradigma teórico diferente, que identifica a liberdade com o cancelamento das relações de opressão existentes no âmbito da própria sociedade civil. É nesse segundo paradigma que o grande economista se inspira quando observa que na Europa oriental a “servidão” continua a subsistir “na Boêmia, Hungria e naqueles países em que o soberano é eletivo e conseqüentemente nunca pode ter grande autoridade”, não está em condições de dobrar a resistência dos feudatários¹⁶⁰.

É uma observação que, mesmo de forma mais reduzida, pode ser aplicada também a Tocqueville. Quando condena como expressão de despotismo a redução para doze horas do horário de trabalho na fábrica, ele identifica claramente a liberdade com o autogoverno da sociedade civil hegemônica pela burguesia. Mas, em outras ocasiões o liberal francês argumenta diversamente. Em uma carta de 1840 enviada a um correspondente americano observa:

“Para mim é uma reflexão bastante melancólica pensar que a vossa nação incorporou a escravidão de tal maneira que esta cresce juntamente com aquela [...]. Na prática, não há antecedentes de uma abolição da escravidão por iniciativa do patrão. Esta foi abolida só graças ao esforço de um poder que dominava ao mesmo tempo

¹⁶⁰ Smith, 1982, p. 455.

o patrão e o escravo. É por esta razão, justamente porque vós sois totalmente independentes, que a escravidão vai durar entre vós mais tempo do que em qualquer outro lugar”¹⁶¹.

Mais do que o lugar da liberdade, o autogoverno aqui é a condição da perpetuação do mal da escravidão. Só um poder forte poderia cancelá-la. Preocupado mais pela estabilidade dos Estados Unidos do que pela liberdade dos negros, Tocqueville não chega até o ponto de pronunciar-se pelo “governo despótico”, como ao contrário faz Smith; mas, no caso da Irlanda, o próprio liberal francês alimenta a idéia de uma ditadura temporária que ponha fim aos terríveis males infligidos à população nativa pelo autogoverno dos proprietários anglo-irlandeses e protestantes.

Embora convencido que “a educação pública é salutar principalmente nos países livres”, Constant é decididamente contrário à introdução da obrigação escolar, pelo fato de que considera inadmissível qualquer forma de “obrigação” que viole os “direitos dos indivíduos”, inclusive “os dos pais sobre os seus filhos”. É verdade, a miséria faz com que nas famílias pobres as crianças sejam afastadas da escola e encaminhadas para um trabalho precoce, e todavia é necessário igualmente renunciar a toda obrigação e esperar que desapareça a miséria¹⁶². Com base nessa lógica, além de rejeitar a obrigação escolar, Constant não leva também em consideração a hipótese de uma intervenção estatal contra a praga do trabalho infantil. Décadas mais tarde, no entanto, ao pronunciar-se a favor da obrigação escolar, John S. Mill polemiza contra as “mal-entendidas noções de liberdade” dos pais e acrescenta: “O Estado [...] deve manter um controle vigilante sobre o exercício do poder que, com a permissão dele, indivíduos possuem sobre outros indivíduos”¹⁶³. Nessa diferente posição podemos ver a passagem de um paradigma teórico para um outro, e tal passagem é também o resultado da luta dos que ficam excluídos de uma liberdade entendida como simples autogoverno da sociedade civil.

Em resposta ao protesto e ao desafio do movimento operário, é a própria Inglaterra liberal que regulamenta o horário e as modalidades do trabalho na fábrica, cancelando ou reduzindo os aspectos mais odiosos daquilo que Marx e Engels definem como “despotismo” patronal. Isso suscita os protestos de não poucos expoentes liberais e dos próprios capitalistas ingleses, os quais

¹⁶¹ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 83 (carta a J. Sparks, 13 de outubro de 1840).

¹⁶² Constant, 1830, vol. II, p. 8-9.

¹⁶³ Mill, 1972, p. 159-60, 163 (= Mill, 1981, p. 140, 144).

– observa *O capital* – “denunciavam os inspetores de fábrica como uma espécie de comissários da Convenção” jacobina¹⁶⁴. De maneira análoga Bismarck faz profissão de liberalismo e treveja contra o “Régio Prussiano Jacobino de Corte”, que pretende interferir na relação entre patrões e servos e assim pisotear o princípio do autogoverno da sociedade civil, hegemonizada neste caso pela propriedade feudal e não pela coalizão aristocrático-burguesa, como no caso da Inglaterra. A respeito disso, é o próprio estadista prussiano-alemão que distingue dois tipos de liberalismo: o primeiro é caracterizado pela “repugnância contra o domínio da burocracia” a partir dos “sentimentos liberais de classe”, amplamente difundidos entre os Junker e a nobreza da Prússia pré-revolucionária; o segundo, totalmente odioso aos olhos de Bismarck, é o “liberalismo renano-francês” ou o “liberalismo dos funcionários estatais” (*Geheimratsliberalismus*), propenso a incisivas reformas anti-feudais pelo alto e ao qual se inspira uma opressora e sufocante burocracia estatal, com a sua tendência [...] ao nivelamento e à centralização” e até à “onipotência burocrática” (*geheimrätliche Allgewalt*)¹⁶⁵.

É interessante notar que uma distinção semelhante está presente no jovem Marx. A *Rheinische Zeitung*, dirigida por ele, se define um “jornal liberal”, mas faz questão de precisar que esse liberalismo não deve ser confundido de maneira alguma com o “liberalismo vulgar” (*gewöhnlicher Liberalismus*). Se este último considera “o bem do lado dos corpos representativos e o mal do lado do governo, a *Rheinische Zeitung*, ao contrário, caracteriza-se pelo seu esforço em analisar as relações de dominação e opressão na sua configuração concreta, sem hesitar, em determinadas circunstâncias, em destacar “a geral sabedoria do governo em contraposição ao egoísmo privado dos corpos representativos” (muitas vezes monopolizados pelas ordens feudais e por uma grande burguesia mesquinha e míope); contrariamente ao “liberalismo vulgar”, longe de combater “de maneira unilateral a burocracia”, a *Rheinische Zeitung* não tem dificuldades em reconhecer os méritos da luta desta contra a “tendência romântica” ou romântico-feudal¹⁶⁶. Apesar dos diferentes e contrapostos juízos de valor, tanto em Bismarck como em Marx encontramos a distinção entre um liberalismo voltado a consagrar o autogoverno de uma sociedade civil hegemonizada pela aristocracia feudal ou pela grande burguesia, e um liberalismo pronto

¹⁶⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 301.

¹⁶⁵ Bismarck, 1984, p. 37; Bismarck, 1962, p. 354 (discurso na Câmara dos Deputados prussianos de 18 de outubro de 1849 e de 14 de fevereiro de 1851).

¹⁶⁶ Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 424.

a intervir nas relações de dominação e de opressão que se manifestam no âmbito da própria sociedade civil.

Colocadas nesse contexto histórico e teórico, podemos compreender duas importantes viradas que acontecem no curso da tradição liberal. Sabemos que, inicialmente, a dicotomia liberais/servis tem uma forte conotação social e étnica; esta conotação tende a se atenuar, quanto maior torna-se a luta pelo reconhecimento e quanto mais significativas se tornam as concessões que a comunidade dos livres é obrigada a fazer. Compreende-se então a tentativa de alguns setores do movimento liberal em distinguir entre liberalismo e liberismo, e tomar assim as distâncias daqueles setores (liberistas) que, gritando ao escândalo frente a qualquer intervenção do Estado no âmbito econômico-social, se recusam a colocar em discussão as relações de dominação e de opressão presentes no interior da sociedade civil, da “esfera privada”.

Por outro lado, a cada concessão importante que a comunidade dos livres ou os seus setores mais avançados são obrigados a fazer em relação aos excluídos, envolvidos na luta pelo reconhecimento, corresponde uma denúncia de “traição” por parte dos círculos mais intransigentes, com a consequente laceração e cisão do movimento liberal. Tomando nitidamente as distâncias dos que se recusavam a segui-lo na cruzada contra a revolução francesa, em nome da fidelidade aos “antigos whigs”, protagonistas da Gloriosa Revolução, em 1791 Burke rompe com os “novos whigs”, culpados de ter deduzido idéias e ideais “de um modelo francês, alheio à marca que os nossos pais nos deixaram na Constituição”¹⁶⁷. Neste caso, no centro do conflito está a idéia de representação que os revolucionários franceses e os seus seguidores em terra inglesa, em nome dos “pretensos” e “imaginários” direitos do homem, interpretam em sentido meramente quantitativo, invocando o princípio do cálculo da maioria por cabeça, desconhecendo a função peculiar da aristocracia e pisoteando o sadio ordenamento estamental da sociedade¹⁶⁸.

Quase um século depois, a luta pelo reconhecimento continua a se desenvolver em condições novas e mais avançadas. Além da cidadania política, a “multidão”, anteriormente etiquetada de “suína”, reivindica o direito à saúde, à instrução, a um mínimo de tempo livre. Ela consegue arrancar algumas concessões mais ou menos importantes e ganhar o apoio de expoentes signi-

¹⁶⁷ Burke, 1826, vol. VI, p. 267 (= Burke, 1963, p. 579).

¹⁶⁸ Burke, 1826, vol. VI, p. 89, 248, 257, 220, 228 (= Burke, 1963, p. 458, 566, 572, 546, 552).

ficativos do liberalismo. No que tange à Inglaterra, é o caso particularmente de Thomas Hill Green, que teoriza uma “liberdade em sentido positivo” no próprio decorrer da polêmica contra os liberistas do seu tempo, empenhados em condenar a regulamentação estatal do horário de trabalho nas fábricas ou do trabalho das mulheres e das crianças, em nome da “liberdade de contrato” e de uma liberdade entendida exclusivamente como não-interferência do poder político na esfera privada das relações de produção e de trabalho¹⁶⁹. E, novamente, ao esforço de adaptação e de conciliação de alguns setores do liberalismo respondem as gritas de escândalo dos círculos mais intransigentes deste mesmo movimento. Agora, os que denunciam a “traição” são Spencer, Acton, Henry S. Maine e muitos outros¹⁷⁰.

Quem se destaca é particularmente o primeiro. Aqueles que, a pretexto de melhorar as condições de vida das massas populares, proibem a mão-de-obra das crianças abaixo de doze anos, que obrigam os pais a mandar os filhos à escola, que submetem às mais variadas regulamentações o trabalho na fábrica e em particular o trabalho das mulheres, que introduzem o seguro obrigatório pelas doenças e a velhice: estes deixaram de ser liberais para aportar em um “novo conservadorismo” (*New Toryism*). De fato, só contribuem para inflar o Estado, ampliando a área da coerção e restringindo a da liberdade de contrato e do desenvolvimento autônomo do indivíduo¹⁷¹. Tal como Burke rotula os “novos whigs”, assim Spencer etiqueta o “novo conservadorismo”: embora com linguagem diferente, o que é alvejado é um liberalismo espúrio e esquecido do seu passado nobre, um liberalismo culpado de abandonar a causa do autogoverno da sociedade civil (aristocrática ou burguesa que seja) e da espontaneidade do mercado para ceder às sereias do estatismo.

Muito ingênua revela-se no plano filosófico a celebração da espontaneidade do mercado, como se a sua configuração historicamente determinada não fosse o resultado da ação política! Por séculos o mercado do Ocidente liberal tem permitido a presença da escravidão-mercadoria e a compra-venda de servos brancos por contrato. Até a linha de demarcação, que separa as mercadorias de um lado e figura do comprador/vendedor de outro, é o resultado de intervenções políticas e até militares, por séculos detestadas como sinônimo de artificioso e violento construtivismo.

Concentremo-nos agora sobre o mercado no âmbito da comunidade branca. Quando é que o mercado pode ser considerado livre de interferên-

¹⁶⁹ Green, 1973, vol. III, p. 372.

¹⁷⁰ Howell, 1981; Maine, 1976.

¹⁷¹ Spencer, 1981, p. 5-30.

cias externas e portanto de tal forma que os *partners* da troca venham a se encontrar em uma posição de liberdade e igualdade? Locke considerava perfeitamente legítimo o *truck-system*, em base ao qual os operários eram retribuídos não em dinheiro, mas em mercadorias produzidas pela própria fábrica em que trabalhavam; e com isso concordava Frederico Guilherme III, que em 1832 fazia calar as vozes de protesto contra esse sistema com o argumento de que o Estado não tinha o direito de intervir em uma “relação de direito privado”, ferindo ou limitando de maneira arbitrária a “liberdade civil”. Para Smith, ao contrário, “a lei que impõe aos patrões [...] de pagar os seus operários em dinheiro e não em mercadoria é completamente justa e equitativa. Praticamente ela não impõe aos patrões nenhum verdadeiro ônus”¹⁷². Ao contrário do filósofo liberal e do monarca prussiano, o grande economista era da opinião que o *truck-system* violasse o princípio da igualdade entre os *partners* da troca e portanto justificava uma intervenção legislativa que iria aparecer intolerável aos olhos de Locke.

Muito mais tarde autores liberais como Lecky e outros condenam a regulamentação estatal do horário de trabalho como uma inadmissível interferência na esfera do mercado¹⁷³. Nos dias de hoje, no entanto, Hayek defende que a emanção por parte do Estado de “normas gerais, iguais e conhecidas”, de “condições gerais” às quais deve se submeter qualquer contrato, não é por si só uma violação do princípio da liberdade. Mas o autor austro-americano, que hoje em dia tem se destacado em tropejar contra qualquer forma de estatismo e construtivismo, teria passado por estatista e construtivista aos olhos de Lecky, considerado por ele como um clássico do liberalismo¹⁷⁴.

Potencialmente traidor para os liberistas da segunda metade do século XIX, Hayek localiza e denuncia alhures a traição do liberalismo. Embora se declare a favor do Estado social e portanto se coloca na trilha de Green, Hobhouse continua a se professar seguidor daquela corrente de pensamento. “Liberalism” é o título de um livro dele, que no entanto, para Hayek, deveria ter sido intitulado de “Socialism”¹⁷⁵. De fato, já algumas décadas antes, Mises havia chegado à mesma conclusão: “Os ‘liberais’ ingleses são mais ou menos socialistas moderados”¹⁷⁶.

As acusações de traição que atingem a ala disposta a fazer alguma concessão aos povos coloniais são ainda mais violentas. Na França, logo depois

¹⁷² Cf. Losurdo, 1992, cap. III, § 6.

¹⁷³ Lecky, 1981, vol. II, p. 321-22.

¹⁷⁴ Hayek, 1969, p. 263-64, 445.

¹⁷⁵ Hayek, 1990, p. 110; a referência crítica é a Hobhouse, 1977.

¹⁷⁶ Mises, 1922, p. 3.

do Termidoro, aquele que opõe resistência à virada dirigida a restabelecer nas colônias, se não é a escravidão, o regime de supremacia branca, é rotulado de “africano”¹⁷⁷. Nos Estados Unidos nos anos 1820 do século XIX, polemizando contra as tendências abolicionistas, Randolph declara que o termo “liberal” já corre o risco de tornar-se sinônimo de “aliança negra”¹⁷⁸. A polêmica contra os *Black Republicans* ou os “republicanos negros” torna-se depois o fio condutor da luta contra as tendências abolicionistas que começam a se coagular no partido republicano de Lincoln, como emerge particularmente do debate que, poucos anos antes da guerra de Secessão, contrapõe o futuro presidente ao senador Stephen A. Douglas¹⁷⁹. Nos anos seguintes quem grita para a traição é, entre outros, Lecky. O breve período de democracia inter-racial e multi-étnica que o Sul conhece, a Reconstrução, é para ele o triunfo do “voto negro” e a dissolução da “influência da propriedade e da inteligência”, é o advento, “sob a proteção das baionetas do Norte”, de “uma orgia odiosa de anarquia, violência, corrupção desenfreada, de roubalheira explícita, ostentada, insultante, raramente vistas no mundo”¹⁸⁰.

13. A comunidade dos livres como comunidade da paz? Operações de polícia e guerras coloniais

Até agora nos concentramos nos desafios que podem ser lançados à comunidade dos livres pelos bárbaros das colônias ou da metrópole, e sobre as situações de crise aguda que podem despontar dentro de cada país. Mas, quais são as relações entre os diversos países nos quais se articula a comunidade dos livres? Justamente porque tende a remover e a colocar fora dela a gênese do conflito, ela acaba por apresentar-se como a comunidade da paz, surda aos atrativos da guerra e das aventuras bélicas, que seriam um resíduo pré-moderno, e toda dedicada à produção, à troca e ao gozo tranquilo dos bens que constituem a civilização. George Washington manifesta a esperança de que o desenvolvimento do “livre comércio” (*free commerce*) e da civilização, “em uma época tão iluminada e liberal”, possa fazer parar “as devastações e os horrores da guerra” para unir a humanidade “com elos fraternos ao estilo de uma grande família”¹⁸¹. Sim – reafirma Constant – na “época do

¹⁷⁷ Gauthier, 1992, p. 262-63.

¹⁷⁸ Randolph, cit. in Kirk, 1978, p. 63.

¹⁷⁹ Cf. Lincoln, 1989, vol. 1, p. 498-504 e *passim*.

¹⁸⁰ Lecky, 1981, vol. I, p. 80.

¹⁸¹ Washington, 1988, p. 326 (carta a M. J. G. La Fayette, 15 de agosto de 1786).

comércio” até “uma guerra bem-sucedida custa infalivelmente mais do que possa render”: tornada obsoleta como instrumento de aquisição da riqueza, a guerra está destinada a desaparecer; em geral, “a tendência uniforme é em direção à paz”¹⁸².

Esse ideal da paz perpétua, produzido pela liberdade da indústria e do comércio, é às vezes tão profundamente sentido que estimula uma crítica muito severa da real política de guerra e de conquista adotada, por exemplo, pela Inglaterra. Acontece com autores como Cobden e Spencer, áspers críticos da política exterior e militar do seu país. Na metade do século XIX o primeiro proclama:

“Nós somos a comunidade mais agressiva e combativa que tenha existido desde a época do império romano. Após a revolução de 1688, gastamos mais de mil e quinhentos milhões [de esterlinas] em guerras, nenhuma das quais foi combatida nas nossas praias, ou em defesa dos nossos lares e das nossas casas [...]. Esta propensão bélica foi sempre reconhecida, sem exceção, por todos aqueles que estudaram o nosso caráter nacional”¹⁸³.

Contudo, a auto-proclamação da comunidade dos livres como comunidade da paz pode estimular uma diferente estratégia argumentativa. Por impiedosa que possa ser, a luta contra aqueles “animais selvagens”, que aos olhos de Washington são os índios, não é um ato de guerra mas uma operação de polícia. Isso vale para os conflitos com aqueles povos ou, melhor, com aquelas hordas que ainda não conseguiram o nível da civilização e da paz; contra os piratas barbarescos precisaria organizar uma expedição que “os empurre para a não existência”; antes ou depois precisa “exterminar estes antros de descrentes”¹⁸⁴.

Tocqueville também tende a assimilar o conflito com os bárbaros a uma operação de polícia. Em setembro de 1856 ele manifesta o temor de que o choque entre Norte e Sul dos Estados Unidos acabe por atirar “a guerra no coração de um grande continente de onde tem sido banida há mais de um século” (*supra*, cap. V, § 9). Claramente, sob a categoria de guerra não estão compreendidas as expedições que dizimaram e estão dizimando os índios nem o conflito armado que tem provocado uma consistente amputação do território do México.

¹⁸² Constant, 1957, p. 993-94 (= Constant, 1961, p. 21-23).

¹⁸³ Cobden, cit. in Pick, 1994, p. 33.

¹⁸⁴ Washington, 1988, p. 401 (carta a M. J. G. La Fayette, 19 de junho de 1788).

Mas, o desenvolvimento da expansão colonial da Europa, e em primeiro lugar da Inglaterra, que agora atinge também um país de antiqüíssima civilização como a China, torna problemático o uso da categoria de operação de polícia. Por outro lado, reconhecer a realidade da guerra pode desempenhar uma função positiva também no plano da política interna, pode servir a colocar na sombra o conflito social que se agrava e a contrastar a ideologia vulgarmente hedonista, na onda da qual se desenvolve a agitação radical e socialista. A tensão ideal que preside a guerra é assim contraposta à mesquinha das reivindicações materiais, avançadas pelo movimento de protesto popular: “As massas querem tranqüilidade e ganho”, e portanto a paz, mas o mérito da guerra reside no fato de colocar em crise essa visão filistéia da vida – observa Burckhardt –, que a esse respeito cita o mote de Heráclito (“a guerra é a mãe de todas as coisas boas”)¹⁸⁵. Para Tocqueville, a guerra e “os grandes acontecimentos” podem ser um antídoto útil à “nossa medíocre sopa democrática e burguesa” (que é o produto de cultura do sensualismo e hedonismo socialista)¹⁸⁶. *A democracia na América* afirma com força: “Não quero absolutamente falar mal da guerra; a guerra abre quase sempre a mente de um povo e eleva o seu ânimo”¹⁸⁷. Quando depois comporta um avanço do Ocidente e portanto da causa da civilização, a guerra revela toda a sua nobreza e beleza. Tocqueville se expressa em termos líricos sobre a primeira guerra do ópio, em uma carta cujo destinatário é o liberal inglês Reeve. Este, por sua vez, em ocasião da guerra da Criméia (na qual a Inglaterra faz aliança com a França bonapartista), sempre no curso da correspondência com o liberal francês, se expressa com uma grandiloquência não menos enfática:

“Vivemos um tempo em que é preciso saber sofrer e ver sofrer. A espada da guerra penetra até no nosso mais íntimo. Mas, qual poderosa influência irradia esta luta sobre o corpo político e social! Qual união de sentimentos e de esforços ela produz! Qual despertar daquelas forças que fazem, afinal, a grandeza de um povo. Aceito de bom grado todas as angústias e todos os males da guerra, pelo que ela nos proporciona no plano moral mais do que no plano político”¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Burckhardt, 1978, p. 150, 118-19.

¹⁸⁶ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 1, p. 421 (carta a G. de Beaumont, 9 de agosto de 1840).

¹⁸⁷ Tocqueville, 1951, vol. 1, t. 2, p. 274 (DA2, cap. III, 22).

¹⁸⁸ Reeve, citado em Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 1, p. 150.

14. A autoconsciência orgulhosa da comunidade dos livres e o emergir do “patriotismo irritável”

Até aqui, objeto de apreciação ou celebração é a guerra contra os bárbaros das colônias ou contra países colocados às margens da civilização. À primeira vista nenhuma sombra parece perturbar a unidade da comunidade dos livres. Mas, após ter auspiciado a extensão em todo o planeta do “despotismo” iluminado dos países civilizados, John S. Mill assim continua: aquela gigantesca “federação”, embora “desigual”, que é o império inglês,

“tem a vantagem realmente preciosa, na época atual, de reforçar moral e concretamente no campo internacional o país que garante melhor a liberdade e que se elevou, independentemente dos seus erros no passado, a um grau de consciência e de moralidade internacional que não é possível conceber e alcançar para nenhum outro povo”.

As populações atrasadas têm interesse em entrar a fazer parte do Império inglês, até para evitar “que sejam absorvidas por um Estado estrangeiro e venham a se constituir uma nova fonte de força agressiva nas mãos de qualquer potência rival”¹⁸⁹.

À pretensão de John S. Mill, de elevar o Império britânico a representante único e privilegiado de uma causa universal, havia respondido Tocqueville, de forma adiantada e indireta, nos anos da monarquia de julho: os ingleses se caracterizam pelo

“seu compromisso permanente em querer demonstrar que eles agem no interesse de um princípio, ou para o bem dos indígenas ou até em vantagem dos soberanos que eles subjagam; é a sua honesta indignação contra os que opõem resistência; são os procedimentos por meio dos quais eles quase sempre encobrem a violência”¹⁹⁰.

Dissolvida a aparência da unidade coral, emerge a rivalidade entre os diversos países que constituem a comunidade dos livres, uma rivalidade que se torna tanto mais intensa quanto mais a liquidação do despotismo e, mais em geral, a edificação de um novo regime político que se considera mais avançado, reforça a autoconsciência de cada protagonista. É nesse terreno que deita raízes a celebração cara a Burke da “nação em cujas veias escorre o sangue da liberdade”.

¹⁸⁹ Mill, 1972, p. 380. (= Mill, 1946, p. 288).

¹⁹⁰ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 505.

Disso estão muito conscientes os expoentes mais lúcidos do liberalismo. Ainda que apareça em alguns autores como Constant e, acima de tudo em Spencer, a ilusão pela qual a queda do Antigo Regime teria significado a instauração da paz perpétua não desempenha dentro dessa tradição de pensamento o papel que ocupa no âmbito da revolução francesa e do radicalismo. Fonte de possíveis conflitos entre os diferentes países – observa Hamilton – não é apenas a diversidade dos ordenamentos políticos e dos interesses:

“Não é verdade que, tal como os reis, também as nações sejam afetadas por aversões, predileções, rivalidades e desejos de injustas posses? Será que não acontece que as assembleias populares sejam muitas vezes tomadas por impulsos de raiva, ressentimento, ciúme, avidez e outras paixões desenfreadas e até violentas?”¹⁹¹

A instauração do regime representativo e a passagem do poder do monarca absoluto à nação não eram por si um antídoto contra a guerra: a Holanda e a Inglaterra, as duas primeiras nações que se deram ordenamentos liberais, haviam se revelado as que estavam “voltadas para mais freqüentes conflitos”¹⁹². Hamilton nutre grande admiração pelas “formas do governo britânico, o melhor modelo jamais produzido pelo mundo”¹⁹³. E, todavia, no âmbito da política internacional, à Inglaterra resta um inimigo a ser derrotado. O estadista americano lança acusações contra a Europa, que gostaria de “proclamar-se Senhora do Mundo” e tende a “considerar o resto da humanidade criado para sua exclusiva vantagem”. Trata-se de uma pretensão que deve ser combatida com a força: “Cabe a nós vingar a honra do gênero humano e ensinar aos irmãos arrogantes o caminho da moderação”. Antes ou depois, a nova União vai estar “em condições de ditar os termos das relações entre o Velho e o Novo mundo”¹⁹⁴. Ainda que os inimigos sejam genericamente apontados na Europa e no Velho mundo, a referência é particularmente para a Inglaterra que, nesse momento, em 1787, após a derrota sofrida pela França durante a guerra dos Sete anos, é a única grande potência imperial. Jefferson é mais explícito. O “império pela liberdade” por ele auspiciado pressupõe a derrota da Inglaterra: não apenas é chamado a ser o maior e o mais glorioso “desde a Criação até hoje” e portanto a ultrapassar o Império britânico, mas objetiva também a anexação do Canadá (além de Cuba), “o que poderia acontecer em uma próxima guerra”¹⁹⁵.

¹⁹¹ Hamilton, 2001, p. 179 (*The Federalist*, n. 6).

¹⁹² Hamilton, 2001, p. 180 (*The Federalist*, n. 6).

¹⁹³ Hamilton, cit. in Morison (org.), 1953, p. 259.

¹⁹⁴ Hamilton, 2001, p. 208 (*The Federalist*, n. 11).

¹⁹⁵ Jefferson, 1995, vol. III, p. 1586 (carta a J. Madison, 27 de abril de 1809).

Também para Tocqueville, o pertencimento comum de alguns países à comunidade dos livres não garante a permanência das relações de amizade e de paz entre eles. Ao delinear a sua política externa, a França não deve fazer prevalecer de maneira exclusiva o “interesse em desenvolver os princípios de liberdade no mundo”. Só os ingênuos podem pensar que a sua difusão significa ao mesmo tempo o desaparecimento dos perigos de guerra:

“Vai até se exigir que dois povos devam necessariamente viver em paz um com o outro, pelo fato de ter instituições políticas análogas? Que são abolidos todos os motivos de ambição, de rivalidade, de ciúme, todas as más lembranças? As instituições livres tornam até mais vivos esses sentimentos”¹⁹⁶.

Por outro lado, *A democracia na América* ressalta: “Todos os povos livres se mostram orgulhosos de si”; salta aos olhos a “ vaidade frenética e insaciável dos povos democráticos”. Confirmava isso particularmente a república do além Atlântico: “Os americanos, nas relações com os estrangeiros, aparecem intolerantes com a menor censura e insaciáveis de louvores [...]. A sua vaidade não apenas é ávida, é inquieta e invejosa”¹⁹⁷. Estamos na presença de um “orgulho nacional” desmedido, de um “patriotismo irritável” (*patriotisme irritable*), que não tolera críticas de nenhuma natureza¹⁹⁸. É a reivindicação de um primado que pretende ser absolutamente solitário: se um estrangeiro admira a “liberdade” da qual desfrutam os americanos, estes reagem assimilando o elogio, mas tornando-o ao mesmo tempo mais enfático e mais exclusivo: “há poucos povos dignos dela”. Se um estrangeiro admira a “correção dos costumes”, o interlocutor americano reage, denunciando ao mesmo tempo a “corrupção que reina em todas as outras nações”¹⁹⁹.

Quando dirige o olhar para a rivalidade internacional entre os países que constituem a comunidade dos livres e o Ocidente, Tocqueville não hesita em se expressar em termos muito duros em relação aos Estados Unidos. Dirigindo-se a um interlocutor estadunidense, e referindo-se às tentativas de expansão no Sul levadas adiante também por aventureiros “privados” (lembre-se de William Walker), o liberal francês escreve:

“Tenho observado com alguma preocupação este espírito de conquista, e até de rapina, que há anos se manifesta entre vocês. Não é um sinal de boa saúde para

¹⁹⁶ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 249.

¹⁹⁷ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 233-34 (DA2, cap. III, 16).

¹⁹⁸ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 1, p. 247 (DA1, cap. II, 6).

¹⁹⁹ Tocqueville, 1951, vol. I, t. 2, p. 233 (DA2, cap. III, 16).

um povo que tem mais territórios de quanto possa comportar. Confesso que não poderia evitar a tristeza se viesse a saber que a nação [americana] embarca em um empreendimento contra Cuba ou, o que seria ainda pior, a entrega aos seus filhos perdidos”²⁰⁰.

O interlocutor poderia ter facilmente rebatido lembrando a adesão entusiasta de Tocqueville à política de “conquista” e de “rapina” da França sobre a Argélia. Mas, o ponto essencial é outro. Longe de diminuí-la, a agitação comum da bandeira da liberdade alimenta ulteriormente a rivalidade internacional. Após a revolução de fevereiro Tocqueville declara que, “a partir de 1789”, a França assume um “papel” de socorro “dos povos cuja liberdade está em perigo”²⁰¹. Fica assim evocado “um império pela liberdade”, que tem Paris como capital e que inclina-se a entrar em conflito com o “império da liberdade” caro a Jefferson.

15. O “patriotismo irritável” de Tocqueville

O realismo com o qual os expoentes mais lúcidos da tradição liberal analisam a permanência das rivalidades nacionais, não obstante o apelo comum aos ideais de liberdade, tem um outro lado da medalha: o chauvinismo aberto e declarado que preside o programa de política internacional. Isso vale particularmente para Tocqueville. O princípio do consenso dos governados como critério de legitimação do poder político dá impulso aos movimentos nacionais também na Europa. À primeira vista pareceria que o modelo liberal no seu conjunto deveria nutrir alguma simpatia unívoca em relação a eles: neste caso não lidamos com povos coloniais, mas com povos considerados mais ou menos civilizados, que se chocam em primeiro lugar com o Império habsbúrgico, isto é, com uma potência que permaneceu alheia ao desenvolvimento liberal. E, no entanto, Tocqueville revela-se frio ou francamente hostil. O que explica essa atitude são em parte as reivindicações sociais, que contaminam esses movimentos e que colocam em crise a tradicional delimitação liberal da esfera política. A república mazziniana instalada em Roma é “a república vermelha” e contra ela e contra “o partido anárquico em Roma e no resto do mundo” não se devem economizar golpes. O furor ideológico leva o liberal francês a falar dos seus adversários políticos na Itália como

²⁰⁰ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 147 (carta a T. Sedgwick, 4 de dezembro de 1852).

²⁰¹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 3, p. 249.

de “uma categoria de criminosos políticos”²⁰². Duro e até cínico mostra-se Tocqueville em relação a um dos protagonistas da revolução nacional húngara: mais do que agitar-se para salvar a “pele de Kossuth”, teria sido melhor fazer dela tranquilamente um “tambor”²⁰³.

Para além da recusa do radicalismo, o que motiva essa atitude é também o “patriotismo irritável”, a preocupação de caráter chauvinista, como emerge particularmente da furiosa polémica de Tocqueville contra “os nossos imbecis agentes diplomáticos” na Alemanha, culpados por não se contrapor com maior decisão e eficácia à perspectiva da “unificação política” do país. Certamente, “a paixão da população por essa idéia parece ser sincera e profunda”; mas, “nada seria mais temível para nós do que um acontecimento como esse”²⁰⁴. Mas, dessa forma, não se desprezaria o princípio liberal do autogoverno e do consenso dos governados como critério de legitimidade de todo governo? É um problema que Tocqueville não se coloca. Ele auspicia “a vitória dos princípios” e do exército prussiano, de maneira também a pôr fim a uma “descentralização excessiva” que favorece o pulular de “focos revolucionários”²⁰⁵.

Em relação à Itália, a preocupação chauvinista deveria desempenhar um papel mais modesto; e, no entanto, em setembro de 1848, o liberal francês, na qualidade de ministro do Exterior, sintetiza a sua posição nestes termos: “manutenção dos antigos territórios [...], mudanças reais e consideráveis das instituições”²⁰⁶. Como é possível observar, não há espaço para a reivindicação da unidade nacional. E o princípio do consenso dos governados? Após ter convidado a organizar “uma *manifestação romana*” a favor do restabelecimento do poder temporal do papa, Tocqueville continua assim:

“Na minha opinião, isto é *indispensável*. E, para obter este resultado, mesmo não tendo a realidade, é preciso *absolutamente* produzir pelo menos a aparência. É o único meio para conectar a expedição a uma das principais finalidades que nós sempre lhe atribuímos e em relação à qual a Assembléia Nacional sempre manteve firme posição, a de socorrer a vontade real e os desejos subliminares das populações romanas”²⁰⁷.

²⁰² Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 249, 277, 399 (cartas a F. de Corcelle, 10 e 20 de junho e 12 de setembro de 1849).

²⁰³ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 2, p. 92 (carta a F. De Corcelle, 30 de janeiro de 1854).

²⁰⁴ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 29, 38 (cartas a G. de Beaumont, 27 de agosto e 3 de setembro de 1848).

²⁰⁵ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 133-34 (carta a G. de Beaumont, 18 de maio de 1849).

²⁰⁶ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 44 (carta a G. de Beaumont, 14 de setembro de 1848).

²⁰⁷ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 276 (carta a F. de Corcelle, 20 de junho de 1849).

Nesse trecho, aparência e realidade invertem os papéis de modo rápido e imperceptível. A “aparência” de uma manifestação a ser organizada sem economizar esforços expressa a vontade “subliminar” e, no entanto, “real” da população romana, cujo intérprete é o governo da potência ocupante. A esta altura é possível recorrer tranqüilamente também a medidas muito radicais:

“Não consigo exatamente entender porque, nas 24 horas que se seguiram à tomada da cidade, não fechamos, da maneira mais rápida e enérgica, os clubes, não depusemos as bandeiras da República, não desarmamos os cidadãos e os soldados, não detemos todos os que, com suas atitudes, mostravam desaprovam a nossa presença (*tous ceux qui faisaient mine de trouver mauvais notre présence*), em uma palavra, não atacamos com o terror os nossos inimigos, com o objetivo de vencer o terror que havia se apoderado dos nossos amigos”²⁰⁸.

Eis então o incentivo a deter pessoas também em base a uma simples suspeita. Não é por acaso que fala-se em terror. É um termo repetidamente usado, trata-se até de uma verdadeira palavra de ordem: “golpear com o terror o partido demagógico e levantar o partido liberal”²⁰⁹. Mas, à palavra de ordem apenas vista se acrescenta logo uma outra: “negar o rigor do passado, embora deixando pairar o terror sobre o futuro”²¹⁰. Sim, é necessário não irritar muito a opinião pública européia, que já sente “repulsão profunda” pelo comportamento da França. E, todavia, trata-se de “ir adiante e ir adiante com o mais extremo rigor”. Tanto mais que está em jogo a honra do país. Encontramos uma “alternativa terrível”, mas a escolha a ser feita é inevitável:

“Ou entregar Roma a todos os horrores da guerra ou retirar-nos vergonhosamente, derrotados por aqueles mesmos homens que há dezoito meses fogem de todos os campos de batalha da Itália. A primeira seria uma grande desgraça, mas a segunda coisa seria um desastre assustador e, dependendo de mim, eu não teria hesitação”²¹¹.

E aqui, novamente, o chauvinismo fica acima de qualquer outra preocupação.

²⁰⁸ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 323 (carta a F. de Corcelle, 18 de julho de 1849).

²⁰⁹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 323 (carta a F. de Corcelle, 18 de julho de 1849).

²¹⁰ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 294 (carta a F. de Corcelle, 2 de julho de 1849).

²¹¹ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 1, p. 293 (carta a F. de Corcelle, 1 de julho de 1849).

16. O conflito das idéias de missão da revolução americana à primeira guerra mundial

Podemos assim compreender as freqüentes lacerações que acontecem na comunidade dos livres. É eloqüente o que se passa nas duas décadas que antecedem a fundação dos Estados Unidos. A guerra dos Sete anos é sentida e combatida também, e em primeiro lugar, pelos colonos ingleses na América, não apenas como uma guerra pela defesa da liberdade inglesa, mas também – não cansam de reafirmar os sermões dos pastores protestantes – como uma guerra santa na qual é o próprio Deus quem conduz e salva a Inglaterra-Israel da ameaça representada pela França: a vitória obtida contra os inimigos de Israel é a prova da “favorável, providencial presença de Deus no seu povo”²¹². Poucos anos depois, é a Inglaterra que constitui o coração das fileiras dos “inimigos de Deus”, enquanto os colonos americanos rebeldes continuam a ser “os fiéis cristãos, os bons soldados de Jesus Cristo”, chamados a cultivar “um espírito marcial” e “a arte da guerra”, de modo a levar a termo “a obra do Senhor”²¹³.

É o primeiro grande conflito que convulsiona a comunidade dos livres, e ele abarca o período que vai da revolução americana até a guerra de 1812-15. Enquanto esta termina, Jefferson expressa a opinião pela qual a Grã Bretanha não é menos despótica que Napoleão; e mais, se este último levará consigo para a tumba a “sua tirania”, a imposição do domínio absoluto sobre os mares é feita por uma “nação” inteira, e esta nação representa “um insulto ao intelecto humano”²¹⁴. O furor ideológico é tal que o estadista chega a declarar:

“O nosso inimigo na verdade sente a satisfação que Satanás teve quando fez expulsar do paraíso os nossos progenitores: de nação pacífica e dedicada à agricultura nos transforma em uma nação voltada para as armas e as indústrias manufatureiras”²¹⁵.

Ao receber a notícia do fim das hostilidades, Jefferson escreve que se trata de um “simples armistício”; o antagonismo não só dos interesses mas também dos princípios é tão radical que os dois países estão de fato empenhados em uma “guerra eterna” (*eternal war*), que pode terminar ou é destinada a concluir-se com o “extermínio” (*extermination*) de uma das duas partes”²¹⁶.

²¹² Sandoz (org.), 1991, p. 216-19.

²¹³ Sandoz (org.), 1991, p. 623-24.

²¹⁴ Jefferson, 1984, p. 1272-73 (carta a Madame de Staël, 24 de maio de 1813).

²¹⁵ Jefferson, 1984, p. 1357 (carta a W. Short, 28 de novembro de 1814).

²¹⁶ Jefferson, 1984, p. 1366 (carta a M. J. G. La Fayette, 14 de fevereiro de 1815).

O segundo conflito é o que explode com a guerra de Secessão. Manifesta-se novamente a dialética que já conhecemos. O fato de que por décadas os dois antagonistas tenham se considerado membros do povo eleito da liberdade, longe de atenuar a aspereza do embate, a alimenta ainda mais: uns e outros estão convencidos de combater uma guerra santa; apelam para a Sagrada Escritura e a metade dos seus textos de propaganda têm eclesiásticos como autores²¹⁷.

O primeiro grande conflito sobrevive ao segundo, colocado na sombra no final do século XIX pela elevação da maré chauvinista, que atinge os Estados Unidos no seu conjunto, sem excessivas distinções entre Norte e Sul. Em 1889, Kipling observa impressionado que em São Francisco a celebração de 4 de julho é ocasião de discursos oficiais contra o que os americanos definem de “nosso inimigo natural”, representado pela Grã Bretanha e pela sua “cadeia de fortalezas pelo mundo”²¹⁸. Na realidade, também esse antagonismo vai esmorecendo, porque está amadurecendo uma situação internacional totalmente nova. Mais do que nunca lançados na expansão colonial e mais do que nunca deslumbrados com a idéia da missão de liberdade que se atribuem em concorrência entre si, entre os séculos XIX e XX, os diferentes centros nacionais da comunidade dos livres se movimentam em rota de colisão. É nesse contexto que podemos colocar o terceiro grande conflito na história do liberalismo, o conflito que, a partir da primeira guerra mundial, estabelece particularmente a contraposição entre a Inglaterra (e os Estados Unidos) de um lado, e do outro a Alemanha, a recruta mais nova e ambiciosa da comunidade dos livres, que já no final do século XIX começava a cultivar, ela também, a idéia de um império pela liberdade, colocando-se na frente da cruzada pela abolição da escravidão nas colônias²¹⁹.

A leitura aqui sugerida do terceiro grande conflito pode gerar surpresa. O que obstaculiza a compreensão desse acontecimento é a teleologia negativa, que tende a ler a história da Alemanha no seu conjunto como uma série de etapas que conduzem necessariamente ao horror do Terceiro Reich. Na realidade, na véspera da primeira guerra mundial, a Alemanha certamente não era menos “democrática” que os Estados Unidos, onde enfurecia a opressão racial, ou Grã Bretanha, que ignorava totalmente o sufrágio universal masculino (sobre o qual se fundava a eleição do Reichstag) e que exercia

²¹⁷ Genovese, 1998 b, p. 74-75.

²¹⁸ Kipling, cit. in Gossett, 1965, p. 322.

²¹⁹ Cf. Losurdo, 2002, cap. 17, § 3.

um domínio imperial em escala planetária, e até na própria Europa, contra a Irlanda. Acima de tudo, não se deve esquecer que, entre os séculos XIX e XX, também em terra inglesa e americana, a Alemanha era considerada para todos os efeitos um membro do clube exclusivo dos povos livres.

E, mais uma vez, manifesta-se a dialética que já conhecemos. Os que se enfrentam em uma guerra total, que exige a mobilização da cultura além dos exércitos, são antagonistas que anteriormente haviam se reverenciado uns aos outros como membros da grande família teutônica ou ariana, unida pela custódia ciosa da autonomia individual e pelo amor ao autogoverno e à liberdade.

IX

Espaço sagrado e espaço profano na história do liberalismo

1. Historiografia e hagiografia

A nossa história do liberalismo se conclui com a eclosão da primeira guerra mundial quando, conforme a análise de Weber, também nos países de mais consolidada tradição liberal ao Estado é atribuído “um poder ‘legítimo’ sobre a vida, a morte e a liberdade” dos indivíduos e uma “ilimitada disponibilidade de todos os bens econômicos a ele acessíveis”¹. Sim, – nas palavras desta vez de Furet – “os cânones de agosto de 1914 em quase toda a Europa sepultaram, no sentido verdadeiro e metafórico, a liberdade em nome da pátria”². A partir desse divisor de águas convém dar uma olhada para trás.

Após o prelúdio constituído pela revolta dos Países Baixos contra o absolutismo de Filipe II, o liberalismo se reafirma em dois países postos ao abrigo das ameaças às quais estão expostos os Estados do continente. Deve se acrescentar que, não por acaso, a Gloriosa Revolução acontece após a vitória obtida pela Inglaterra antes sobre a Espanha e depois sobre a França; enquanto a revolta dos colonos americanos começa só depois da derrota da França no decorrer da guerra dos Sete anos. Quer dizer, as duas revoluções liberais pressupõem em ambos os casos um nítido melhoramento da situação geopolítica.

Em relação à Europa continental, podemos distinguir duas fases: depois da derrota da Turquia às portas de Viena em 1683 e a retração da ameaça otomana, difunde-se amplamente a crítica do absolutismo. A segunda fase é a assim chamada paz dos cem anos, que vai desde o fim das guerras napoleônicas até a eclosão da primeira guerra mundial. É nesse período que o liberalismo se afirma também no plano político concreto. E tal como as

¹ Weber, 1968, p. 276.

² Furet, 1995, p. 98.

instituições derivadas da revolução de 1789 não sobrevivem à guerra que atinge a França revolucionária, assim são submetidas a uma crise dramática as instituições liberais desabrochadas na Europa continental no decorrer da paz dos cem anos. Vistos no seu conjunto, além de gozar de uma situação de tranquilidade e segurança geopolítica relativamente grande, os países liberais apresentam uma outra característica comum: no período aqui objeto de investigação, eles têm a possibilidade mais ou menos acentuada de esvaziar o conflito político-social na metrópole por meio de uma expansão colonial, de tipo continental ou ultramarina.

Com a ruptura epocal de 1914 irrompe com todos os seus horrores a Segunda guerra dos Trinta Anos, como freqüentemente foi definido o conjunto dos dois conflitos mundiais da primeira metade do século XX, separados um do outro por um frágil armistício. Que relação tem tudo isso com o período histórico anterior? Ou devemos chegar à conclusão de que não existe vínculo algum e que a *belle époque* sofre um fim repentino, provocado só por circunstâncias totalmente exteriores ao Ocidente liberal? É a conclusão que parece sugerir um eminente historiador inglês do mundo contemporâneo (Alan J. P. Taylor):

“Até agosto de 1914, não tivessem existido correio e policiais, um inglês correto e observante das leis poderia transcorrer a vida sem quase perceber a existência do Estado. Poderia morar onde e como lhe agradasse. Não tinha número oficial nem carteira de identidade. Podia viajar ao exterior ou deixar o seu país para sempre sem ter necessidade de passaporte ou de autorizações de qualquer tipo; podia trocar o seu dinheiro em qualquer outro tipo de moeda sem restrições nem limites [...]. Diversamente do que acontecia nos países do continente europeu, o Estado não obrigava seus cidadãos a prestarem serviço militar [...]. O cidadão adulto era deixado livre”³.

Ao evocar esse quadro, já em si muito problemático, um estudioso liberal inglês dos nossos dias o eleva a “paradigma histórico da civilização liberal”⁴. Na realidade, algumas páginas depois, é o próprio Taylor quem observa que “aproximadamente 50 milhões de africanos e 250 milhões de indianos foram envolvidos [pela Grã Bretanha], sem serem interpelados, em uma guerra da qual nada sabiam”⁵. Mas, por enquanto, vamos abstrair das colônias, e também da Irlanda, que fazia parte do Reino Unido e que no entanto sente tão fortemente a opressão estatal e militar do governo de Londres que chega a

³ Taylor, 1975, p. 1-2.

⁴ Gray, 1989, p. 56.

⁵ Taylor, 1975, p. 4.

ser, sempre nas palavras de Taylor, protagonista da “única insurreição nacional ocorrida em um país europeu no decorrer da primeira guerra mundial, irônico comentário à pretensão britânica de combater pela liberdade” e de representar a causa da liberdade⁶.

No tocante à Inglaterra propriamente dita: não sei se Cobden “percebia” que o Estado controlava a sua correspondência, mas certamente o Estado percebera que ele era um cidadão sem dúvida “ajuizado e observante das leis”, mas que tinha por defeito o fato de ser suspeito de simpatias cartistas⁷. E ainda mais facilmente “percebia-se” do Estado o movimento cartista e operário em geral, enfrentado com a repetida suspensão do *habeas corpus* e o recurso à prática dos agentes provocadores, o que suscitava horror não apenas no liberal Constant, mas também em um “estatalista” como Hegel⁸. Na Inglaterra da época agia ativamente “uma inteira subclasse de informadores e espões da polícia”⁹. É até equivocada a contraposição com o “continente” a propósito do alistamento obrigatório: este havia já feito a sua irrupção algumas décadas antes nos Estados Unidos, no decorrer da guerra de Secessão e para impô-lo Lincoln não havia hesitado em fazer marchar sobre Nova York um corpo de armada¹⁰. O alistamento obrigatório não é uma prática imposta de fora, do Continente, ao mundo liberal!

A historiografia propende a se dissolver na hagiografia. Recorro a esse termo, atribuindo-lhe um significado técnico: trata-se de um discurso todo centrado sobre o que para a comunidade dos livres é o restrito espaço sagrado. É suficiente introduzir mesmo sumariamente na análise o espaço profano (os escravos das colônias e os servos da metrópole), para dar-se conta do caráter inadequado e desviante das categorias (absoluta prevalência da liberdade individual, anti-estatismo, individualismo) normalmente utilizadas para delinear a história do Ocidente liberal. A Inglaterra dos séculos XVIII e XIX é o país da liberdade religiosa? A propósito da Irlanda, o liberal Beaumont, companheiro de Tocqueville durante a viagem na América, fala de “uma opressão religiosa que supera qualquer imaginação”. Estamos na presença de um povo não apenas privado da sua “liberdade religiosa”, mas obrigado a financiar com o dízimo, não obstante a terrível miséria em que vive, a opulenta Igreja anglicana que o oprime. A opressão, as humilhações, os so-

⁶ Taylor, 1975, p. 71.

⁷ Hinde, 1987, p. 111.

⁸ Cf. Losurdo, 1991, cap. V, § 8.

⁹ Hughes, 1990, p. 55.

¹⁰ Cf. Losurdo, 1996, cap. II, § 5.

frimentos impostos pelo “tirano” inglês a esse “povo escravo” mostram que “nas instituições humanas está presente um grau de egoísmo e de loucura, cujos limites é impossível definir”¹¹.

Mas, vamos nos concentrar na metrópole. Ao celebrar o individualismo e o anti-estatismo atribuídos à tradição liberal, Hayek faz uma homenagem a Mandeville, para o qual “o exercício arbitrário do poder por parte do governo seria reduzido ao mínimo”¹². Na realidade, o autor aqui elevado a modelo não apenas não se deixa impressionar pelo espetáculo das centenas ou milhares de miseráveis “cotidianamente enforcados por alguma idiotice”, mas invoca processos sumários e uma aceleração das condenações à morte; exige a intervenção do Estado até na vida privada desses miseráveis, aos quais desde a infância deve ser imposta a observância do preceito dominical (*supra*, cap. III, § 8). Está claro: o que suscita a atenção de Hayek não são as colônias nem os servos da metrópole.

E, no entanto, as contam continuam não fechando, mesmo querendo considerar inofensiva essa desatenção. É particularmente ilustrativo o que acontece nas colônias inglesas na América que depois se tornam os Estados Unidos. A força-trabalho servil, semi-servil e livre afluí do outro lado do Atlântico conforme modalidades e regras fixadas pelo poder político, que desempenha um papel decisivo também na delimitação da área progressivamente aberta à colonização. A escravidão ou a marginalização e a degradação impostas aos negros acabam alvejando a “liberdade moderna” dos próprios brancos, e atingindo-a de maneira tão pesada que a escolha errada do parceiro sexual ou matrimonial corre o risco de transformar o responsável em um “infame”, em um traidor do próprio país e da própria raça! A população branca no seu conjunto e os próprios proprietários de escravos são submetidos a uma série de normas, que interferem pesadamente até na esfera mais íntima da vida privada. O poder político vigia atentamente para que não haja *miscegenation* e, sobretudo, para que o fruto eventual dessa infeliz mistura não consiga a libertação e não ameace com a sua presença espúria a pureza da comunidade dos livres; é crime ensinar ou até fornecer material para a escrita aos escravos; a administração postal impede a circulação de material mesmo sendo apenas vagamente crítico em relação ao instituto da escravidão; no Sul um clima de terror incumbe sobre os cidadãos suspeitos de alimentar idéias abolicionistas.

Não se trata apenas da questão racial e da sombra pesada que ela projeta sobre os direitos civis da própria comunidade branca. Considere-se um Esta-

¹¹ Beaumont, 1989, vol. I, p. 331; vol. II, p. 306, 201.

¹² Hayek, 1988, p. 280.

do-chave da história da revolução e da república norte-americana: “No século XIX, a Pensilvânia era conhecida pela severidade das suas leis sobre a impiedade, a irreverência e a não observância das festas comandadas”¹³. Independentemente da proibição de *miscegenation*, que permanece em vigor até depois da metade do século XX, a liberdade sexual sofre nos Estados Unidos restrições em grande parte alheias à desprezada e “estatista” Europa continental. Eis o quadro traçado em 2003 por um conceituado cotidiano estadunidense:

“Até 1961 todos os cinquenta estados tinham leis que baniam a sodomia [...]. O número se reduziu a 24 estados em 1968 e hoje chegou a 13 [...]. A maioria dos estados que ainda têm leis contra a sodomia proíbem o sexo anal ou oral entre adultos consensuais, independentemente do seu sexo e do tipo da sua relação”¹⁴.

A isso tudo precisa acrescentar a emenda constitucional que em 1919 procura bloquear a produção e o consumo de “licores nocivos”, com uma nova intervenção sobre a vida privada dos cidadãos com raros paralelos em outros países do Ocidente.

No seu conjunto a história das colônias inglesas na América e depois dos Estados Unidos – de qualquer forma, estão envolvidos, com diferentes modalidades, ambos os países clássicos da tradição liberal –, mais do que com as categorias de anti-estatismo e individualismo, pode ser explicada com a complexidade do processo de construção e tutela do espaço sagrado.

2. A revolução liberal como entrelaçamento de emancipação e de des-emancipação

Após ter depurado o terreno da hagiografia, na reconstrução da história do liberalismo convém partir do slogan agitado pelos colonos americanos rebeldes: “Não queremos ser tratados como negros”. A revolta começa por um lado reivindicando a igualdade, por outro lado reafirmando e aprofundando ainda mais a desigualdade. As duas reivindicações estão inseparavelmente entrelaçadas: pelo fato de instituir uma nítida superioridade em relação aos negros e aos peles-vermelhas, os colonos se sentem perfeitamente iguais aos homens de bem e aos proprietários de Londres, e exigem que essa igualdade seja reconhecida e consagrada em todos os níveis. Não é muito diferente a

¹³ Foncr, 2000, p. 82.

¹⁴ Brinkley, 2003.

dialética que depois deságua na Gloriosa Revolução. Vimos um expoente do proto-liberalismo inglês reivindicar, contra as interferências do poder monárquico, o gozo tranqüilo dos próprios bens e dos próprios servos. Longe de colocá-las em discussão, a “verdadeira liberdade” consagra as relações existentes de servidão (e, nas colônias, de escravidão), enquanto partes de uma inviolável esfera privada. A igualdade que os proprietários reivindicam em relação ao soberano, que na prática pode ser apenas um *primus inter pares*, anda de mãos dadas com a reificação dos servos que acabam sendo assimilados aos outros objetos de propriedade. É por isso que liberalismo e escravidão-mercadoria em base racial emergem juntos no âmbito de um parto gêmeo.

A esta altura convém analisar no seu conjunto as três revoluções das quais partimos. Em relação à primeira, a que acontece na Holanda, Huizinga observa que “a revolta contra o governo espanhol foi uma revolução conservadora e não podia ser diversamente”¹⁵. Trata-se de uma conclusão sobre a qual convergem também outros eminentes historiadores. Felipe II preocupase em “exigir que os bispos sejam tecnicamente preparados (isto é, teólogos e não filhos dos grandes senhores)” se opunha à pretensão da nobreza de transformar o Conselho de Estado em “um corpo executivo exclusivamente aristocrático”; compreende-se então porque “grande parte dos nobres dos ‘Países Baixos’ de repente receou que o soberano não atendesse mais aos seus interesses, e até que a sua política em um curto espaço de tempo os exporia a sérios perigos”¹⁶. De um lado, então, temos Filipe II, que se cerca de “secretários de origens geralmente modestas, instrumentos passivos da sua vontade”; de outro, “uma principesca república oligárquica de cidades comunais e de senhorias feudais”, uma “grande aristocracia”, uma “oligarquia feudal” empenhada em defender “privilégios e costumes” que consagram o seu poder e o seu prestígio¹⁷. É como se os nobres dos Países Baixos, à semelhança do que vão fazer depois os grandes proprietários ingleses e os colonos ingleses na América, proclamassem também: “Não queremos ser tratados como os nossos servos!”. Na sua fase inicial, a revolta contra Felipe II não é muito diferente da contemporânea agitação da Fronda na França¹⁸. Em ambos os casos o que ateaia fogo é o contraste entre as aspirações autonomistas e de qualquer modo liberais da grande nobreza e as tendências concentradoras da

¹⁵ Huizinga, cit. in Schröder, 1986, p. 51.

¹⁶ Wallerstein, 1978-95, vol. I, p. 258-59.

¹⁷ Spini, 1982, p. 272, 276-77.

¹⁸ Tilly, 1993, p. 221.

Coroa; só que, no segundo caso, o peso exercido pela luta de independência nacional e a intervenção nela das massas populares modificam profundamente o quadro de partida.

Da Gloriosa Revolução já vimos o impulso impresso ao comércio dos negros e ao desenvolvimento da escravidão racial nas colônias. O aspecto da des-emancipação emerge com clareza também na Irlanda: acentua-se ulteriormente a expropriação sistemática dos nativos: em 1688 os católicos possuíam 22% da terra irlandesa, “esta porcentagem desce para 14 em 1703, e a 5% só em 1778”¹⁹. E não é tudo: “os católicos, a grande maioria da população irlandesa, foram excluídos de todas as atividades públicas e da profissão legal”²⁰. No que diz respeito à Inglaterra propriamente dita, a Gloriosa Revolução varre os obstáculos que ainda se interpõem ao redor. Nas palavras de Marx, obtido o pleno controle do poder, proprietários terreiros e capitalistas “inauguraram a nova era exercendo em escala colossal o furto contra os bens públicos, que até aquele momento havia sido praticado em escala modesta”²¹. Os camponeses encontraram ouvidos mais ou menos atentos às suas queixas só na monarquia Stuart²². Até 1688, em virtude dos controles exercidos sobre eles pelo alto, os juízes de paz tinham alguma autonomia em relação à aristocracia terreira; em seguida a perdem, tornam-se “ditadores virtuais do governo local” e respondem só aos membros da sua própria classe que têm assento no Parlamento²³. Enfim, não se deve perder de vista o crescimento espantoso dos crimes contra a propriedade que comportam a pena capital, com a instauração de um regime de terror sobre as massas populares.

O aspecto da des-emancipação é ainda mais evidente na revolução americana. São ilustrativos os termos com que a celebra, no início do século XX, Theodore Roosevelt:

“O fator principal que levou à Revolução, e mais tarde à guerra de 1812, foi a incapacidade da pátria-mãe em compreender que os homens livres, que avançavam na conquista do continente, deveriam ser incentivados nesta obra [...]. A expansão dos destemidos, aventureiros homens da fronteira, era para os estadistas de Londres causa de ansiedade mais do que de orgulho, e o famoso Quebec Act de 1774 em parte foi desenhado com a finalidade de manter permanentemente a Leste dos Alle-

¹⁹ Tilly, 1993, p. 159.

²⁰ Hill, 1961, p. 258.

²¹ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 751.

²² Moore Jr., 1969, p. 20-24.

²³ Hill, 1961, p. 3.

ghany as colônias de língua inglesa e conservar o imponente e bonito vale do Ohio como terreno de caça para os selvagens”²⁴.

Não há dúvida de que a tragédia dos peles-vermelhas chega a uma drástica aceleração com a fundação dos Estados Unidos²⁵. O interesse da Grã Bretanha nas posses existentes no outro lado do Atlântico era mais comercial do que territorial; e os que acusam os insurrectos de sistemática política de genocídio são, como sabemos, os legalistas refugiados no Canadá.

Se os peles-vermelhas nada ganharam da revolução americana, como se coloca a questão em relação aos negros? A fundação dos Estados Unidos comporta a implementação de um Estado racial e a consolidação sem precedentes de uma escravidão-mercadoria sobre base racial. É verdade, coerentemente com as palavras de ordem da luta contra a escravidão (política) agitadas no decorrer da revolta contra a Inglaterra, os estados do Norte abolem a escravidão propriamente dita, mas nem por isso os negros adquirem a liberdade, uma vez que estão confinados em uma “casta”, que não é a dos homens livres. Em todo caso, há um fato que leva a pensar: nas suas colônias, a Grã Bretanha abole em 1834 a escravidão, que continua a subsistir ainda por três décadas nos Estados Unidos. Até a condição dos negros livres é aqui muito pior do que, por exemplo, no Canadá: nessa colônia britânica, entre 1850 e 1860, encontram abrigo vinte mil negros que abandonam os Estados Unidos, onde temem que a lei sobre a devolução aos legítimos proprietários de escravos fugitivos possa fornecer motivos para a escravização também dos negros livres. Mas, já algumas décadas antes, mais de mil negros livres haviam procurado refúgio sempre no Canadá, depois que uma delegação deles havia sido recebida pelas autoridades locais com benevolência e com uma pungente polêmica contra os Estados Unidos: “Dizeis aos republicanos além da fronteira que nós monárquicos não discriminamos os homens pela cor da pele. Se chegardes aqui, gozareis de todos os privilégios devidos aos outros súditos de Sua Majestade”²⁶. Obviamente, nessa declaração não falta o elemento ideológico e auto-apologético. Resta o fato de que os negros estadunidenses olham para o Canadá como sendo a terra prometida da liberdade²⁷.

As etapas mais significativas da expansão dos Estados Unidos sinalizam ao mesmo tempo a extensão da democracia e da dominação, também nas

²⁴ Roosevelt, 1901, p. 246-47.

²⁵ Calloway, 1995.

²⁶ Litwack, 1961, p. 249, 73.

²⁷ Stuart, 1988, p. 167ss.

suas formas mais duras, do povo dos senhores²⁸. Em 1803, Napoleão coloca em liquidação a Louisiana. Mesmo estando já em vigor, a escravidão ainda não tem uma forma nitidamente racial. Existem vinte mil mestiços; são livres para todos os efeitos, alguns exercem profissões liberais, podem também chegar a ser muito ricos e fazer parte assim da elite dominante. A passagem aos Estados Unidos comporta a consagração do autogoverno local e do poder, em última análise, dos proprietários brancos (franceses e anglo-americanos). Disso deriva a piora das condições não apenas dos escravos (a libertação torna-se mais difícil), mas, sobretudo, dos homens livres de cor. Diminui o seu número em cifra absoluta e, ainda mais nitidamente, em percentual (é desencorajada a sua migração enquanto é encorajada a dos brancos). Atingidos por uma série de discriminações, os homens livres de cor se orientam para constituir uma casta intermediária mais próxima dos escravos do que dos livres propriamente ditos. Também na Louisiana anexada aos Estados Unidos ocorre um parto gêmeo de livres organismos representativos e de escravidão-mercadoria em base racial.

Uma nova considerável extensão do território dos Estados Unidos acontece algumas décadas depois com a drástica amputação do México. Sabemos já da introdução da escravidão negra no Texas. Mas, ainda mais significativa é a tragédia que se abate sobre os índios seja no Texas como na Califórnia. Submetidos ao trabalho forçado e a uma escravidão mal camuflada, os seus filhos tornam-se para todos os efeitos *res nullius*, são particularmente apetecíveis as garotinhas pelo fato de que, como esclarece um jornal local, podem servir “ao trabalho e ao prazer”²⁹. Mas isso é apenas um capítulo de uma horrível vicissitude de conjunto: “a degradação e a aniquilação dos índios da Califórnia representam uma das páginas mais vergonhosas da história americana, uma vergonha impossível de cancelar para a honra e a inteligência dos Estados Unidos. Não se tratou de uma guerra, mas de uma espécie de esporte popular”³⁰.

3. A perspectiva da longa duração e da história comparada

Vista na perspectiva da longa duração e da história comparada, a evolução americana aparece como a finalização de uma longa série de tentativas

²⁸ Creagh, 1988, p. 248-49; Zitomersky, 2001, p. 77-84.

²⁹ Stannard, 2001, p. 232-35.

³⁰ Washburn, 1992, p. 219.

dos colonos brancos de livrar-se do estorvo constituído pelo poder central, eclesiástico ou monárquico que fosse. Em 1537, Paulo III declarou que os sacramentos deveriam ser recusados aos que, negando a humanidade dos índios, os reduziam à escravidão. “Interferências moralistas” foram praticadas também pela Coroa espanhola e portuguesa. Aparecia, assim, a “tensão contínua entre escravidão e ideais cristãos”. Mas os colonos, para os quais o trabalho forçado era uma necessidade inevitável, respondiam expulsando os jesuítas do Brasil ou provocando verdadeiras “insurreições coloniais”³¹. Por outro lado, as primeiras revoltas dos escravos negros tendem a fazer apelo à Coroa e buscar no poder central um contrapeso ao despotismo dos donos locais³².

No tocante à América inglesa, convém levar em consideração a revolta que se desenvolveu na Virgínia um século antes da revolução americana e dirigida por Nathaniel Bacon. Enquanto de um lado alvejavam “os privilégios da camarilha governativa”, por outro lado os rebeldes “exigiam terra sem consideração alguma pelos direitos e as necessidades dos índios confinantes”, os quais em alguns casos são até exterminados³³. Estão presentes *in nuce* os conflitos que depois se manifestam na revolução americana: de um lado a polêmica contra a prepotência e as interferências do governo central, do outro a reivindicação de uma liberdade total na relação com os “selvagens”. E, de fato, quando lemos no Manifesto de Bacon a denúncia que ele faz da colisão, no decorrer da luta contra os campeões da liberdade, entre o governador da Virgínia e os “bárbaros” e sangüinários índios³⁴, somos levados a pensar na Declaração de Independência.

Sabemos que contra a política de emancipação dos escravos recriminada ao poder público central, também os colonos franceses e ingleses agitam a bandeira do auto-governo e da independência e da imitação do modelo estadunidense. Mas é principalmente significativo o que acontece na África austral. Também neste caso, nas colônias controladas pelos holandeses ou pelos ingleses, o desenvolvimento do auto-governo da sociedade civil vem acompanhado com a emergência e a consolidação da escravidão racial: no final do século XVIII eclodem as revoltas que, em nome da liberdade e da luta contra o despotismo, denunciam as interferências do poder central e a sua pretensão de limitar o direito dos patrões de punir os seus escravos³⁵.

³¹ Davis, 1971, p. 203, 208-209.

³² Genovesi, 1979, p. 84-85.

³³ Bailyn, Wood, 1987, p. 153-54.

³⁴ Bacon, cit. in Hofstadter (org.), 1958-82, vol. I, p. 105-106.

³⁵ Fredrickson, 1982, p. 40-46, 146-47.

A sociedade civil de que aqui se fala é, obviamente, a comunidade branca: os nativos são descendentes de Cam, condenados à escravidão perpétua pelo Antigo Testamento, ou são assimilados aos habitantes de Canaan, destinados ao aniquilamento pelo povo eleito, constituído pelos colonos bôeres que encarnam a causa da liberdade e do auto-governo³⁶.

Compreende-se então a pergunta crucial que, em relação à revolta dos colonos ingleses na América, se põem eminentes estudiosos estadunidenses: o “movimento de emancipação política de uma seção dos colonos brancos do controle da Inglaterra”³⁷ foi realmente uma revolução ou nos encontramos diante de “uma rebelião reacionária por parte dos proprietários de escravos”? Pelo menos em relação ao Sul, este é o aspecto principal: “Uma vez removida a ameaça da interferência britânica e com um governo central relativamente fraco ao qual opor-se, o caminho do poder regional ficava aberto diante dos proprietários de escravos, que constituíam a única classe capaz de percorrê-lo”³⁸. A uma conclusão não muito diferente se chegou a partir da análise da relação que a União no seu conjunto institui com os peles-vermelhas: a revolução americana “tem algo do caráter de uma revolta dos colonos contra a política imperial” de relativa proteção dos nativos³⁹.

A esta altura, é possível instituir uma comparação entre o papel desempenhado em primeiro lugar pela “questão dos peles-vermelhas” em ocasião da rebelião dos colonos culminada na revolução americana e o papel que a “questão negra” jogou no desencadeamento da guerra de Secessão:

“Antes de 1776, ao promulgar os regulamentos que restringem a expansão geográfica dos colonos para além dos Apalaches, as autoridades britânicas se distanciam dos ricos proprietários de plantações, dos mercadores com investimentos especulativos nos territórios do Oeste, assim como os agricultores menos abastados, que esperam em um novo início, barato, em terras virgens [...]. Em 1860-61, quando a administração republicana recém-eleita promete proibir a ulterior expansão a Oeste da escravidão, a resposta da maioria dos brancos do Sul é uma outra revolução pela autonomia política”⁴⁰.

Se as coisas estão assim, a história dos Estados Unidos seria caracterizada por duas secessões reacionárias (ou com componentes reacionárias mais

³⁶ Fredrickson, 1982, p. 170-71.

³⁷ Van den Berghe, 1967, p. 77.

³⁸ Genovese, 1978, p. 139.

³⁹ Fredrickson, 1982, p. 44.

⁴⁰ Bowman, 1993, p. 141.

ou menos fortes), uma vitoriosa e a outra derrotada; e, mesmo derrotada, a segunda se colocaria em uma linha de substancial continuidade em relação à primeira.

A ascensão triunfal dos Estados Unidos criou um clima ideológico pelo qual, na reconstrução da revolução americana, os historiadores propendem a se identificar de maneira imediata e ingênua com as razões dos colonos rebeldes. Mas, hoje, é inadmissível continuar a ignorar a voz dos seus antagonistas, em particular daqueles (Samuel Johnson, Josiah Tucker) que desde o início colocaram em evidência o peso da questão negra e índia na laceração que acontece entre os dois lados do Atlântico. Quando depois se delinčia o choque entre as duas seções da União, os que reivindicam a herança da revolução americana são também e talvez em primeiro lugar os teóricos do Sul. Calhoun evoca Washington “proprietário de escravos”. Uma atitude totalmente instrumental? Esta, de fato, é potencializada pelas correntes mais radicais do abolicionismo, que não hesitam em queimar publicamente uma Constituição retratada como intrinsecamente escravista e por isso, em última análise, satânica. Na leitura da revolução americana Calhoun e Garrison reconhecem de certa maneira as razões de Johnson e Tucker. Tal como a Declaração de independência acusa George III de querer atirar os escravos negros contra os colonos, assim a Confederação acusa Lincoln de querer provocar no Sul uma guerra servil: em ambos os casos, os rebeldes denunciam no poder público central o desconhecimento do auto-governo que cabe aos homens livres e civilizados e a tentativa de nivelar a linha de demarcação entre civilização e barbárie. Não é por acaso que a tentativa de secessão pode contar, também na Inglaterra, com o apoio apaixonado de expoentes de destaque do mundo e da cultura liberal. Lembre-se em particular do lorde Acton, que até o fim está convencido de apoiar uma autêntica, grande revolução liberal, assim como uma autêntica, grande revolução liberal, pensaram de promover os dirigentes do Sul secessionista e escravista (*supra*, cap. V, § 9).

Por outro lado, desenvolvendo ulteriormente a perspectiva da longa duração e da história comparada se pode observar que, ainda no século XX, o próprio processo de descolonização tem sido acompanhado por movimentos secessionistas, desencadeados por colonos que procuram manter o controle sobre nativos e sobre as populações coloniais em geral, agitando a bandeira do auto-governo e continuando a se inspirar no modelo da democracia para o povo dos senhores (lembre-se em particular do Sul da África e da Rhodesia).

E, todavia, é a própria perspectiva da longa duração e da história comparada que torna evidente o caráter redutivo e desviante da visão que configura

a revolução americana como uma simples “rebelião reacionária”. De qualquer forma, estamos diante de um problema de caráter mais geral. Veremos Marx definir a Gloriosa Revolução como “um golpe de Estado parlamentar”: graças a ela a aristocracia terrestre inglesa consegue consolidar o seu domínio sobre os infelizes irlandeses (os índios e os negros da situação) e dar impulso à cerca das terras comuns e à expulsão dos camponeses. Mas, não se deve perder de vista o outro lado da medalha. A conquista do autogoverno por parte da sociedade civil tem uma dimensão realmente revolucionária. Ao se livrar de um poder arbitrário, os membros da classe que chega ao poder se garantem reciprocamente a liberdade e o respeito das regras, com a edificação do Estado constitucional e a implementação do liberal governo da lei. Pela primeira vez, foram a Gloriosa Revolução e a revolução americana as que realizaram essa novidade, e estas não podem ser colocadas no mesmo patamar dos movimentos históricos seguintes que se inspiraram nelas. Isto é, no entrelaçamento de emancipação e des-emancipação, que caracteriza a Gloriosa Revolução e a revolução americana, acaba prevalecendo cada vez mais nitidamente o segundo aspecto.

4. Realização do governo da lei no âmbito do espaço sagrado e aprofundamento do abismo em relação ao espaço profano

No início, o liberalismo expressa a autoconsciência de uma classe de proprietários de escravos ou de servos que vai se formando enquanto o sistema capitalista começa a emergir e a se afirmar graças também àquelas práticas impiedosas de expropriação e opressão, postas em marcha na metrópole e acima de tudo nas colônias e descritas por Marx como “acumulação capitalista originária”⁴¹. Contra o despotismo monárquico e o poder central essa classe reivindica o autogoverno e o gozo tranqüilo da sua propriedade (inclusive a de escravos e servos) tudo em nome do governo da lei, da *rule of law*. Podemos então dizer que o liberalismo é a tradição de pensamento que com maior rigor circunscreveu um restrito espaço sagrado no âmbito do qual vigoram as regras da limitação do poder; é uma tradição de pensamento caracterizada, mais do que pela celebração da liberdade ou do indivíduo, pela celebração daquela comunidade dos indivíduos livres que define o espaço sagrado.

Não por acaso, os países clássicos da tradição liberal são aqueles nos quais, por meio do puritanismo, o Antigo Testamento interferiu mais profundamente

⁴¹ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 751-52, 779-81 e *passim*.

te. Isso vale já para a revolução holandesa ou, pelo menos, para os bóeres de origem holandesa, que se identificam com o “povo eleito”⁴². E vale ainda mais para a Inglaterra: a partir particularmente da Reforma, os ingleses se consideram o novo Israel, “o povo investido pelo Onipotente de uma missão ao mesmo tempo particular e universal”⁴³. Essa ideologia e essa consciência missionária se propagam, mais enfatizadas, no outro lado do Atlântico. Basta pensar em Jefferson, o qual propõe que o brasão dos Estados Unidos represente os filhos de Israel guiados por um feixe de luz⁴⁴. E novamente se faz sentir em toda a sua radicalidade a distinção entre espaço sagrado e espaço profano.

No Antigo Testamento caro à elite dominante, que ama identificar-se com o povo eleito que conquista Canaan e aniquila os seus habitantes ou que recruta os seus escravos entre os gentis, agem duas rigorosas e drásticas delimitações. O antropocentrismo separa nitidamente da natureza circunstante o mundo humano, no interior do qual o papel absolutamente privilegiado ou único é reservado ao “povo eleito”. O espaço sagrado, a minúscula ilha sagrada, resulta assim delimitado de maneira muito nítida em relação ao ilimitado espaço profano: poder-se-ia dizer que, fora do povo eleito, tudo propende a reduzir-se à natureza dessacralizada, no âmbito da qual acabam entrando também as populações condenadas por Javé a serem canceladas da face da terra. O extermínio se abate sobre “homens e mulheres, crianças e velhos, até bois, ovelhas e burros” ou, com expressões de maior pregnância, atinge “todo ser vivente”, “todo vivente” (Josué, VI, 21; X, 35; X, 40), “todos os habitantes da terra e toda a germinação do solo” (Gen., XIX, 25). No âmbito do espaço propriamente profano não parece emergir ou desempenhar uma função de destaque a distinção entre homem e natureza.

Mas a exclusiva limitação do espaço sagrado desempenha também uma função enormemente positiva. No âmbito do povo eleito valem regras precisas, pode haver lugar para a servidão, mas não para a escravidão propriamente dita. À distância de milênios esse é o ponto de vista de Locke que, evocando de maneira explícita o Antigo Testamento, faz a distinção entre servidão dos trabalhadores assalariados (nas metrópoles) e escravidão nas colônias. E a continuidade resulta ainda mais impressionante se levarmos em consideração que destinados à escravidão são os negros, que a teologia e a ideologia da época considera os descendentes de Cam e Canaan condenados para sempre por Noé, conforme transmite Gênese, a carregar os grilhões.

⁴² Noer, 1978, p. 21.

⁴³ Poliakov, 1987, p. 55.

⁴⁴ Cf. Losurdo, 1993, cap. 3, § 9.

Chegamos assim a um resultado paradoxal, pelo menos em relação à ideologia dominante. O Ocidente é ao mesmo tempo a cultura que com maior rigor e eficácia teoriza e pratica a limitação do poder, e que com maior sucesso e em escala mais ampla se dedicou ao desenvolvimento da *chattel slavery*, o instituto que implica a total aplicação do poder do dono sobre os escravos reduzidos a mercadoria e “natureza”. E esse paradoxo se manifesta de maneira particularmente clamorosa exatamente nos países de mais consolidada tradição liberal.

Certamente, já no âmbito do hebraísmo o pathos exclusivo do espaço sagrado tende a assumir as formas de um universalismo que às vezes se apóia sobre a subjugação (ou aniquilação) dos profanos, e outras vezes sobre a sua cooptação. A absoluta transcendência de Javé estimula, como aparece evidente particularmente no hebraísmo pós-exílio, um processo de desnaturalização da dicotomia espaço sagrado/espço profano. A mobilidade da fronteira, e portanto a possibilidade de operar cooptações dentro do espaço sagrado e da civilização, vale ainda mais para os puritanos e a tradição liberal, que herdaram o hebraísmo filtrado pelo cristianismo. Por outro lado, a ampliação mesmo parcial do espaço sagrado é a resposta obrigatória às lutas conduzidas pelos excluídos, que freqüentemente do Antigo Testamento extraem um motivo diverso e contraposto em relação ao preferido pela elite dominante: se inspiram na história do povo reduzido à escravidão em terra estrangeira e que consegue finalmente libertar-se do domínio do Faraó. É a ideologia que inspira a revolta dos escravos estourada em 1800 na Virgínia e dirigida por um chefe que se comporta como novo Moisés⁴⁵. É por essa capacidade dos escravos de extrair elementos de revolta da própria cultura dominante, que os proprietários olham com desconfiança também para a instrução religiosa.

5. Delimitação do espaço sagrado e teorização de uma ditadura planetária

Afinal de contas, ao delimitar rigorosamente o espaço sagrado, o liberalismo aprofunda de maneira radical o abismo que o separa do espaço profano. E nisso aparece claramente o elemento da regressão. Para se ter uma idéia, bastaria uma comparação.

⁴⁵ Jordan, 1977, p. 393.

Por muito tempo, nos textos mais elevados da sua cultura, a Europa procurou manter um olhar lúcido e autocrítico sobre si mesma, sem se deixar inebriar e levar pela euforia por causa da marcha irresistível iniciada com a descoberta-conquista da América. E essa visão continuou a se mostrar vital no Iluminismo e na cultura que depois entra a fazer parte do patrimônio do radicalismo francês. Vamos ouvir Raynal-Diderot: “Os primeiros passos dos conquistadores foram marcados por rios de sangue [...]. Na embriaguez do seu sucesso, tomaram a decisão de exterminar os que haviam roubado. Inúmeros povos desapareceram da face da terra quando chegaram esses bárbaros”, que iniciaram a “tratar sem remorso os irmãos apenas descobertos como tratavam os animais selvagens do antigo hemisfério⁴⁶. A denúncia do extermínio dos índios solda-se com a condenação do comércio dos negros chamados a substituí-los no trabalho⁴⁷. E, no entanto, não é só no novo mundo que os “bárbaros europeus” se mancham de genocídio⁴⁸; também os “infelizes hotentotes” sofrem um massacre “sem piedade”⁴⁹. Para além da conquista colonial, sempre na segunda metade do século XVIII francês, Louis-Sébastien Mercier chama a atenção sobre outras páginas tenebrosas da história da Europa. O seu romance utopista imagina um “singular monumento” onde “as nações retratadas [...] pedem perdão à humanidade” pela crueldade praticada por eles. Juntamente com o genocídio dos índios, o monumento expiatório evoca o trabalho forçado ou “o lento suplício de tantos infelizes condenados às minas” e o sucessivo comércio dos negros simbolizado por “numerosos escravos mutilados”. Não há dúvidas: responsáveis por tudo isso são “os europeus”, acusados também pelas “atrocidades das cruzadas”, “a noite horrível de São Bartolomeu”, as guerras de religião⁵⁰.

E agora veja-se, ao contrário, de que forma argumenta Edgard Quinet. Em 1842, ao traçar em grandes linhas a história do Ocidente, o historiador liberal francês depara-se com a conquista espanhola da América. Não pode calar sobre o extermínio das populações indígenas, mas encontra uma explicação ao mesmo tempo engenhosa e tranquilizadora: é verdade o extermínio foi perpetrado pela Espanha, um país que é sim parte integrante do Ocidente, mas que naquele momento encontrava-se sob a influência decisiva da cultura e da religião do islã; o qual, assim, resulta o verdadeiro carneiro embora indireto dos índios⁵¹. A mesma estratégia argumentativa é adotada para

⁴⁶ Raynal, 1981, p. 143.

⁴⁷ Raynal, 1981, p. 257.

⁴⁸ Raynal, 1981, p. 49.

⁴⁹ Raynal, 1981, p. 54-55.

⁵⁰ Mercier, 1971, p. 201-206.

⁵¹ Quinet, 1984, p. 146.

as outras páginas tenebrosas da história do Ocidente. A Inquisição não teve o seu centro em uma Espanha amplamente influenciada pelos bárbaros? E a Cruzada que aniquila sem distinções de idade e de sexo os hereges albigenses não foi provavelmente preparada pela pregação do espanhol São Domingos de Gusmão?⁵² Pela Espanha todos os indícios levam ao islã, contra o qual são postas até as próprias Cruzadas, aquelas que exatamente teriam como alvo declarado os “infieis” muçulmanos. Quinet sentencia: “A igreja católica prega nas Cruzadas o princípio do islamismo: o extermínio”⁵³.

Mas, não é apenas o islã que é retratado como sinônimo de barbárie. Por muito tempo a grande cultura européia olhara com curiosidade e interesse para a China: onde encontrar as guerras de religião que ensanguetavam a Europa? Essas eram impedidas por uma religião que recusava o mistério e o dogma, e se resumia na ética⁵⁴. Para os *philosophes* era mais fácil se reconhecer nos mandarins e não no clero católico ou nos pastores protestantes. A importância do papel desempenhado por uma camada de intelectuais leigos no grande país asiático era confirmada pelo fato de que ali os mais altos cargos da administração eram muitas vezes designados mediante concurso público no lugar de serem apanágio, como acontecia na França, de uma aristocracia de nobres, aliada e entrelaçada com o clero. Em todo caso, na China o princípio leigo e moderno do mérito prevalecia sobre o princípio obscurantista do privilégio fundado sobre o nascimento e sobre o sangue. Essa atenção empática do Iluminismo pelas outras culturas extra-europeias, utilizadas como espelho crítico da Europa, torna-se motivo de acusação no requisitório desenvolvido por Tocqueville: os *philosophes* olharam como sendo um “modelo” para a China, para “aquele governo imbecil e bárbaro, que um punhado de europeus manipula a seu bel-prazer”⁵⁵.

O fato que na Europa prevaleceu a aristocracia feudal significou também a prevalência dos valores guerreiros, enquanto a China – observa Leibniz, para citar um autor totalmente permeado pelo pathos das Luzes – se diferenciava pela sua aversão a tudo o que “provoca ou estimula a ferocidade nos homens”⁵⁶, constituindo assim um ponto de referência para os *philosophes* empenhados na crítica das guerras de gabinete do Antigo Regime. Também a *História das duas Índias* louva o espírito pacífico do qual dá prova a cultura

⁵² Quinet, 1984, p. 159.

⁵³ Quinet, 1984, p. 137 (assim Quinet se expressa já nos subtítulos da oitava lição).

⁵⁴ Voltaire, 1963, vol. I, p. 69, 219.

⁵⁵ Tocqueville, 1951, vol. II, t. 1, p. 213 (AR, livro III, cap. 4).

⁵⁶ Leibniz, cit. in Spence, 1998, p. 84.

chinesa⁵⁷. Tudo isso torna-se uma nota desafinada no momento do expansionismo colonial. Eis, então, que em Tocqueville à celebração da guerra, como expressão da grandeza da nação e como antídoto ao vulgar hedonismo do movimento socialista, corresponde o agravamento ulterior do requisitório contra a China, posta em estado de acusação também pelo seu caráter débil. O liberal francês exibe o seu desprezo em relação a um país, cujo exército ama “viver na moleza”, influenciado pelo “geral amolecimento das idéias e dos desejos”⁵⁸. Por sorte, tudo isso facilita a conquista: “Seria difícil para mim encontrar consolação se, antes de morrer, não chegasse a ver a China aberta e o olho da Europa penetrar com suas armas”⁵⁹.

Ora, das civilizações extra-europeias não há nada a aprender. Em 1835 Macaulay declara que “uma só estante de livros ingleses vale mais do que toda a literatura da Índia e da Arábia”⁶⁰. Compreende-se então a frieza com que se olha à devastação do Palácio de Verão e da sua incomparável beleza, perpetrada pelas tropas inglesas e francesas no decorrer da segunda guerra do ópio. Quem expressa a sua indignação é Vitor Hugo: “Nós, europeus, somos os civilizados, e para nós, os chineses são os bárbaros. Eis o que fez a civilização à barbárie. Aos olhos da história, um bandido se chamará França, o outro se chamará Inglaterra”⁶¹. Alguns anos depois, em ocasião da Comuna, Bagehot como bom liberal manifesta o seu desdém pelo comportamento dos insurrectos, contra os quais ele recrimina que queriam destruir tudo o que em Paris é digno de ser visto e admirado, toda a documentação da “cultura” e da civilização⁶². Passa a ganhar credibilidade a voz, descoberta depois infundada, segundo a qual os comunardas teriam destruído o Louvre; mas nesse requisitório não se menciona a destruição do Palácio de Verão em Pequim realmente acontecida uma década antes, com a decisiva participação do país que para Bagehot é a encarnação privilegiada da causa da liberdade e da civilização.

Autores como Las Casas e Montaigne têm problematizado e fluidificado a fronteira entre civilização e barbárie. Nessa perspectiva a civilização avança por meio do intercâmbio entre as diversas culturas. Desenvolvendo suas refle-

⁵⁷ Raynal, 1981, p. 19, 32.

⁵⁸ Tocqueville, 1951, vol. XV, t. 2, p. 54 (carta a F. de Corcelle, 13 de maio de 1852).

⁵⁹ Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 2, p. 199 (carta a N. W. Senior, 8 de março de 1857).

⁶⁰ Macaulay, cit. in Borsa, 1977, p. 146.

⁶¹ Hugo, cit. in Wang, Ye, Wang, 2003, p. 9-10 (carta ao capitão Butler, 25 de novembro de 1861).

⁶² Bagehot, 1974, p. 197.

xões nos anos em que na China são recebidos com respeito e benevolência os missionários da Europa cristã e na França Luís XIV revoca o edito de Nantes e retoma a perseguição contra os hugonotes, Bayle e Leibniz chegam a uma reflexão radical: é uma desgraça o fato de que a relação entre China e Europa seja marcada pela unilateralidade; seria totalmente benéfica a presença na Europa de missionários chineses⁶³. Mais tarde, a *História* de Raynal-Diderot atribui a um Espártaco negro a tarefa de fazer avançar a causa da liberdade, quebrando os grilhões da escravidão e pondo um fim à barbárie, da qual são protagonistas os europeus. Mas, esse esforço de lançar sobre a Europa um olhar por assim dizer do exterior, reconhecendo as contribuições das diversas culturas para a causa do avanço da civilização, não sobrevive à marcha irresistível do expansionismo colonial. Alcançado o triunfo planetário, o Ocidente liberal pensa que pode identificar-se de modo permanente com a causa da civilização e da liberdade. A partir dessa absoluta e imutável superioridade podemos ver uma elite exclusiva, a restrita comunidade dos livres, formular de maneira explícita a pretensão, até então desconhecida e inaudita, de exercer uma ditadura planetária sobre o resto da humanidade.

6. O triunfo do expansionismo colonial: o liberalismo como ideologia da guerra

A celebração da civilização e da liberdade configura-se assim como uma ideologia da guerra. É uma ideologia da guerra contestada por Raynal e Diderot, os quais ao se dirigirem aos “monstros”, isto é, aos conquistadores europeus, se expressam assim:

“Vós sois orgulhosos das vossas *luzes*, mas para que servem, e de que utilidade seriam elas para o hotentote? [...]. Se, ao desembarcar nas suas terras, vós tivésseis proposto de levá-lo a uma vida mais civilizada, para costumes que vos parecem preferíveis aos dele, poderíeis ser desculpados. Mas chegastes para subtrair-lhe o país. Aproximaste-vos da sua cabana para expulsá-lo, para substituí-lo, até, ao animal que trabalha sob o chicote do agricultor”⁶⁴.

Essa crítica resulta tanto mais oportuna se levarmos em consideração a caracterização dos peles-vermelhas, por parte de Washington, como uma “raça não iluminada” (*supra*, cap. I, § 5).

⁶³ Cf. Borsa, 1977, p. 84, 89; Spence, 1998, p. 85.

⁶⁴ Raynal, 1981, p. 53-54.

No século XIX a autoconsciência do Ocidente liberal é tão exaltada que, às vezes, sequer percebe a exigência de conferir uma legitimação ideológica às suas guerras. Ao contrário de John S. Mill, Tocqueville não apresenta a guerra do ópio como uma cruzada pelo livre comércio e a liberdade enquanto tal. No liberal francês objeto de celebração é em primeiro lugar a potência esmagadora do Ocidente, e é essa potência que se configura como uma máquina de guerra também no plano ideológico:

“Eis, portanto a mobilidade da Europa diante da imobilidade chinesa! É um grande acontecimento, sobretudo se pensarmos que este é só a conseqüência, a última etapa de inúmeros acontecimentos da mesma natureza que projetam gradualmente a raça européia para além das suas fronteiras e submetem sucessivamente ao seu império ou à sua influência todas as outras raças [...]; é a subjugação das quatro partes do mundo pela quinta. É conveniente portanto não falar tão mal do nosso século e de nós mesmos; os homens são pequenos, mas os acontecimentos são grandes⁶⁵.”

A atitude de Tocqueville deixa perplexo o próprio Gobineau. O primeiro zomba da mitologia do sangue cara ao segundo. Há, no entanto, um reverso da medalha. Uma vez assumida a chave de explicação da história universal, a contaminação racial projeta a sua sombra funesta sobre o próprio Ocidente, que assim resulta também condenado à decadência. E, portanto, para Gobineau não existe uma barreira insuperável que separa conquistadores e povos coloniais. Estes, no que tange à economia, irão conseguir antes ou depois desenvolver a indústria têxtil (a indústria-chave daquele período) e vencer a concorrência dos ingleses e dos europeu em geral⁶⁶. No plano moral, não há motivo para idealizar os conquistadores: na Pérsia e no Oriente Médio resultam evidentes “a sua imoralidade e a sua rapacidade”. Embora também os nativos “sejam tratantes” (*coquins*), eles “em alguns aspectos podem ser considerados nossos primos”; sim, “eis como nós seremos amanhã⁶⁷”. É nesse ponto que se concentra a crítica de Tocqueville: “Vocês dizem que um dia seremos semelhantes à canalha (*canaille*) que fica embaixo dos seus olhos: pode ser. Mas antes que isto aconteça nós teremos sido os seus donos”. Como é possível observar, de “tratantes” como eram em Gobineau, os povos do Oriente Médio são transformados agora em “canalha”, legitimando com isso plenamente a dominação que sobre eles exercem os “donos” europeus.

⁶⁵ Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 1, p. 58 (carta a H. Reeve, 12 de abril de 1840).

⁶⁶ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 254-56 (carta de 15 de janeiro de 1856).

⁶⁷ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 232.

É para designar esses últimos que Tocqueville recorre ao termo mais indulgente de “tratantes”: “Se freqüentemente, concordo, são grandes tratantes, pelo menos são tratantes aos quais Deus deu a força e a potência e colocou claramente, por algum tempo, à frente do gênero humano”. Diante disso, as reservas de Gobineau sobre a “imoralidade” e “rapacidade” dos conquistadores e a tese do seu parentesco de fundo com os povos subjulgados parecem perder qualquer significado. Tocqueville continua:

“Vocês estão no coração do mundo asiático e muçulmano: eu teria curiosidade de saber como vocês explicam a rápida e, em aparência, irrefreável decadência de todas as raças que viram passar [...]. Alguns milhões de homens que, há poucos séculos, viviam praticamente sem abrigo, nas florestas e nos pântanos, serão antes de cem anos os transformadores do globo que habitam e os dominadores de toda a sua espécie. Nada é mais claramente pré-ordenado na visão da Providência [...]. Nada vai resistir diante deles sobre a face da terra. Não tenho dúvida alguma. Temo que tudo isso possa parecer-lhes como uma heresia filosófica. Mas se vocês julgarem ter a teoria do vosso lado, do meu lado eu confio nos fatos, uma ninharia não sem importância”⁶⁸.

Gobineau, que se considera “cidadão do mundo”, não se retrai: “Considero de extraordinário interesse os meus colóquios cotidianos com os indígenas, e estou muito longe de ter deles a má opinião que se cultiva com satisfação na Europa”⁶⁹. Não é um ponto de vista accito por Tocqueville. Conhecemos já a sua opinião, pela qual o “último” membro da “raça européia” é sempre “o primeiro entre os selvagens”, isto é, em última análise, entre “todas as outras raças”. A propósito da sua filha, Gobineau relata: “Tornou-se uma verdadeira turcomana, não fosse a cor da pele que é de uma abissínia”⁷⁰. Frente a essa observação Tocqueville não reage, mas não se deve esquecer que para ele são os próprios “mestiços” os que constituem o maior perigo para a supremacia do Ocidente e para a civilização enquanto tal (*supra*, cap. VII, § 4).

Para concluir. É indiscutível a superior fineza intelectual e política de Tocqueville que, ao criticar o mito do sangue, toma as distâncias da ideologia já muito em vigor no Sul dos Estados Unidos, onde ao contrário a visão cara a Gobineau da natural eterna desigualdade das raças encontra um sucesso compreensível. E, contudo, precisa observar que, mais do que o segundo,

⁶⁸ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 243-44.

⁶⁹ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 241.

⁷⁰ Tocqueville, 1951, vol. IX, p. 231 (carta de 7 de julho de 1851).

é o primeiro que escava um abismo intransponível entre Ocidente e povos coloniais. Como explicar esse fato?

No arco da revolução americana, “o racismo torna-se um ingrediente essencial, embora inconsciente, da ideologia republicana”, isto é, da ideologia que preside a edificação da democracia para o povo dos senhores⁷¹. Em meados do século XIX, esse regime tende a definir a relação entre Ocidente no seu conjunto e povos coloniais. Certamente, com o objetivo de conferir credibilidade à sua auto-proclamação, a comunidade dos livres nesse período está cada vez mais propensa a abolir a escravidão propriamente dita, a escravidão hereditária, substituída porém por outras formas de trabalho forçado. O que resta imutável é o modelo de uma democracia para o povo dos senhores: o progressivo cancelamento da discriminação censitária na metrópole dá um impulso ulterior à expansão colonial, que pode assim gozar do consenso das classes populares da metrópole; estas, à semelhança dos brancos pobres da república norte-americana, aspiram a serem cooptadas no bloco dos “senhores”. E, novamente, o que explica e legitima a barreira que divide senhores e servos é uma ideologia racial mais ou menos nítida e mais ou menos bruta, mas já difusa. Trata-se de uma tendência que faz sentir a sua influência também em Tocqueville.

Uma vez afirmado em países (Holanda, Inglaterra e Estados Unidos) dedicados mais do que outros ao comércio dos escravos e à expansão colonial (ultramarina, no caso dos dois primeiros, ou continental, no caso do terceiro), o liberalismo propaga-se no Ocidente no momento em que ele parece destinado pela própria Providência a dominar o mundo inteiro e a cancelar todas as outras culturas. Nessas circunstâncias começam a desaparecer a reflexão autocrítica e a consciência do limite que haviam caracterizado as vozes mais altas da cultura européia e ocidental. Herdam essa tradição primeiro o radicalismo francês e depois Marx. Este ironiza a “guerra civilizadora” das potências coloniais: na realidade, durante a guerra do ópio, enquanto a China, “o semi-bárbaro confiava nos princípios da lei moral”, o “civilizado” lhe opunha o princípio da liberdade do comércio⁷², o princípio tão eloquentemente defendido por John S. Mill. São particularmente significativas as páginas que *O capital* dedica à acumulação capitalista originária e à denúncia do “aniquilamento, escravização e sepultamento dos indígenas nas minas” e da transformação da África em uma “reserva de caça para os mercadores de peles-negras”⁷³. É um capítulo de história que se prolonga na sucessiva expansão colonial.

⁷¹ Morgan, 1995, p. 386.

⁷² Marx, Engels, 1955-89, vol. XIII, p. 516 e vol. XII, p. 552.

⁷³ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 788, 779.

7. Oscilações e limites do modelo marxiano

Diferenciando-se nitidamente da apologética, hoje muito dominante, Marx chama a atenção sobre o “caráter conservador da revolução inglesa”: se por um lado sinaliza “a passagem da monarquia absoluta para a monarquia constitucional” e promove o desenvolvimento da indústria e da burguesia⁷⁴, por outro lado ela dá impulso a uma gigantesca expropriação dos camponeses, conduzida com métodos impiedosos. Olhando bem, a Gloriosa Revolução configura-se como “um golpe de Estado parlamentar para transformar a propriedade comum em propriedade privada”⁷⁵. Deparamo-nos assim em uma fórmula que de qualquer forma acaba evocando o entrelaçamento de emancipação e des-emancipação, a respeito do qual tenho insistido: a referência mesmo vaga ao papel decisivo desempenhado pelo Parlamento nesse acontecimento acaba chamando a atenção sobre a dissolução da monarquia absoluta; enquanto pelo resto fica clara a referência à tragédia dos camponeses. Quem se destaca na legitimação ideológica da colossal expropriação e da cruel repressão que se abate sobre as suas vítimas é Locke. Este “especialíssimo defensor do chicote para os vagabundos e os pobres”⁷⁶, no entanto, é ao mesmo tempo o “pai” do “livre pensamento”⁷⁷, o protagonista da grande batalha ideológica que dessacraliza a monarquia absoluta e a despoja dos seus véus cristãos e bíblicos. E, novamente, tal como na Revolução Gloriosa, também no filósofo liberal no qual ela encontra expressão teórica, está muito presente o entrelaçamento de emancipação e des-emancipação. Enfim, Marx percebe muito bem que à implementação da monarquia constitucional na Inglaterra propriamente dita corresponde a ulterior exasperação da ditadura exercida pelos proprietários ingleses sobre a Irlanda.

Para além desse ou daquele determinado país, deve ser particularmente considerado o caráter geral destacado pela *Sagrada Família*: com o desaparecimento do Antigo Regime, à dissolução da “existência política” da propriedade corresponde a sua “vida mais potencializada”, que agora pode dilatar “toda a extensão da própria existência”⁷⁸. Ou, nas palavras de *A questão hebraica*: “Sacudindo o jugo político, a sociedade civil livra-se dos laços que freavam o seu espírito egoísta. A emancipação política foi simultaneamente

⁷⁴ Marx, Engels, 1955-89, vol. VII, p. 209-10.

⁷⁵ Marx, Engels, 1955-89, vol. XXIII, p. 753.

⁷⁶ Marx, Engels, 1955-89, vol. III, p. 510-11.

⁷⁷ Marx, Engels, 1955-89, vol. VII, p. 209.

⁷⁸ Marx, Engels, 1955-89, vol. II, p. 124.

a emancipação da sociedade civil da política, da própria manifestação de um conteúdo universal”⁷⁹.

Aparece com clareza a interligação de emancipação e des-emancipação. A “vida mais potencializada” infundida na propriedade significa também o processo de autonomia da propriedade de gado humano em relação aos controles mesmos vagos da Igreja e da Coroa, com o conseqüente delinear-se da escravidão-mercadoria sobre base racial; e significa também o desaparecimento das restrições impostas pela Coroa à expansão dos colonos, que agora pode acontecer sem incômodos, sem preocupar-se de maneira alguma com os terríveis custos humanos aplicados aos peles-vermelhas. No tocante à Inglaterra, à cerca das terras comuns segue-se depois em 1834 a nova lei que, eliminando qualquer forma de assistência, coloca os pobres diante desta alternativa brutal: ou a morte por inanição ou a internação em uma instituição total.

Mas, não se deve perder de vista que não estamos na presença de uma autonomização da propriedade enquanto tal; à “vida mais poderosa” da propriedade dos colonos corresponde a agonia de uma outra forma de propriedade. É um gigantesco processo de expropriação (justificado e teorizado seja por Locke como por Tocqueville) que se desencadeia não apenas contra os povos coloniais (na América ou a Irlanda), mas também contra os camponeses ingleses. As mesmas razões, que me levaram a considerar inadequada ou desviante a categoria de “individualismo proprietário”, levam-me agora a tentar precisar a análise de Marx. O processo que estamos pesquisando é a autonomização da propriedade dos que já gozam do reconhecimento, dos que aspiram a configurar-se como a comunidade ou a casta dos homens livres. Por outro lado, a que se livra das amarras do controle da Coroa e da Igreja não é só a propriedade burguesa, mas também a tradicional propriedade da nobreza: na Inglaterra derivada da Gloriosa Revolução a aristocracia terreira consolida a fruição de determinados privilégios (lembre-se do direito à caça), fortalece o controle que exerce sobre a magistratura (lembre-se dos juizes de paz) e consagra o seu poder político nos organismos representativos e em primeiro lugar na Câmara dos Lordes.

Com Marx poderíamos dizer que “a revolução política é a revolução da sociedade civil”⁸⁰; mas, deve acrescentar-se que a sociedade civil pode ser por sua vez hegemônica pela burguesia ou pela aristocracia terreira, ou

⁷⁹ Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 369.

⁸⁰ Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 367.

pode ser caracterizada pelo compromisso entre essas duas classes. E é nesta revolução política que consiste a revolução liberal. Até aqui não podemos deixar de subscrever e admirar pela sua acuidade a análise de Marx. Mas, ele continua contrapondo a “revolução política” à “revolução social”, isto é, a “emancipação política, que é o objetivo da primeira, à “emancipação social” (o fim da dominação de classe), que é o objetivo da segunda. O limite dessa dupla conceitual é o de não levar em consideração o fato de que para determinados grupos sociais ou étnicos a revolução liberal não trouxe nenhum tipo de emancipação, significou até o seu contrário. É realmente correto definir os Estados Unidos de 1844 (o ano da publicação da *Questão hebraica*) como “o país da completa emancipação política”⁸¹? Certamente, a referência é em relação ao rápido desaparecimento da discriminação censitária, que ao contrário continua muito presente na França da monarquia de julho e na Inglaterra daqueles anos. Contudo o que estimula esse diferente desenvolvimento são, no tocante à república norte-americana, a disponibilidade de terra (subtraída aos índios) e o confinamento na escravidão de grande parte das “classes perigosas”. Isto é, a barreira do censo revela-se muito mais frágil pelo fato de ser muito mais rígida a barreira da raça. Dito de outra forma: nos Estados Unidos a democracia emerge antes porque emerge como democracia *Herrenvolk*, como democracia para o povo dos senhores, e esta forma determinada revela-se tão tenaz que sobrevive por muitas décadas à guerra de Secessão. É muito difícil falar em democracia *Herrenvolk* como de uma completa democracia política.

Mesmo querendo limitar a comparação aos países do Novo Mundo, algumas perguntas se impõem: é mais avançada a emancipação política na república norte-americana, que nesse período vive o florescimento da escravidão e que poucos anos antes havia estendido esse instituto ao Texas arrancado ao México, ou a emancipação política resulta mais avançada no México e naqueles países latino-americanos que cancelaram o instituto da escravidão já algumas décadas antes? Nesses anos os dirigentes e os ideólogos estadunidenses gostam de contrapor positivamente a proibição de *miscegenation* feita respeitar por eles à mestiçagem que se propaga na América Latina: onde revela-se mais avançada a emancipação política?

Nem se pode aceitar sem reservas a tese de Marx, segundo a qual “a emancipação política é de qualquer maneira um grande progresso”⁸². Já sa-

⁸¹ Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 352.

⁸² Marx, Engels, 1955-89, vol. I, p. 356.

bemos que com a revolução americana abre-se o capítulo mais trágico da história dos peles-vermelhas, e que o período entre Gloriosa Revolução e revolução americana marca o emergir de uma escravidão-mercadoria sobre base racial com uma dureza sem precedentes. Em relação à Inglaterra, é o próprio Marx quem chama a atenção sobre as conseqüências nada positivas do “golpe de Estado” de 1688-89 contra os camponeses ingleses e contra a população irlandesa.

Mais discutível ainda é a sucessiva identificação da revolução política com a revolução burguesa. Esta última categoria é por um lado muito estreita e, por outro, muito ampla. Em relação ao primeiro aspecto, dificilmente podem ser subsumidas na categoria de revolução burguesa a Gloriosa Revolução e a revolta parlamentar que na França antecedem as reviravoltas iniciadas em 1789, para não falar das lutas contra o absolutismo monárquico, dirigidas de forma explícita pela nobreza liberal, que se desenvolvem na Suécia e em outros países. Por outro lado, a categoria de revolução burguesa é muito ampla: subsume tanto a revolução americana que marca a implementação do Estado racial quanto à revolução francesa e à revolução de Santo Domingo, que comportam a completa emancipação dos escravos negros.

O modelo que aqui sugiro é diferente. Faz coincidir a “revolução política” enquanto “revolução da sociedade civil”, da qual fala Marx, com a revolução liberal propriamente dita. Certamente, para poder promover a sua emancipação do poder absoluto, a sociedade civil deve ter alcançado algum desenvolvimento. Analisadas no seu momento inicial, as revoluções que ocorrem nos Países Baixos, na Inglaterra, na América, na França e na América Latina não são muito diferentes umas das outras: todas são revoluções liberais. O que as diferencia nitidamente são três fatores: a diferente configuração da sociedade civil; os conflitos sociais, políticos e ideológicos que se desenvolvem no seu âmbito (lembre-se, no tocante à França, da luta entre nobreza e burguesia); a irrupção na luta dos servos e dos escravos. A partir do emergir desse último fator, a luta para a emancipação da sociedade civil conduzida pelas classes proprietárias se entrelaça com a luta que contra elas conduzem os que não querem ser mais considerados como objeto de propriedade e que aspiram a obter o reconhecimento.

Também a revolta secessionista do Sul escravista apresenta-se como uma revolução liberal: é uma nova luta para o autogoverno da sociedade civil, como a que sancionara a independência dos Estados Unidos. Era um país liberal a Confederação? Se considerarmos liberal o Estado racial nascido da guerra de independência contra a Inglaterra e por muito tempo dirigido por proprietários de escravos, não se entende porque esse reconhecimento

deva ser negado à Confederação. E, no entanto, mais do que no plano conceitual, a solução do problema deve ser procurada no âmbito histórico. No momento em que se impõe no mundo liberal o princípio da “inutilidade da escravidão entre nós”, deixa de ser liberal um autor como Fletcher, que recomendava a escravidão também para os vagabundos brancos. À distância de quase um século da primeira, o modelo liberal conhece uma segunda virada: agora é a condenação da escravidão hereditária enquanto tal que se impõe como elemento constitutivo da sua identidade.

Após o fim da guerra de Secessão e da abolição da escravidão, o Estado racial continua amplamente a subsistir. E novamente põe-se a pergunta: os Estados Unidos, onde enfurecem a discriminação e a opressão contra os negros e as práticas de genocídio contra os índios, são um país liberal? O princípio da igualdade racial torna-se um elemento constitutivo da identidade liberal só a partir da metade do século XX. O Estado racial continua a subsistir ainda por algumas décadas na África do Sul; mas este, embora historicamente tenha se inspirado na Inglaterra, no tocante ao autogoverno e aos organismos representativos (e ao Sul dos Estados Unidos), no que diz respeito às relações entre as raças, é já considerado alheio ao mundo liberal.

X

Liberalismo e catástrofe do século XX

1. Luta pelo reconhecimento e golpes de Estado: o conflito na metrópole

A crise catastrófica que, a partir da eclosão da primeira guerra mundial, atinge a Europa e todo o planeta, amadurece já no âmbito do mundo liberal. Para dar-se conta disso, convém analisar a situação vigente na véspera de 1914. Vamos nos deter em primeiro lugar na metrópole. Não há dúvidas: a luta pelo reconhecimento conseguiu importantes resultados. É verdade, estamos ainda muito longe da afirmação generalizada do princípio “uma cabeça, um voto”, e não apenas porque do gozo dos direitos políticos continuam a ser excluídas as mulheres. Persistem ainda marcas mais ou menos visíveis da discriminação censitária. O fato é que o sufrágio não é mais o privilégio exclusivo da riqueza; resulta também amplamente derrotada a tentativa de reintroduzir pela janela a discriminação censitária posta fora pela porta, mediante a prática do voto plural, a ser atribuído aos mais “inteligentes” (solução particularmente cara a John S. Mill!). Aqui e acolá começam a emergir os primeiros elementos de Estado social; e ainda que se trate de resultados muito modestos, deve ser levada em consideração a legalização das coalizões operárias e dos sindicatos, decididos a arrancar concessões muito mais substanciais. Também nesse âmbito, salta aos olhos o longo caminho percorrido pelos ex-instrumentos de trabalho!¹

No entanto, precisa logo acrescentar que tem se tratado de um desenvolvimento nada pacífico. Cada uma das etapas é caracterizada não apenas por lutas agudas, mas também por lacerações profundas no âmbito das fileiras liberais: se um setor está disposto a alguma concessão, o outro dá prova de

¹ A respeito cf. Losurdo, 1993, cap. 1, § 7 (em relação ao voto plural) e *passim*.

intransigência e busca a prova da força. Ao longo do tempo, assistimos assim a uma sucessão de golpes de Estado que, pelo menos antes de desaguar na instauração de uma ditadura aberta, podem contar com o apoio ou a simpatia de expoentes renomados do mundo liberal. Tendo a participação ativa de Sieyès, o 18 de Brumário de Napoleão suscita o “entusiasmo” de Madame de Staël, como resulta da carta que o pai lhe envia alguns dias depois: “Você me retrata com cores vivas a parte que está assumindo no poder e na glória do seu herói”². Para a mudança olha com confiança também Constant, que trinta anos depois vai lembrar que na véspera ficou em contatos cotidianos com Sieyès, “o verdadeiro autor do 18 de Brumário”, isto é, “o principal motor” das novidades que se desenhavam no horizonte³. Já em 1795 Constant esclarecera que precisava ir além do Termidoro: a taxação que continuava a pesar sobre a propriedade era excessiva, em vantagem dos pobres que já se configuravam como “uma casta privilegiada”⁴. Na realidade, naquele momento, conforme diversos testemunhos (inclusive o de Madame de Staël), o efeito conjunto de carestia e inflação reduzia “a última classe da sociedade à condição mais miserável”, infligindo-lhe “males inauditos”⁵, até à “inanição”⁶. E, no entanto, para o liberalismo da época não havia dúvidas: os perigos que a propriedade corria legitimavam o golpe de Estado. Após a homenagem já vista às “idéias conservadoras, liberais, tutelares”, nos dias imediatamente seguintes, o novo poder se apressa a cancelar qualquer sinal de imposto progressivo. Em 24 de dezembro de 1799, no mesmo dia em que Bonaparte torna-se Primeiro Cônsul, Constant ingressa no Tribunato, mas para ele Madame de Staël almeja uma carreira política ainda mais ambiciosa, à sombra daquele – escreve Necker para a filha no final de 1800 – que promete ser “o protetor de toda a gente de bem”⁷. O significado das esperanças iniciais e das sucessivas decepções dos ambientes liberais fica bem esclarecido por Guizot em 1869: ao cumprir a tarefa de “pôr fim à anarquia”, a “ditadura” de Napoleão foi “natural, urgente”, até “salutar e gloriosa”; contudo, ao contrário das expectativas, “este regime acidental e temporário” se transformou em “um sistema de governo dogmático e permanente”⁸.

² Necker, cit. in Guillemin, 1959, p. 7.

³ Constant, cit. in Guillemin, 1958, p. 249.

⁴ Constant, cit. in Guillemin, 1958, p. 76-77.

⁵ Staël-Holstein, 1983, p. 347.

⁶ Segundo o testemunho de J. Mallet Du Pan relatado em Guillemin, 1958, p. 37.

⁷ Guillemin, 1959, p. 8-19; 1958, p. 29, 63 nota.

⁸ Guizot, 1869, p. III IV.

Uma dialética não diferente se manifesta após o golpe de Estado de Luís Napoleão, saudado com “pressa indecorosa” – a expressão é de Marx – pela Inglaterra liberal⁹. Não se trata de oportunismo: uma vez dissolvida a benéfica “influência da tradição” – escreve Disraeli em 1851 – o que impede a anarquia e a dissolução é o “governo da espada”. Sim, “o Estado abandona o Senado e busca abrigo no acampamento militar”; só assim é possível evitar a catástrofe do domínio das “sociedades secretas” e da “Convenção” de tipo jacobino¹⁰.

No tocante à França, deixando de lado uma personalidade como Garnier de Cassagnac, que se declara “liberal” e que se alinha abertamente com Luís Napoleão¹¹, convém nos deter sobre a participação de Tocqueville nas diferentes etapas da reação ideológica e política que desemboca na deslegitimação e depois na derrubada da Segunda República. Aos olhos do liberal francês, esta é o produto da revolução, a de fevereiro de 1848, que se desenvolveu em nome do socialismo e portanto do despotismo e que transbordou em toda a Europa continental. Em relação à Alemanha e à Itália, Tocqueville auspícia e promove “a vitória dos princípios” (*supra*, cap. VIII, § 15). Mas, afinal, é muito diferente a atitude que ele assume em relação à França? Já em março, bem antes da revolta operária de junho, Tocqueville trejeita contra “esta revolução ultra-democrática, que estendeu o direito de sufrágio para além de todos os limites conhecidos até na América”¹². Enquanto se acumulam as nuvens que preanunciam a tempestade de junho, o liberal francês expressa a opinião pela qual “a Guarda nacional e o exército desta vez vão agir sem piedade”. Para poder conseguir o objetivo da manutenção ou restabelecimento da ordem e da destruição do “partido anárquico”, não se deve hesitar a recrutar na Guarda Móvel gente e gentalha sem escrúpulos, isto é “proscritos”, “ladrões”, “lazarones” e toda a “escória da sociedade”¹³. Aqui é evocada com precisão a fórmula político-social que depois preside o golpe de Estado de Luís Bonaparte, o qual alcança o sucesso graças ao apoio, além das classes proprietárias e dos tradicionais aparelhos de Estado, também de um subproletariado satisfeito em desempenhar a função esquadrada de intimação que lhe é conferida.

⁹ Marx, Engels, 1955-89, vol. XVII, p. 278.

¹⁰ Disraeli, 1852, p. 554-56 (cap. 27).

¹¹ Cf. Losurdo, 1993, cap. 2, § 1; cap. 3, § 1.

¹² Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 2, p. 108 (carta a N. W. Senior, 8 de março de 1849).

¹³ É o que resulta de uma conversação de 25 de maio de 1848, transcrita por N. W. Senior: cf. Tocqueville, 1951, vol. VI, t. 2, p. 242-43.

Após a eclosão da revolta operária, Tocqueville não apenas é favorável à transmissão dos poderes de estado de sítio a Cavaignac, mas recomenda fuzilar no lugar quem fosse surpreendido “em atitude de defesa”¹⁴. A repressão sangrenta das jornadas de junho não basta a acalmar a angústia; eis então o apelo a uma “reação enérgica e definitiva a favor da ordem”¹⁵, chamada a acabar com o caos revolucionário e anárquico não apenas na França mas também no conjunto da Europa. Em todo caso, “a França pertence àquele que estabelecerá a ordem”¹⁶ e que porá fim às “loucuras de 1848”¹⁷. Após mais de um ano de distância da desesperada revolta operária, quando já a impiedosa repressão parece ter afastado para sempre o perigo jacobino e socialista, o liberal francês considera ainda necessária a mão de ferro: precisa avançar “até à reação”; não podemos nos contentar com “paliativos”; para varrer não apenas a Montanha, mas também “todas as colinas em volta”, é preciso colocar-se “corajosamente à frente de todos os que querem restabelecer a ordem, seja qual for sua matiz”; não se deve sequer hesitar diante de “um remédio [...] heróico”¹⁸. Indiretamente, aqui é sugerida a necessidade de medidas de exceção com a suspensão das liberdades constitucionais. Se como historiador não cansa de condenar o Terror jacobino, como político Tocqueville não hesita em invocar o “terror” para destroçar “o partido demagógico” (*supra*, cap. VIII, § 15). Nesses anos, saltuariamente, algum arrepio percorre a autoconsciência liberal: talvez corram o risco de se difundir na Europa os métodos impiedosos aos quais ela recorre para subjugar os bárbaros nas colônias. Embora manifestando o seu aplauso claro pela impiedosa energia com a qual é conduzida a conquista da Argélia, Tocqueville se deixa escapar uma exclamação: “Deus nos preserve de ver a França conduzida por um dos oficiais do exército da África”¹⁹. De fato, Cavaignac, o iniciador da “nova ciência” chamada a liquidar a qualquer custo a resistência dos árabes torna-se depois o protagonista da sangrenta e impiedosa repressão que se abate sobre os bárbaros da metrópole, os operários parisienses que se levantam para reivindicar o direito ao trabalho e à vida. Mas a ele, não obstante o alerta anterior, Tocqueville fornece um apoio constante e sem vacilações.

Mais tarde, a partir da Comuna de Paris dissemina-se em todo o Ocidente liberal a tendência a recolocar em discussão não apenas as concessões

¹⁴ Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 176.

¹⁵ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 52 (carta a G. de Beaumont, 24 de setembro de 1848).

¹⁶ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 31 (carta a G. de Beaumont, 27 de agosto de 1848).

¹⁷ Tocqueville, 1951, vol. VII, p. 143 (carta a F. Lieber, 4 de agosto de 1852).

¹⁸ Tocqueville, 1951, vol. VIII, t. 2, p. 53 (carta a G. de Beaumont, 24 de setembro de 1848).

¹⁹ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 236.

democráticas arrancadas pelas massas populares mas o próprio governo da lei. Nos Estados Unidos Theodore Roosevelt enuncia um método muito sumário para acabar com greves e conflitos sociais: “é possível suprimir os sentimentos que agora animam uma grande parte do nosso povo, prendendo dez dos seus chefes, colocando-os [...] contra uma parede e fuzilando-os”²⁰.

Essas tendências chegam a uma ulterior radicalização após a revolução de outubro. Então, pode-se compreender muito bem o golpe de Estado fascista na Itália de 1922. Os que o apóiam, por um período de tempo mais ou menos prolongado, são inumeráveis personalidades que se declaram liberais e até pensam em recuperar o liberalismo autêntico. É o caso de Luigi Einaudi, o qual saúda a volta do “liberalismo clássico”. Por algum tempo, também Croce olha com simpatia para a tentativa de voltar para o “liberalismo puro”, que não deve ser confundido com o insano “liberalismo democrático”. Ainda em 1929, ao subscrever implicitamente a condenação feita por Mussolini de todo “regime demoliberal”, Antonio Salandra se define “antigo liberal de direita (sem *demo*)”²¹.

Como é possível observar, a atitude benévola diante do golpe de Estado fascista não se explica só com a aguda crise social e política do momento; trata-se ao contrário de cancelar ou de redimensionar de forma mais ou menos drástica as concessões democráticas arrancadas pelo movimento popular à sociedade liberal. Quando ainda vigorava a *belle époque*, em 1909, Einaudi retratara o imposto progressivo como uma espécie de “banditismo organizado para roubar o dinheiro dos outros mediante o Estado”²². Ora, Mussolini se apressa a acabar com esse “banditismo”, atraindo assim o aplauso de não poucos liberais. Nas décadas anteriores Pareto desenvolvera, enquanto liberal, uma dura polémica contra o “mito” do Estado social, concordara com as posições de Spencer e Maine e dera a sua adesão, sempre como liberal, à *Liberty and Property Defense League*²³; em 1922-23 ele pode respirar aliviado pelo golpe de Estado que finalmente afugenta as ameaças, se não à liberdade, em todo caso à propriedade.

Ao contrário, exclusivamente ao estado de exceção parece fazer referência Mises quando, em 1927, aponta no esquadrismo fascista um “remédio momentâneo ditado pela situação de emergência” e adequado à tarefa da salvação da “civilização européia”²⁴. Na realidade, cinco anos antes, após

²⁰ Hofstadter, 1960, p. 216.

²¹ Cf. Losurdo, 1994, cap. 2, § 1.

²² Einaudi, cit. in Favilli, 1984, p. 106-107.

²³ Veja-se em particular Pareto, 1966, p. 224-25; Mackay, 1981, p. VII e XII (no que diz respeito à adesão de Pareto à *League*).

²⁴ Mises, 1927, p. 45.

ter-se distanciado das contaminações democráticas e até socialistas que o liberalismo havia sofrido na Inglaterra, ele havia trovejado contra o “destruicionismo”, a “política destruicionista” e o “terrorismo” dos sindicatos e das suas greves²⁵: graças a Mussolini na Itália tudo isso havia terminado. Resta o fato de que em um livro já no título dedicado à celebração do liberalismo se pode ler um elogio enfático do golpe de Estado que, embora com métodos violentos, havia salvado a civilização: “o mérito adquirido desta forma pelo fascismo viverá eternamente na história”²⁶.

2. Luta pelo reconhecimento dos povos coloniais e ameaças de secessão

Se a luta pelo reconhecimento da qual são protagonistas os servos da metrópole é constantemente contrastada pela ameaça ou pela realização do golpe de Estado, à luta pelo reconhecimento conduzida pelos povos coloniais ou de origem colonial os setores mais intransigentes do mundo liberal e burguês reagem com a ameaça ou com a realização da secessão. É uma dialética que já analisamos em relação a Santo Domingo do final do século XVIII e aos Caribes ingleses das primeiras décadas do século XIX. Ainda durante a monarquia de julho, Tocqueville observa que os colonos, ao rechaçar qualquer projeto abolicionista, não reconhecem ao Parlamento e ao governo francês o “direito de assumir esta grande obra e de levá-la adiante”²⁷.

Obviamente, nesse âmbito o caso mais clamoroso é constituído pela secessão do Sul dos Estados Unidos, posta em marcha agitando palavras de ordem liberais em defesa do direito natural ao autogoverno e ao gozo tranqüilo da propriedade. A vitória militar do Norte não encerra o conflito. Contra a fugaz implementação da democracia multirracial os seguidores da supremacia branca reagem imediatamente não apenas com os linchamentos e com o terrorismo anti-negro promovidos pelo Ku Klux Klan, mas recorrendo à guerrilha e à violência armada. Em 1874, no Sul circula um apelo para fundar Ligas Brancas de modo a neutralizar com todos os meios as tentativas do Congresso para tornar efetiva a participação dos negros: “a nossa guerra [será] ininterrupta e impiedosa”²⁸. Em conclusão: “tal como a luta de 1861

²⁵ Mises, 1922, p. 469ss.

²⁶ Mises, 1927, p. 45.

²⁷ Tocqueville, 1951, vol. III, t. 1, p. 116.

²⁸ Hofstadter (org.), 1958-82, vol. III, p. 43-44.

a 1865 foi uma guerra civil, assim foi o conflito de 1856 a 1877, e foi uma guerra civil conduzida com a mesma aspereza e o mesmo ódio, apenas com menor derramamento de sangue”²⁹.

Essa segunda etapa da guerra civil se conclui com a vitória substancial do Sul: ainda que a escravidão propriamente dita não seja reintroduzida, é imposto um regime de terrorista supremacia branca. Não obstante tenham sido formalmente emancipados, os afro-americanos enfrentam um dos mais trágicos períodos da sua história: poderia até se dizer que a condição deles alcança o “nadir”, o ponto mais baixo³⁰; o ponto mais alto e por assim dizer o zênite é alcançado pelos “dogmas” racistas e o “fundamentalismo racial”³¹.

Uma vicissitude tendo consideráveis analogias com a guerra de Secessão acontece na Grã Bretanha. Aqui está em jogo a emancipação não dos negros, mas dos irlandeses. À decisão do governo de Londres de introduzir na ilha o Home Rule, a classe dominante da Ulster responde como respondera o Sul dos Estados Unidos aos desafios do poder central, embora democraticamente eleito: ameaça e prepara a secessão, armando uma milícia com milhares de pessoas. Se os plantadores do outro lado do Atlântico não podem tolerar a perda do domínio a eles garantido pela posse do gado humano, os proprietários protestantes na Irlanda rechaçam com horror a perspectiva de serem governados, no âmbito local, pelos maltrapilhos católicos. Em ambos os casos o autogoverno reivindicado é o autogoverno do qual são chamados a fruir os descendentes dos colonos e que sanciona a supremacia branca ou a supremacia anglo-protestante. Em ambos os casos os secessionistas proclamam ser os verdadeiros herdeiros respectivamente da revolução americana e da Gloriosa Revolução. Só a eclosão do primeiro conflito mundial bloqueia na Inglaterra a iminente guerra de secessão: na Irlanda do Norte estavam já prontos para entrar em ação dezenas de milhares de homens, armados até os dentes e enquadrados militarmente³².

3. Desumanização dos povos coloniais e “canibalismo social”

Na véspera da primeira guerra mundial, ao contrário daquela conduzida pelos servos da metrópole, a luta pelo reconhecimento dos servos coloniais

²⁹ Franklin, 1983, p. 290.

³⁰ Logan, 1997, p. XXI.

³¹ Elkins, 1959, p. 13, 16.

³² Cf. Morris, 1992, vol. III, p. 179-85.

ou de origem colonial tem poucos sucessos a alardear; ao contrário, os passos dados pelos primeiros a caminho da emancipação muitas vezes são utilizados para escavar ainda mais o abismo que separa a dominante “raça européia” das outras. No final do século XIX, se no ingresso de alguns parques públicos do Sul dos Estados Unidos encontra-se instalada a escrita: “Proibido o ingresso aos cães e aos negros” (*Niggers*)³³, a Xangai, a concessão francesa defende a sua pureza colocando em evidência a placa: “proibida a entrada de cães e de chineses”³⁴. O que torna mais crível a aproximação entre populações coloniais e animais domésticos são algumas punições coletivas como a sentenciada pelo governo inglês, na Índia em 1919:

“A medida mais degradante foi tomada ao ordenar para ‘andar de rastos’ a todo indiano que tivesse de percorrer um determinado beco da cidade onde uma doutora missionária, a senhorita Sherwood, fora agredida durante os motins. A humilhação de ter de se arrastar sobre as quatro patas para voltar para casa ou dela sair – no beco de fato morava muita gente – não podia ser esquecida nem perdoada”³⁵.

Só em 1920, depois da primeira guerra mundial e a revolução de outubro, conclui-se definitivamente o capítulo de história dos *coolies*, na onda de um movimento de luta anti-colonial, que não permite mais tolerar “o estigma do hilotismo” cravado por este instituto sobre “toda a raça” indiana³⁶. É verdade, após desempenhar um papel de destaque na escravização e no comércio dos negros e ainda na promoção da semi-escravidão dos *coolies*, o Ocidente liberal apresenta-se como o campeão da luta contra a escravidão: é exatamente agitando esta palavra de ordem que ele promove a expansão colonial. Eis então como um missionário descreve o trabalho que os indígenas são obrigados a prestar nas plantações de borracha do Congo belga:

“Todo domingo, cada cidade e cada distrito eram obrigados a levar um determinado número de pessoas aos quartéis gerais do *Commissaire*. Eram arrebanhadas com a força: os soldados empurravam a gente na floresta. Os que se recusavam eram abatidos: as suas mãos esquerdas eram cortadas e levadas como troféus ao *Commissaire* [...]. Essas mãos, as mãos de homens, mulheres e crianças eram alinhadas diante do *Commissaire*”³⁷.

³³ Litwack, 1998, p. 467.

³⁴ Office d'information, 1991, p. 3.

³⁵ Brecher, 1965, p. 89-90.

³⁶ Tinker, 1974, p. 364.

³⁷ Toibin, 2004, p. 53.

A imposição do trabalho forçado às vezes se entrelaça com as práticas de genocídio, às vezes dá lugar a elas. No final do século XIX, Theodore Roosevelt lança um alerta de caráter geral às “raças inferiores” (*inferior races*): se alguma delas viesse a agredir a raça “superior” (*superior*), esta seria autorizada a reagir com “uma guerra de extermínio” (*a war of extermination*), chamada a “matar homens, mulheres e crianças, exatamente como se fosse uma Cruzada”³⁸.

Na realidade, há raças das quais se deseja o desaparecimento independentemente do seu comportamento concreto. Franklin saúda como sendo um desenho providencial o massacre que o rum disseminado pelos conquistadores está provocando entre os peles-vermelhas. Mas, conforme uma acusação formulada pelos legalistas refugiados no Canadá, os colonos rebeldes promovem diretamente o aniquilamento de inteiros grupos étnicos. Em 1851, enquanto enfurece a caça a cada membro dos peles-vermelhas, o governador da Califórnia sentencia:

“É de se esperar que a guerra de extermínio entre as duas raças continuará a ser conduzida até a extinção dos índios; podemos pensar com pesar e pena neste resultado, mas bloquear o destino inevitável desta raça vai além do poder e da sabedoria humana”³⁹.

É inequívoco o programa enunciado pelo general Sherman: “aos Sioux devemos responder com uma violenta agressividade, mesmo se for necessário exterminar homens, mulheres e crianças. Não há outra solução para resolver o problema”. No decorrer das suas expedições contra os Queyenne e os Arapaho um coronel ordena de matar e esfolar até os recém-nascidos: “Os ovos de piolho formam os piolhos”⁴⁰. Tudo isso não parece perturbar particularmente Theodore Roosevelt: “Não chego a pensar que os índios bons sejam os mortos, mas creio que entre dez nove sejam assim; e nem gostaria de investigar muito sobre o décimo”⁴¹.

Não se deve pensar que essa ideologia torpe, nas suas variações e diferentes gradações, deite suas raízes só nos Estados Unidos onde, por razões históricas evidentes, sente-se mais agudamente a questão racial. Veja-se a Europa. Lorde Acton observa friamente: “O pele-vermelha está progressiva-

³⁸ Roosevelt, 1951-54, vol. I, p. 377 (carta a C. H. Pearson, 11 de maio de 1894).

³⁹ Horsman, 1981, p. 279.

⁴⁰ Jacquin, 1977, p. 141-42.

⁴¹ Roosevelt, cit. in Hofstadter, 1960, p. 208.

mente se retraindo diante do pioneiro e perecerá dentro de poucas gerações ou desaparecerá no deserto”⁴³. Há raças – pensa por sua vez Disraeli – que sofrem “um extermínio sem persecução, em virtude de uma irresistível lei da Natureza, que é fatal para os bastardos”⁴⁴. Na realidade, não se trata de um processo totalmente espontâneo, como o próprio Disraeli indiretamente acaba reconhecendo, quando aponta para o trágico fim dos “astecas”, “derubados por Cortés e um punhado de godos”, com base em uma “inexorável lei da natureza” que sanciona a completa vitória da “raça superior” e a derrota irremediável da “inferior”⁴⁵. Mais explícito é Burckhardt, pelo qual o “cancelamento ou a subjugação das raças mais fracas” parece fazer parte da “grande economia da história mundial”⁴⁶. À mesma conclusão chega Renan (um autor que gosta de se colocar entre os “liberais iluminados”⁴⁷ e que é valorizado por Hayek pela sua importante contribuição a essa tradição de pensamento)⁴⁸: as “raças semi-selvagens” estão destinadas a ser subjugadas ou exterminadas pela “grande família ariano-semítica”⁴⁸.

Nem as maiores personalidades da tradição liberal conseguem opor uma resistência eficaz a essa visão. É o caso de Tocqueville que, enquanto traça um quadro claramente repugnante dos aborígenes, torna-se um cantor apaixonado do refrão do “berço vazio”, isto é, do funesto mito genealógico caro aos colonos. Ainda que de forma mais reduzida, o próprio John S. Mill vai na mesma linha. O seu discurso dificilmente pode suscitar um forte interesse de simpatia pelas vítimas. Os peles-vermelhas parecem pertencer ao âmbito das “comunidades”, cujas condições, “do ponto de vista da cultura e do desenvolvimento, são de pouco superiores às dos animais mais inteligentes”. De qualquer modo, “nenhuma força, salvo uma imposição estrangeira, poderia obrigar [...] uma tribo de índios da América do Norte a submeter-se às ordens de um regular governo civil”⁴⁹. Aqui não se fala nem de fatal desaparecimento nem, menos ainda, de aniquilamento dos peles-vermelhas; teoriza-se mais uma temporária ditadura pedagógica. Mas, como emerge da posição de um conceituado expoente do liberalismo inglês, na ocasião de ásperos conflitos, de estratégia pedagógica, a ditadura sobre os bárbaros corre o risco

⁴³ Acton, 1985-88, vol. I, p. 261.

⁴⁴ Disraeli, 1982, p. 221 (livro IV, cap. 15).

⁴⁵ Disraeli, 1852, p. 495 (cap. 24).

⁴⁶ Burckhardt, 1978, p. 190.

⁴⁷ Renan, 1947, vol. I, p. 443.

⁴⁸ Hayek, 1969, p. 483, nota 32.

⁴⁹ Renan, 1947, vol. VIII, p. 585.

⁵⁰ Mill, 1972, p. 197, 178 (= Mill, 1946, p. 39, 13).

de tornar-se exterminadora. Após a revolta que desafia o Império inglês na Índia, Macaulay escreve:

“As crueldades dos nativos sepoys inflamaram a nação em proporções sem precedentes na minha memória. As sociedades pela Paz, as Sociedades pela proteção dos aborígenes e as sociedades pela recuperação dos criminais estão caladas. Ecoa por toda a parte um terrível grito de vingança... O sentimento praticamente universal é que em volta de Nova Delhi nenhum sepooy deveria ser poupado, e eu confesso que este é um sentimento com o qual não posso deixar de simpatizar”⁵⁰.

Quem manifesta efetivo dissenso são representantes inesperados da tradição liberal ou figuras que se movem às suas margens. Enquanto interpreta o conflito social na metrópole em chave socialdarwinista, Spencer protesta contra “a máxima bárbara” com a qual os mais fortes “têm um direito legítimo a todos os territórios que podem conquistar”. À expropriação dos derrotados na realidade segue-se o seu “extermínio”: quem paga a conta não são apenas os “índios da América do Norte” e os “nativos da Austrália”; na Índia “foram condenados à morte regimentos inteiros”, culpados de “terem ousado desobedecer aos comandos tirânicos dos seus opressores”⁵¹. Infelizmente, “entramos em uma época de canibalismo social em que as nações mais fortes estão devorando as mais fracas”; então, pode-se dizer que “os brancos selvagens da Europa estão superando em muito os selvagens de cor por toda a parte”⁵². Claro, Spencer aponta o dedo acusador contra a “colonização estatal” (*state colonisation*)⁵³, contra o estatalismo que inunda qualquer setor: como se esse estatalismo não tivesse acompanhado a história do Ocidente liberal desde as suas origens e como se as práticas horríveis denunciadas por Spencer muitas vezes não tivessem sido promovidas na prática em nome do autogoverno e da livre disponibilidade da propriedade e não se fossem configuradas, para usar as palavras de Hobson, como “massacre privado” (*supra*, cap. VII, § 1)!

⁵⁰ Macaulay, cit. in Williams, 1972, p. 152.

⁵¹ Spencer, 1981, p. 224.

⁵² Spencer, 1996, p. 410 (carta a M. D. Conway, 17 de julho de 1898).

⁵³ Spencer, 1981, p. 224.

4. A “solução final e completa” da questão índia e negra

E o próprio Hobson (um autor contíguo aos ambientes *liberal* retratados como “socialistas” por Mises e Hayek) sintetiza com eficácia a atitude em relação aos bárbaros que o Ocidente assume, e em primeiro lugar o Ocidente liberal, que está na direção da expansão colonial, no Far West ou nos territórios ultramarinos: sobrevivem as populações que “podem ser exploradas com proveito pelos colonizadores brancos superiores”, enquanto as outras “tendem a desaparecer” ou a serem aniquiladas⁵⁴. De fato, a partir do final do século XIX torna-se obsessivo o motivo do fatal desaparecimento dos selvagens e dos povos não utilizáveis como força-trabalho coagida. Quem agita esse motivo muitas vezes são autores que ao mesmo tempo saúdam o triunfo das instituições e das idéias liberais no mundo civil. Em 1885, o livro do pastor protestante Josiah Strong alcança um extraordinário sucesso nos Estados Unidos. É apaixonada a sua celebração da “liberdade”, do “autogoverno”, do “direito do indivíduo para si mesmo”⁵⁵; é constante a evocação de Burke, Tocqueville, Guizot, Macaulay, Spencer; nítida e enfática é a afirmação do primado do mundo anglo-saxão, ao qual cabe o mérito de encarnar de modo privilegiado ao mesmo tempo “o amor pela liberdade” e o “gênio da colonização”⁵⁶, que amplia a área da liberdade. Mas, essa expansão comporta também a irrefreável “extinção das raças inferiores”⁵⁷. De maneira análoga argumenta, no final do século, Albert J. Beveridge, senador republicano e personalidade política estadunidense de primeira grandeza: a homenagem oferecida ao “Evangelho da liberdade”, aos “filhos da liberdade”⁵⁸ e, em particular, aos Estados Unidos como país e “povo que doa a liberdade” e a irradia no mundo inteiro, se acompanha com a afirmação pela qual é “parte do insondável plano do Onipotente o desaparecimento das civilizações inferiores e das raças decadentes (*decaying races*) frente ao avanço das civilizações superiores formadas pelos tipos mais nobres e mais viris de homens”⁵⁹.

Emerge até uma palavra de ordem, que no século XX assume um inequívoco significado de genocídio e conhece uma trágica fortuna: se Strong invoca a “solução final e completa” (*final and complete solution*), indicada por Deus, do grave problema do paganismo difuso entre os povos inferiores⁶⁰,

⁵⁴ Hobson, 1974, p. 214.

⁵⁵ Strong, 1963, p. 200.

⁵⁶ Strong, 1963, p. 200, 212.

⁵⁷ Strong, 1963, p. 215.

⁵⁸ Beveridge, 1968, p. 249, 247.

⁵⁹ Beveridge, 1968, p. 42.

⁶⁰ Strong, 1963, p. 216.

em 1913 um livro publicado em Boston evoca já no título a “solução final” (*ultimate solution*) da questão negra. Também nesse caso, não se trata de um autor alheio ao mundo liberal, e não só pelo fato que vive e opera nos Estados Unidos, agitando idéias difusas e ecoadas também por notórias personalidades da época. Longe de lamentar a “prática repugnante” da escravidão, ele se identifica com os “poucos homens iluminados e liberais”, isto é, com os “intelectos liberais”, que teriam desejado aboli-la já no momento da promulgação daquele “esplêndido instrumento” que é a Constituição dos Estados Unidos, “destinada a tornar-se a estrela polar do maior poder temporal da história”⁶¹. E, no entanto, na terra da liberdade não há lugar para as raças intelectualmente incapazes de participar à “superior civilização e cultura caucásica”⁶². Ao chegar a essa conclusão, o autor tem consciência de se colocar na trilha de Franklin e Jefferson. Felizmente, a natureza e a lei da “sobrevivência do mais apto” já providenciam naturalmente: os afro-americanos são ceifados pela tuberculose, pela pneumonia, pelas doenças venéreas e por outras enfermidades que confirmam a inferioridade natural deste povo; “são poucas as crianças negras que nascem sem tendências escrofulosas, raquitismo, cegueira” ou outros sinais de “infecção ancestral”. A “solução final” da “questão negra” está no horizonte e essa será a réplica feliz da já ocorrida solução final da questão ameríndia⁶³. Nas palavras de um senador do Sul sintonizado com essa mesma linha: “A lei divina da evolução, a sobrevivência do mais apto e a extinção do inapto, está em curso”, e ela trará um toque de branco ao Sul e aos Estados Unidos no seu conjunto⁶⁴, a marca de branco já sonhada por Franklin.

De fato, os peles-vermelhas têm sido já amplamente eliminados da face da terra. Em 1876, para celebrar os seus cem anos de existência como país independente, os Estados Unidos organizaram em Filadélfia uma exposição que chama a atenção do mundo sobre o seu extraordinário desenvolvimento. Juntamente com as maravilhas da indústria e da técnica, mostras paralelas exibem “crianças selvagens do Borneo, um cavalo com cinco patas e figuras em cera de famosos chefes índios”⁶⁵. No verão de 1911, em uma área remota da Califórnia é descoberto um índio que não consegue se comunicar em inglês nem em espanhol. Especialistas etnólogos verificam depois que se trata

⁶¹ Eggleston, 1973, p. 133-35, 141-43.

⁶² Eggleston, 1973, p. 62.

⁶³ Eggleston, 1973, p. 183-85, 224.

⁶⁴ John Sharp Williams, cit. in Fredrickson, 1987, p. 257-58.

⁶⁵ Slotkin, 1994, p. 4

de um sobrevivente da tribo Yahi, amplamente exterminada ao longo de uma geração. O desconhecido, que se recusa a dizer o seu nome ou a contar a história da sua família destruída, é posto em um museu, onde torna-se objeto de uma grande e divertida curiosidade de adultos e crianças, ainda mais pelo fato que a imprensa local atrai a atenção sobre o “último aborígene”, sobre o “homem selvagem da Califórnia”, sobre o “genuíno sobrevivente da barbárie da idade da pedra”. Após a morte, o seu cérebro é oportunamente guardado para posteriores estudos⁶⁶. Um grande filósofo, Edmund Husserl, de firme orientação liberal e democrática, duas décadas depois vai observar, infelizmente, sem algum acento crítico: totalmente estranhos para a Europa e o Ocidente, os índios, melhor os seus sobreviventes, “são mostrados nos galpões das feiras”⁶⁷.

5. Do século XIX ao século XX

Nos anos que antecedem a eclosão da Segunda guerra dos Trinta Anos, acumula-se um gigantesco material explosivo. No final do século XIX, à formação na Europa da *Liberty and Property Defense League* corresponde nos Estados Unidos a formação das *White Leagues* (e do Ku Klux Klan); trata-se de bloquear ou de fazer recuar as duas lutas pelo reconhecimento que já conhecemos: do outro lado do Atlântico a revanche da supremacia branca alcança o seu triunfo já a partir de 1877; na Europa a Liga pela Defesa da Liberdade e da Propriedade deverá esperar até 1922 para conseguir, na Itália, a sua primeira vitória. À persistente inquietação dos servos ou ex-servos na metrópole e dos escravos e semi-escravos coloniais ou de origem colonial e à crescente agressividade dos ambientes sociais e políticos que se sentem ameaçados por essas duas agitações, se somam, no âmbito da comunidade dos livres e da estirpe teutônica (anteriormente celebrada no seu conjunto como o povo ou a raça eleita da liberdade), contradições que tendem a assumir uma forma antagônica. E, mais ainda, esses múltiplos conflitos são ulteriormente exacerbados por um clima ideológico caracterizado pela afirmação de tendências (socialdarwinismo, leitura em chave racial da história e teoria do complô) presentes desde o início no âmbito da tradição liberal, mas que agora encontram uma resistência cada vez mais fraca, tornando assim impossíveis uma compreensão racional e uma limitação do conflito. Não é por acaso que

⁶⁶ Geertz, 2004, p. 4.

⁶⁷ Cf. Losurdo, 1991, cap. 3, § 8.

ouvimos duas funestas palavras de ordem: a primeira proclama que “tudo é raça”; a segunda invoca a “solução final” ou a “solução final e completa” da questão racial!

O elemento de continuidade entre os séculos XIX e XX não passou inobservado a um conjunto de estudiosos, e de estudiosos insuspeitos de hostilidade preconceituosa em relação ao mundo liberal. Embora passe generosamente por cima da república norte-americana (que tinha o mérito de ter-lhe oferecido abrigo), para explicar a gênese do totalitarismo do século XX Hannah Arendt parte das colônias do Império britânico: é nesse âmbito que surge “uma nova forma de governo” “uma forma de governo mais perigosa que o despotismo e a arbitrariedade”⁶⁸ e que começa a emergir a tentação dos “massacres administrativos” como instrumento para manter o domínio⁶⁹. Mas, nesse contexto, é acima de tudo interessante o fato de que não poucos estudiosos estadunidenses, para explicar a história do seu país, recorram à categoria de “democracia para o povo dos senhores” ou de *Herrenvolk democracy*, com uma eloqüente mistura lingüística de inglês de um lado e de alemão de outro, e de um alemão que remete por muitos aspectos à história do Terceiro Reich.

Não apenas o universo de concentração no seu conjunto, mas também cada uma das instituições totais do século XX começaram a delinear-se muito antes do fim da presumida *belle époque*. Convém partir da deportação. As sucessivas, sangrentas deportações dos índios, começando com a realizada pela América de Jackson (apontada como modelo de democracia por Tocqueville), evocam os “horrores provocados pelos nazistas com o tratamento infligido por eles aos povos subjugados”⁷⁰. Os peles-vermelhas não são as únicas vítimas dessa prática. O comércio dos negros representa “o mais maciço deslocamento involuntário de seres humanos de toda a história”⁷¹. Os deportados são obrigados a trabalhar em uma plantação escravista, que apresenta analogias com o campo de concentração⁷². A comparação não deve parecer exagerada. É nesse âmbito que o processo de desumanização alcançou pontas dificilmente igualáveis. Na Jamaica, no britânico império liberal de meados do século XVIII, observamos a prática de um tipo de punição por si eloqüente: “um escravo era obrigado a defecar na boca do escravo culpado, que depois era costurada por quatro ou cinco horas”⁷³. Também os compa-

⁶⁸ Arendt, 1989, p. 259, 295-97.

⁶⁹ Arendt, 1989, p. 182, 186, 301.

⁷⁰ Assim William T. Hagan, reportado com consenso por Hauptman, 1995, p. 5.

⁷¹ Davis, cit. in Wood, 2004, p. 43.

⁷² Elkins, 1959.

⁷³ Wood, 2004, p. 43.

nheiros totalmente inocentes eram obrigados a fazer parte da desumanização da vítima e, com ela, do grupo étnico comum de pertencimento. Se tudo isso não fosse parecer suficientemente cruel, se pense então nos métodos com os quais, entre o fim do século XIX e o início do século XX, é imposta nos Estados Unidos a supremacia branca:

“Notícias dos linchamentos eram publicadas nas folhas locais e vagões suplementares eram acrescentados aos trens para espectadores, às vezes milhares, provenientes de localidades a quilômetros de distância. Para poder assistir ao linchamento, as crianças das escolas podiam ter o dia livre. O espetáculo podia incluir a castração, o esfolamento, a assadura, o enforcamento, os golpes de arma de fogo. Os *souvenirs* para compradores podiam incluir os dedos das mãos e dos pés, os dentes, os ossos e até os genitais da vítima, assim como postais ilustrados do evento”⁷⁴.

Novamente nos deparamos com um processo de desumanização difícil de ser igualado.

Antes no Norte e depois, com o fim da guerra de Secessão, no Sul, os negros em teoria “livres” sofrem humilhações e perseguições de todo tipo, tornam-se até alvo – ressalta um historiador recorrendo a uma linguagem que mais uma vez exige a nossa atenção – de verdadeiros “pogrom”⁷⁵. Estes, são praticados por bandos já ativos no Norte nos anos 20 e 30 do século XIX e que, mais tarde, no Sul assumem uma forma acabada no Ku Klux Klan, uma organização que parece antecipar as “camisas pretas” do fascismo italiano e as “camisas marrons” do nazismo alemão⁷⁶. Não menos brutal que a violência extra-legal é a justiça oficial: no Sul os negros continuam a serem submetidos a um sistema penitenciário tão sádico que leva a pensar nos “campos de concentração da Alemanha nazista”⁷⁷.

O que associa as duas situações é em todo caso a violência da ideologia racista. Theodore Roosevelt pode ser tranqüilamente aproximado a Hitler⁷⁸. Para além das personalidades individuais convém não perder de vista o quadro geral: “Os esforços para preservar a ‘pureza da raça’ no Sul dos Estados Unidos antecipavam alguns aspectos da perseguição desencadeada pelo regime nazista contra os hebreus nos anos trinta do século XX”.

⁷⁴ Woodward, 1998, p. 16.

⁷⁵ Brown, 1975, p. 30.

⁷⁶ MacLean 1994, p. 184.

⁷⁷ Fletcher M. Green, cit. in Woodward, 1963, p. 207.

⁷⁸ Van den Berghe, 1967, p. 13; Dyer, 1980, p. XIII.

Se depois considerarmos a regra pela qual no Sul dos Estados Unidos bastava uma só gota de sangue impuro para ser excluídos da comunidade branca, uma conclusão se impõe: “A definição nazista de um hebreu nunca foi tão rígida como a norma definida ‘the one drop rule’, prevalente na classificação dos negros nas leis sobre a pureza da raça no Sul dos Estados Unidos”⁷⁹.

Mais. De “*Nazi Connection*” ou de “herança americana” presente no nazismo têm falado recentemente dois estudiosos estadunidenses para explicar a parábola da eugénica, esta “ciência”, nascida na Inglaterra liberal e difundida de modo maciço no outro país clássico dessa tradição de pensamento, que alcança os seus máximos triunfos no Terceiro Reich⁸⁰! A esse respeito verifica-se até um paradoxo. Desaparecidas com a Alemanha hitleriana, as medidas eugénicas continuam a sobreviver por algum tempo nos Estados Unidos. Vejamos a situação em 1952: “Atualmente uns trinta Estados da União proíbem o ‘matrimônio inter-racial’. Em quase todos os Estados o cruzamento racial é um delito de traição, em muitos é um crime de menor gravidade”. São considerados elemento de contaminação não apenas os “negros”, mas também, neste ou naquele Estado, os “mulatos”, os “indianos”, os “mongóis”, os coreanos, “membros da raça malês”, chineses, toda “pessoa de origem negra ou indiana até a terceira geração incluída”, isto é, toda “pessoa que tem 1/8 ou mais de sangue negro, japonês ou chinês” ou também “que tem 1/4 ou mais” de “sangue kanaka (hawaiano)”⁸¹. Quem traz esses dados é um estudioso estadunidense, que depois é obrigado a tirar uma amarga conclusão a propósito do “racismo” (e do nazismo): “O monstro que chegou a se lançar livremente sobre o mundo é em grande parte nossa criação, e estejamos ou não dispostos a enfrentar a realidade, nós todos, individual e coletivamente, somos responsáveis pela forma horrenda que ele assumiu”⁸².

Enfim o genocídio. Um eminente estudioso como Tzvetan Todorov definiu o aniquilamento dos peles-vermelhas, cujo capítulo final se consome antes nas colônias inglesas e depois nos Estados Unidos, como o “maior genocídio da história da humanidade”⁸³. Outros autores, a propósito da tragédia dos nativos na América, na Austrália ou nas colônias inglesas em geral,

⁷⁹ Fredrickson, 2002, p. 8, 134-35.

⁸⁰ Kühl, 1994; Black, 2003, p. 385-409.

⁸¹ Montagu, 1966, p. 386ss.

⁸² Montagu, 1966, p. 340-41.

⁸³ Todorov, 1984, p. 7.

têm falado respectivamente de “holocausto americano” (ou de “solução final” da questão dos ameríndios), de “holocausto australiano” e de “holocaustos tardovitorianos”⁸⁴. Para não falar depois do “holocausto negro” (a deportação e a escravização dos sobreviventes, um entre três ou quatro), sobre o qual procuram chamar a atenção os afro-americanos, e que teve como grande protagonista o mundo liberal. Enfim, retratado como o protagonista de uma tragédia a ser considerada como protótipo dos genocídios do século XX, o principal responsável (sir Trevelyan) da política inglesa que em meados do século XIX leva à morte por inanição diversas centenas de milhares de irlandeses foi às vezes definido o “proto-Eichmann”⁸⁵.

Não é esse o lugar para proceder a uma comparação dos massacres, das dizimações ou dos genocídios e para discutir a pertinência das categorias utilizadas para descrevê-los. Um ponto, no entanto, parece-me firme: é banalmente ideológico caracterizar a catástrofe do século XX como uma espécie de uma nova invasão bárbara que de repente agride e atropela uma sociedade sadia e feliz. O horror do século XX projeta a sua sombra sobre o mundo liberal mesmo fazendo abstração das colônias e dos povos de origem colonial. “Sociedade totalitária” foi definida aquela que na Austrália engole os deportados da Inglaterra⁸⁶. E, com referência em particular ao “desenvolvimento do capitalismo industrial” propriamente na Inglaterra, foi afirmado que “o gulag não é uma invenção do século XX”⁸⁷. A hagiografia usual resulta inconsistente até se, na reconstrução do mundo liberal, nos limitarmos à análise da metrópole e da comunidade branca.

Considere-se um autor celebrado por Tocqueville como o ponto mais alto da tradição liberal. Jefferson evoca o espectro do genocídio em três contextos sensivelmente diferentes: a propósito dos índios fala do “extermínio” como de um processo em curso nos Estados Unidos, que não pode ser mais interrompido e que no entanto deve ser atribuído exclusivamente aos ingleses. Por outro lado, ele aponta no “extermínio” dos negros o resultado inevitável da utopia da construção de uma sociedade multirracial. Enfim, vive o choque com a Inglaterra como uma guerra total, destinada a desembocar no “extermínio” de um dos dois contendores (*supra*, caps. I, § 5; cap. V, § 14; cap. VIII, § 16). Como é possível ver, também um conflito totalmente

⁸⁴ Stannard, 2001; Jacquin, 1977, p. 116; Schmid, 2000; Davis, 2001.

⁸⁵ Losurdo, 1997, cap. V, §§ 10, 13; Stannard, 2001, p. 260 nota (a propósito do comércio dos negros e da relação entre deportados e sobreviventes).

⁸⁶ Hughes, 1990, p. 453.

⁸⁷ Castel, 1995, p. 157.

interno à comunidade dos livres suscita uma violência ideológica, que pode muito bem levar a pensar no século XX.

6. Depois da catástrofe e além da hagiografia: a herança permanente do liberalismo

O horror do século vinte não é algo que irrompe repentinamente e de fora sobre um mundo de convivência pacífica. Por outro lado, não se contentar com o quadro edificante da hagiografia usual para se colocar no terreno do real, com as suas contradições e os seus conflitos, não significa de modo algum não reconhecer os méritos e os pontos de força da tradição de pensamento aqui objeto de indagação. Claro, é necessário abandonar uma vez para todas o mito da passagem gradual e pacífica, a partir de motivações e impulsos puramente internos, do liberalismo à democracia, isto é, do gozo generalizado da liberdade negativa ao reconhecimento em escala cada vez mais ampla dos direitos políticos.

Resta claro que resulta totalmente imaginário o pressuposto deste discurso: a comunidade dos livres se afirma reivindicando para si ao mesmo tempo a liberdade negativa e positiva e excluindo de ambas seja as populações de origem colonial seja os semi-escravos e os servos da metrópole. Mas, aqui, gostaria de mostrar o valor de uma série de razões, que apresento em ordem de importância crescente.

Em primeiro lugar, não se deve esquecer que os clássicos da tradição liberal não apenas falam com frieza, hostilidade e às vezes com aberto desprezo da democracia, mas consideram o seu advento como uma ruptura arbitrária e intolerável do pacto social e, portanto, como uma causa legítima de “apelo ao céu” (nas palavras de Locke), isto é, às armas.

Em segundo lugar, deve ser levado em consideração que as cláusulas de exclusão foram superadas não de forma indolor, mas por meio de convulsões violentas e às vezes de violência inaudita. A abolição da escravidão na esteira da guerra de Secessão custou aos Estados Unidos mais vítimas do que a soma dos dois conflitos mundiais. No tocante à discriminação censitária, para o seu cancelamento deu uma contribuição decisiva o ciclo revolucionário francês. Enfim, em grandes países como a Rússia, a Alemanha, os Estados Unidos o acesso das mulheres aos direitos políticos tem atrás de si as convulsões bélicas e revolucionárias do início do século XX.

Em terceiro lugar, além de não ser indolor, o processo histórico culminado no advento da democracia não é absolutamente linear. À eman-

cipação, isto é, à aquisição de direitos anteriormente não reconhecidos e não gozados, pode muito bem se seguir uma des-emancipação, ou uma privação dos direitos dos quais os excluídos haviam arrancado o reconhecimento e o gozo. Afirmado na França na trilha da revolução de fevereiro de 1848, o sufrágio universal (masculino) é cancelado dois anos depois pela burguesia liberal, e logo depois é reintroduzido em decorrência não de um processo de amadurecimento do liberalismo mas do golpe de Estado de Luís Napoleão, do qual se serve para a encenação do rito da aclamação plebiscitária. Nesse âmbito o exemplo mais clamoroso nos é fornecido pelos Estados Unidos. O fim da guerra de Secessão inaugura o período mais feliz na história dos afro-americanos, os quais agora conquistam os direitos civis e políticos e entram a fazer parte dos organismos representativos. Mas, trata-se de uma espécie de breve intervalo da tragédia. O compromisso que ocorre em 1877 entre brancos do Norte e do Sul comporta para os negros a perda dos direitos políticos e, muitas vezes dos próprios direitos civis, como é testemunhado pelo regime de segregação racial e pela violência selvagem dos pogrom e dos linchamentos. Essa fase de des-emancipação, que se desenvolve no âmbito de uma sociedade que continua a se autodefinir “liberal”, dura quase um século.

Existe depois uma quarta razão. O processo de emancipação muitas vezes tem tido um impulso totalmente externo ao mundo liberal. Não se pode compreender a abolição da escravidão nas colônias inglesas sem a revolução negra de Santo Domingo, vista com horror, e muitas vezes combatida, pelo mundo liberal no seu conjunto. Aproximadamente trinta anos depois o instituto da escravidão é cancelado também nos Estados Unidos; mas sabemos que os abolicionistas mais fervorosos são acusados pelos seus adversários de serem influenciados ou contagiados por idéias francesas e jacobinas. À breve experiência de democracia multirracial segue-se uma longa fase de des-emancipação marcada por uma terrorista supremacia branca. Quando acontece o momento da virada? Em dezembro de 1952 o ministro estadunidense da justiça envia para a Corte Suprema, empenhada em discutir a questão da integração nas escolas públicas, uma carta eloqüente: “A discriminação racial leva água para a propaganda comunista e suscita dúvidas também entre as nações amigas a respeito da intensidade da nossa devoção à fé democrática”. Washington – observa o historiador americano que reconstrói esse acontecimento – corria o perigo de perder as “raças de cor” não apenas no Oriente e no Terceiro Mundo, mas no próprio coração dos Estados Unidos: aqui também a propaganda comunista alcançava um sucesso considerável na sua tentativa de ganhar os negros para a “causa revolucionária”, provocando neles o

desmoronamento da “fé nas instituições americanas”⁸⁸. Observando bem, o que coloca em crise antes a escravidão e depois o regime terrorista de supremacia branca são respectivamente a revolta de Santo Domingo e a revolução de outubro. A afirmação de um princípio essencial, se não do liberalismo, pelo menos da democracia liberal (no sentido hodierno do termo), não pode ser pensada sem a contribuição decisiva dos dois capítulos de história mais odiados pela cultura liberal da época.

Enfim, a quinta e última razão, a mais importante de todas. Refiro-me ao entrelaçamento entre emancipação e des-emancipação que caracteriza cada etapa do processo de superação das cláusulas de exclusão que caracterizam a tradição liberal. Nos Estados Unidos o desaparecimento da discriminação censitária e a afirmação do princípio de igualdade política são favorecidos pela contenção quantitativa e pela neutralização política e social das “classes perigosas”, graças à expropriação e deportação dos índios (que por muito tempo permite alargar a classe dos proprietários de terra) e à escravização dos negros; na Europa a expansão do sufrágio no século XIX vai de mãos dadas com a expansão colonial e com a imposição do trabalho forçado contra os povos ou as “raças” consideradas bárbaras ou de menor idade. Esse entrelaçamento às vezes apresenta-se de maneira abertamente trágica. Objeto de humilhações, discriminações e perseguições de todo tipo no Sul, os afro-americanos procuram conquistar o reconhecimento participando em primeira linha nas guerra da União. Acontece então que em alguns ambientes começa a se homenagear a coragem demonstrada pelos soldados de cor na batalha de Wounded Knee⁸⁹. Quer dizer, a esperança de emancipação dos negros passa, é obrigada a passar, pela sua participação ativa no aniquilamento dos peles-vermelhas!

No entanto, dessa própria reconstrução histórica, longe de qualquer tom apologético e edificante, emergem os méritos reais e os reais pontos de força do liberalismo. Dando prova de uma extraordinária elasticidade, este procurou constantemente responder e se adaptar aos desafios do tempo. É verdade, longe de ser espontânea e indolor, essa transformação tem sido em boa parte imposta do exterior pelos movimentos políticos e sociais com os quais o liberalismo repetida e duramente tem se chocado. Mas, exatamente nisso reside a flexibilidade. O liberalismo soube aprender do seu antagonista (a tradição de pensamento que, partindo do “radicalismo” e passando por Marx, deságua nas revoluções que de diversas maneiras nele se inspiraram)

⁸⁸ Woodward, 1966, p. 131-34.

⁸⁹ Litwack, 1998, p. 463.

muito mais de quanto o seu antagonista tenha conseguido aprender do liberalismo. Acima de tudo, o antagonista não soube aprender o que constitui o segundo grande ponto de força do liberalismo. O processo de aprendizagem do liberalismo não é nada fácil, pelo menos para os que querem superar as cláusulas de exclusão que atravessam em profundidade essa tradição de pensamento. Nenhuma outra mais do que essa se dedicou a pensar o problema decisivo da limitação do poder. No entanto, historicamente, esta limitação do poder veio acompanhada da delimitação de um restrito espaço sagrado: ao amadurecer uma autoconsciência orgulhosa e exclusivista, a comunidade dos livres que o habita é levada a considerar legítimas a escravização ou a subjugação mais ou menos explícita, impostas à grande massa dispersa pelo espaço profano. Às vezes, chegou-se até à dizimação e ao aniquilamento. Desapareceu totalmente essa dialética em base à qual o liberalismo se transforma em uma ideologia da dominação e até em uma ideologia da guerra?

Em relação à economia: ao tomar claramente as distâncias de toda insípida utopia de uma harmonia social milagrosamente isenta de qualquer elemento de contradição, de conflito e de tensão, o pensamento liberal tem insistido com força sobre a necessidade da competição entre os indivíduos no âmbito do mercado, com a finalidade de desenvolver a riqueza social e as forças produtivas. Trata-se de um ulterior, grande mérito histórico que deve ser reconhecido. Mas, também nesse nível emergiram as assustadoras cláusulas de exclusão que já conhecemos. Longe de ser o lugar onde todos os indivíduos se encontram livremente como vendedores e compradores de mercadorias, por séculos o mercado liberal tem sido o lugar da exclusão, da desumanização e até do terror. Os antepassados dos atuais cidadãos negros têm sido mercadoria no passado, não autônomos compradores e vendedores. E por séculos o mercado tem funcionado como instrumento de terror: muito antes do chicote, o que providenciava a obediência total do escravo era a ameaça da sua venda, como mercadoria trocada no mercado separadamente dos outros membros da família⁹⁰. No mercado têm sido vendidos e comprados também os servos brancos a contrato, condenados assim a uma sorte não muito diferente da reservada aos escravos negros; em nome do mercado têm sido reprimidas coalizões operárias e têm sido ignorados e negados os direitos econômico-sociais, com a conseqüente mercantilização de aspectos essenciais da personalidade e dignidade humana (a saúde, a instrução etc). Em casos extremos o culto supersticioso do Mercado tem determinado imensas

⁹⁰ Johnson, 1999, p. 19, 22-23.

tragédias, como a que em 1847 leva a Inglaterra a condenar à morte por inanição uma massa incalculável de indivíduos concretos (irlandeses). Tudo isso é um capítulo de história definitivamente fechado? E mais: o liberalismo deixou definitivamente para trás a dialética de emancipação/des-emancipação, com os perigos de regressão e restauração nela implícitos, ou essa dialética ainda está bem viva, graças também à flexibilidade que é própria dessa corrente de pensamento?

E, no entanto, por difícil que possa ser essa operação para os que estão empenhados em superar as cláusulas de exclusão do liberalismo, assumir a herança dessa tradição de pensamento é uma tarefa absolutamente inescapável. Por outro lado, os méritos do liberalismo são importantes e evidentes demais para que haja necessidade de atribuir-lhe outros, totalmente imaginários. Faz parte desses últimos a presumida capacidade espontânea de auto-correção que freqüentemente lhe é atribuída. Se partirmos desse pressuposto, torna-se totalmente inexplicável a tragédia em primeiro lugar dos povos submetidos à escravidão ou semi-escravidão, ou deportados, dizimados e eliminados; trata-se de uma tragédia, que longe de ser impedida ou bloqueada pelo mundo liberal, se desenvolveu em estreita conexão com ele. Inconsistente no plano historiográfico, a hagiografia usual é também um insulto à memória das vítimas. Em contraposição às difundidas remoções e transfigurações o livro que agora chega ao final apresenta-se como uma “contra-história”: dizer adeus à hagiografia é a condição preliminar para desembarcar no terreno da história.

Referências bibliográficas e siglas

Em todos os textos citados o itálico tem sido livremente mantido, suprimido ou modificado conforme as exigências de destaque derivadas da exposição. Não são indicadas as modificações eventualmente feitas às traduções italianas utilizadas.

Acton John E. E. D.

1985-88 – *Selected Writings*, (org.) J. Rufus Fears, 3 vols., Liberty Classics, Indianapolis.

Arblaster, Anthony

1987 – *The Rise & Decline of Western Liberalism* (1984), Blackwell, Oxford.

Arendt, Hannah

1983 – *Sulla rivoluzione* (1963), tradução italiana de Maria Magrini, Comunità, Milano.

1986 – *Ripensare il sionismo* (1945), in Ead., *Ebraismo e modernità*, organização de Giovanna Bettini, Unicopli, Milano.

1989 – *Le origini del totalitarismo* (1951), tradução italiana de Amerigo Guadagnin, Comunità, Milano.

Aulard, François-Alphonse

1977 – *Histoire politique de la Révolution française* (1926), Scientia, Aalen, rist. anast.

Babeuf, François-Noël

1988 – *Écrits*, (org.) Claude Mazauric, Messidor, Paris.

- Bacque, Antoine de, Schmale, Wolfgang, Vovelle, Michel (org.)
1988 – *L'An 1 des droits de l'homme*, Presses du CNRS, Paris.
- Bagehot, Walter
1974 – *The Destruction in Paris of What the World Goes to See at Paris* (1871), in Id., *Collected Works*, (org.) Norman St John-Stevas, vol. VIII, The Economist, London.
- Bailyn, Bernard, Wood, Gordon S.
1987 – *Le origini degli Stati Uniti*, (1977); trad. it. de Rinaldo Falcioni e Davide Panzieri, Il Mulino, Bologna, (título original: *The Great Republic. A History of the American People*).
- Barnave, Antoine P.-J.-M.
1960 – *Introduction à la révolution française* (1792), (org.) Fernand Rude, Colin, Paris.
- Barret-Ducrocq, Françoise
1991 – *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle. Une sainte violence*, PUF, Paris.
- Baudry des Lozières, Louis-Narcisee
1802 – *Les égarements du nigrophilisme*, Migneret, Paris.
- Beaumont, Gustave de
1840 – *Marie, ou L'esclavage aux États-Unis. Tableau des moeurs américains*, Gosselin, Paris, IV. ed.
- 1990 – *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (1839); 2 vol., (org.) Godeleine Charpentier, CERIUL-Université Charles De Gaulle Lille III, Villeneuve d'Ascq, rist. anast.
- Benot, Yves
1988 – *La révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, Paris.
1992 – *La démençe coloniale sous Napoléon. Essai*, La Découverte, Paris.
- Bentham, Jeremy
1838-43 – *The Works*, (org.) John Bowring, 11 vols., Tait, Edinburgh.
- 1840 – *Oeuvres*, (org.) Etienne Dumont, 3 vols., Société belge de librairie, Bruxelles, III ed.
- 1983 – *Panopticon, ovvero La casa d'ispezione*, (org.) Michel Foucault e Michelle Perrot, Marsilio, Venezia.
- Berlin, Isaiah
1989 – *Quattro saggi sulla libertà* (1969), trad. it. de Marco Santambrogio, Feltrinelli, Milano.
- Beveridge, Albert J.
1968 – *The Meaning of the Times, and Others Speeches* (1908), Books for Libraries Press, Freeport, New York.

- Biondi, Carminella
1973 – *Mon frère, tu es mon esclave. Teorie schiavistiche e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Libreria Goliardica, Pisa.
- Biondi, Jean-Pierre e Zuccarelli, François
1989 – *16 pluviôse an II. Les colonies de la Révolution*, Denoël, Paris.
- Bismarck, Otto von
1928 – *Gedanken und Erinnerungen* (1898), Cotta, Stuttgart-Berlin.
1962 – *Werke in Auswahl*, vol. 1, (org.) Gustav Adolf Rein, Kohlhammer, Stuttgart.
1984 – *Die großen Reden*, (org) Lothar Gall, Ullstein, Frankfurt a. M.
- Black, Edwin
2003 – *War against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Four Walls Eight Windows, New York.
- Blackburn, Robin
1990 – *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (1988), Verso, London-New York.
1997 – *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Verso, London-New York.
- Blackstone, William
1979 – *Commentaries on the Laws of England* (1765-69), 4 vols., University of Chicago Press, Chicago, London, rist. anast.
- Bodin, Jean
1988 – *I sei libri dello Stato* (1576), trad. it., (org.) Margherita Isnardi Parente, UTET, Torino, II ed.
- Bolívar, Simón
s. d. *Obras completas*, (org.) Vicente Lecuna, 3 vols., Ministerio de Educación nacional de los Estados Unidos de Venezuela, Caracas.
- Bonno, Gabriel
1931 – *La Constitution Britannique devant l'opinion française de Montaigne à Bonaparte*, Champion, Paris.
- Borsa, Giorgio
1977 – *La nascita del mondo moderno in Asia orientale. La penetrazione europea e la crisi delle società tradizionali in India, Cina e Giappone*, Rizzoli, Milano.
- Bourne, Henry Richard Fox
1969 – *The Life of John Locke*, 2 vols., Scientia, Aalen, rist. (1 ed., 2 vols., H.S. King, London 1876).
- Bowman, Shearer Davis
1993 – *Masters & Lords: Mid-19th Century U. S. Planters and Prussian Junkers*, Oxford University Press, New York.

Brecher, Michael

1965 – *Visa di Nehru* (1959), trad. it. de Corrado Pavolini, Il Saggiatore, Milano.

Brinkley, Joel

2003 – *U. S. Cour Strikes down Sodomy Ban*, in *“International Herald Tribune”*, 27 de junho, p. 1, 6.

Brogan, Hugh

1991 – *Introduction*, in Tocqueville (1951), vol. VI, t. 2.

Brown, Richard Maxwell

1975 – *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, Oxford University Press, New York.

Buckle, George E., Monypenny, William F.

1914-20 – *The Life of Benjamin Disraeli Earl of Beaconsfield*, 6 vols., Macmillan, New York.

Burckhardt, Jacob

1978 – *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, (org.) Jacob Oeri, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. IV, Schwabe, Basel.

Burke, Edmund

1826 – *The Works: A new Edition*, 16 vols., Rivington, London.

1958-78 – *Correspondence*, (org.) Thomas W. Copeland e John A. Woods, 10 vols., Cambridge University Press, Cambridge.

1963 – *Scritti politici*, (org.) Anna Martelloni, UTET, Torino.

Calhoun, John C.

1992 – *Union and Liberty. The Political Philosophy*, (org.) R. M. Lence, Liberty Fund, Indianapolis.

Calloway, Colin G.

1995 – *The American Revolution in Indian Country: Crisis and Diversity in Native American Communities*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cannadine, David

1987 – *Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'invenzione della tradizione* (1983), in Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger (org.), *L'invenzione della tradizione*, trad. it. de Enrico Basaglia, Einaudi, Torino.

1991 – *Declino e caduta dell'aristocrazia britannica* (1990), trad. it. de Carla Lazzari e Gianfranco Ceccarelli, Mondadori, Milano.

Cannon, John

1984 – *Aristocratic Century: The Peerage of Eighteenth-Century England*, Cambridge University Press, Cambridge.

Carlyle, Thomas

1983 – *Latter-Day Pamphlets (1850)*, (org.) Michael K. Goldberg e Jules P. Seigel, Canadian Federation for the Humanities and Social Sciences, Ottawa.

Casana Testore, Paola – Nada, Narciso (Orgs.)

1981 – *L'età della Restaurazione. Reazione e rivoluzione in Europa, 1814-1830*, Loescher, Torino.

Casas, Bartolomé de las

1981 – *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo (1906)*, trad. it. De Alberto Pincherle, Feltrinelli, Milano (título original: *Apologética historia*).

Castel, Robert

1995 – *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

Chevallier, Jean-Jacques e Jardin, André

1962 – *Introduction*, in Tocqueville (1951-), vol. III, t. 1.

Clavière, Étienne e Brissot de Warville, Jacques-Pierre,

1996 – *De la France et des États-Unis (1787)*, prefácio de Marcel Dorigny, Éditions du C.T.H.S., Paris, rist.

Colley, Linda

2002 – *Captives, Britain, Empire and the World. 1600-1850*, Random House, London.

Commager, Henry S.

1978 – *Theodore Parker (1947)*, Peter Smith, Gloucester (Massachusetts).

Commager, Henry S. (org.)

1963 – *Documents of American History (1934)*, 2 vols., Appleton-Century-Crofts, New York, VII ed.

Condorcet, Marie-Jean-Antoine

1968 – *Oeuvres (1847-49)*, (org.) Arthur Condorcet O'Connor e François Arago, 12 vols., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, rist. anast.

Conner, Valerie Jean

1983 – *The National War Labor Board*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Constant, Benjamin

1830 – *Mélanges de littérature et de politique*, 2 vols., Michel, Louvain.

1957 – *Oeuvres*, (org.) Alfred Roulin, Gallimard, Paris.

1961 – *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, (org.) Augusto Donaudy, Rizzoli, Milano.

- 1969 – *Diari*, (org.) Paolo Serini, Einaudi, Torino.
- 1970 – *Principi di politica* (1815), (org.) Umberto Cerroni, Editori Riuniti, Roma, II ed.
- 1972 – *Recueil d'articles. Le "Mercure", "La Minerve" et "La Renommée"*, (org.) Éphraïm Harpaz, 2 vols., Droz, Genève.
- 1980 – *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in Id., *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*, (org.) Marcel Gauchet, Hachette, Paris.
- 1988 – *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), (org.) Philippe Raynaud, Flammarion, Paris.
- Costa, Emilia Viotti da
- 1994 – *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*, Oxford University Press, New York.
- Cranston, Maurice
- 1959 – *John Lock: A Biography* (1957), Longmans, London, II ed.
- Creagh, Ronald
- 1988 – *Nos cousins d'Amérique. Histoire des Français aux Etats-Unis*, Payot, Paris.
- Davis, David B.
- 1971 – *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), trad. it. de Maria Vaccarino, SEI, Torino.
- 1975 – *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- 1982 – *The Slave Power Conspiracy and the Paranoid Style* (1969), Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- 1986 – *Slavery and Human Progress* (1984), Oxford University Press, Oxford-New York.
- 1997 – *White Wives and Slave Mothers*, in "The New York Review of Books", 20 de fevereiro, p. 35-37.
- 1998 – *A Big Business*, in "The New York Review of Books", 11 de janeiro, p. 50-52.
- Davis, Mike
- 2001 – *Olocausti tardovittoriani* (2001), trad. it. de Giancarlo Carlotti, Feltrinelli, Milano.
- Defoe, Daniel
- 1982 – *Fare l'elemosina non è carità, dare lavoro ai poveri è un danno per la nazione e altri saggi*, trad. it. de Laura Cignoni, Feltrinelli, Milano (compreende a tradução italiana de *Giving Alms, no Charity, and Employing the Poor a Grievance to the Nation*, 1704).

- Delanoë, Nelcya, Rostkowski, Joëlle
1991 – *Les Indiens dans l'histoire américaine*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.
- Diderot, Denis
1963 – *Oeuvres politiques*, (org.) Paul Vernière, Garnier, Paris.
1987 – *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone e sui costumi e gli scritti di Seneca* (1782), trad. it. de Secondo Carpanetto e Luciano Guerri, Sellerio, Palermo.
- 1994 – *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé 'L'homme'*, in Id., *Oeuvres*, (org.) Laurent Versini, vol. 1, Laffont, Paris.
- Disraeli, Benjamin
1847 – *Tancred: or, The New Crusade*, 2 vols, Tauchnitz, Leipzig.
1852 – *Lord George Bentinck: A Political Biography* (1851), Colburn, London, II ed.
- 1976 – *Endymion* (1880), 2 vols., Walter Dunne, New York-London.
1982 – *Coningsby; or, The New Generation* (1844), (org.) Sheila M. Smith, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Dockès, Pierre
1989 – *Condorcet et l'esclavage des nègres*, in Jean-Michel Servet (org.), *Les idées économiques sous la Révolution 1789-1794*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- Douglass, Frederick
2000 – *What to the Slave Is the Fourth of July* (1852), in Alice Moore Dunbar (org.), *Masterpieces of Negro Eloquence 1818-1913*, Dover Publications, Mineola, New York.
- Drescher, Seymour
1987 – *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective*, Oxford University Press, New York-Oxford.
1999 – *From Slavery to Freedom: Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Macmillan, London.
- Du Bois, William E. B.
1992 – *Black Reconstruction in America: 1860-1880* (1935), (org.) David L. Lewis, Atheneum, New York.
- Dumont, Étienne
1840 – *Introduction*, in Benthan (1840), vol. II.
- Dunn, Richard S.
1998 – *The Glorious Revolution and America*, in Nicholas Canny (org.), *The Origins of Empire: British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Dyer, Thomas G.

1980 – *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.

Eggleston, Edward

1973 – *The Ultimate Solution of the American Negro Problem* (1913), AMS Press, New York.

Elkins, Stanley M.

1959 – *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, Chicago.

Elkins, Stanley M., McKittrick, Eric

1993 – *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford University Press, New York.

Farrand, Max (org.)

1966 – *The Records of the Federal Convention of 1787* (1911-37), 4 vols., Yale University Press, New Haven.

Favilli, Paolo

1984 – *Riformismo e sindacalismo. Una teoria economica del movimento operaio: tra Turati e Graziadei*, Franco Angeli, Milano.

Fay, Bernard

1925 – *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle*, Champion, Paris.

Finkelman, Paul

1985 – *An Imperfect Union: Slavery, Federalism, and Comity* (1981), University of North Carolina Press, Chapel Hill, III ed.

1996 – *Slavery and Founders: Race and Liberty in the Age of Jefferson*, Sharpe, Armonk (NY).

Fitzhugh, George

1854 – *Sociology for the South, or the Failure of Free Society*, Morris, Richmond.

Fogel, Robert William

1991 – *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery* (1989), Norton, New York.

Foner, Eric

1989 – *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877* (1988), Harper & Row, New York.

2000 – *Storia della libertà americana* (1998), trad. it. de Annalisa Merlino, Donzelli, Roma.

Franklin, Benjamin

1987 – *Writings*, (org.) J. A. Leo Lemay, Library of America, New York.

- Franklin, John H.
1983 – *Negro. Die Geschichte der Schwarzen in den USA* (1947), tradução de Irmela Arnsperger, Ullstein, Frankfurt a. M.
- Fredrickson, George M.
1982 – *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History* (1981), Oxford University Press, New York.
- 1987 – *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914* (1971), Wesleyan University Press, Hanover (NH).
- 2002 – *Breve storia del razzismo* (2002), tradução de Annalisa Merlino, Donzelli, Roma.
- 2004 – *America's Original Sin*, in “The New York Review of Books”, 25 de março, p. 34-36.
- Freidel, Frank
1968 – *Francis Lieber, Nineteenth-Century Liberal* (1947), Peter Smith, Gloucester (Massachusetts).
- Furet, François
1995 – *Il passato di un illusione. L'idea comunista nel XX secolo* (1995); (org.) Marina Valensise, Mondadori, Milano.
- Furet, François e Richet, Denis
1980 – *La rivoluzione francese*, (1973), tradução de Silvia Brilli Cattarini e Carla Patanè, Laterza, Roma-Bari.
- Gauthier, Florence
1992 – *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, Paris.
- Geertz, Clifford
2004 – *Morality Tale*, in “The New York Review of Books”, 7 de outubro, p. 4-6.
- Geggus, David
1982 – *British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805*, in James Walwin (org.), *Slavery and British Society 1776-1846*, Macmillan, London .
- Genovese, Eugene D.
1978 – *L'economia schiavista americana in una prospettiva mondiale*, in Raimondo Luraghi (org.), *La guerra civile americana*, Il Mulino, Bologna.
- 1979 – *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- 1998 – a) *A Consuming Fire: The Fall of the Confederacy in the Mind of the*

- White Christian South*, University of Georgia Press, Athens.
- 1998 – b) *Religion in the Collapse of the American Union*, in Randall M. Miller, Harry S. Stout e Charles Reagan Wilson (org.), *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Gobineau, Arthur de
1997 – *Saggio sulla disegualianza delle razze umane*, (1853-55), tradução de Francesco Maiello, Rizzoli, Milano.
- Gosset, Thomas F.
1965 – *Race: The History of an Idea in America* (1963), Schocken Books, New York.
- Gray, John
1989 – *Liberalism* (1986), tradução de Lorenza Chiesara, Garzanti, Milano.
- Green, Thomas Hill
1973 – *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881), in Id., *Works*, (org.) Richard L. Nettleship, vol. III, Longmans, Green, London, III ed.
- Grégoire, Henri
1996 – *De la noblesse de la peau, ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés* (1826), Jérôme Millon, Grenoble.
1997 – *An Enquiry Concerning the Intellectual and Moral Faculties, and Literature of Negroes* (1809), trad. de David Bailie Warden, Sharpe, Armonk (NY).
- Grimal, Henri
1999 – *De l'Empire britannique au Commonwealth* (1971), Colin, Paris.
- Grimsted, David
1998 – *American Mobbing, 1828-1861: Toward Civil War*, Oxford University Press, New York.
- Grozio, Ugo
1913 – *De jure belli ac pacis libri tres* (1646), (org.) James Brown Scott, 2 vols., Carnegie Institution, Washington (para esta obra se remete diretamente no texto colocando antes da indicação do livro, do capítulo e do parágrafo a sigla JBP).
1973 – *Della vera religione cristiana* (1639), tradução de Fiorella Pintacuda De Michelis, Laterza, Roma-Bari.
- Guillemin, Henri
1958 – *Benjamin Constant muscadin, 1795-1799*, Gallimard, Paris, IV ed.

- 1959 – *Madame de Staël, Benjamin Constant et Napoléon*, Plon, Paris.
- 1967 – *La première résurrection de la République*, Gallimard, Paris.
- Guizot, François
- 1850 – *Discours sur l'Histoire de la Révolution d'Angleterre* (1826), in Id., *Histoire de la révolution d'Angleterre*, Société Typographique Belge, Bruxelles.
- 1869 – *Mélanges politiques et historiques*, Lévy, Paris.
- 1973 – *Storia della civiltà in Europa* (1840^o), (org.), Armando Saitta, Il Saggiatore, Milano.
- Halévy, Elie
- 1901-04 – *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., Alcan, Paris.
- Hamilton, Alexander
- 2001 – *Writings*, (org.) Joanne B. Freeman, Library of America, New York.
- Hanke, Lewis
- 1959 – *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Hollis & Carter, London.
- Harris, Ronald W.
- 1963 – *England in the Eighteenth Century, 1689-1713*, Blandford Press, London.
- Hauptman, Laurence M.
- 1995 – *Between Two Fires: American Indians in the Civil War*, Free Press, New York.
- Hayek, Friedrich A.
- 1969 – *La società libera* (1960); tradução de Marcella Bianchi di Lavagna Malagodi, Vallecchi, Firenze, (título original, *The Constitution of Liberty*).
- 1986 – *Legge, legislazione e libertà* (1982), (org.) Angelo Petroni e Stefano Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano.
- 1988 – *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee* (1978), (org.) E. Coccia, tradução de G. Minotti, Armando, Roma.
- 1990 – *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (1988), (org.) William Warren Bartley III, Routledge, London.
- Hegel, Georg W. F.
- 1969-79 – *Werke*, (org.) Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Helvétius, Claude Adrien
- 1967-69 – *De l'homme* (1773), in Id., *Oeuvres complètes*, voll. VII-XII, Olms, Hildesheim, rist. anast.

Hill, Christopher

1961 – *The Century of Revolution: 1603-1714*, Norton, New York.

1977 – *La formazione della potenza inglese. Dal 1530 al 1780* (1967), tradução de Vittorio Ghinelli, Einaudi, Torino, (*título original, Reformation to Industrial Revolution*).

Himmelfarb, Gertrude

1985 – *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (1983), Vintage Books, New York.

Hinde, Wendy

1987 – *Richard Cobden: A Victorian Outsider*, Yale University Press, New Haven.

Hirschman, Albert O.

1983 – *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), tradução de Joseph Sasso, Il Mulino, Bologna (tít. or., *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*).

Hobhouse, Leonard Trelawney

1977 – *Liberalism* (1911), Introdução de Alan P. Grimes, Oxford University Press, London-New York.

Hobson, John A.

1974 – *Imperialism*. (1902), (org.) Luca Meldolesi, ISEDI, Milano.

Hocquet, Richard

2003 – *Crise de la monarchie hispanique et question coloniale (1793-1814)*, in Yves Bénot e Marcel Dorigny (org.), 1802, *rétablissement de l'esclavage dans le colonies françaises*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Hofstadter, Richard

1944 – *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

1960 – *La tradizione politica americana* (1951) tradução de Giuseppe Vetrano, Il Mulino, Bologna.

Hofstadter, Richard (org.),

1958-82 – *Great Issues in American History* (1958), 3 vols., Vintage Books, New York (vol. I em colaboração com Clarence L. Ver Steeg; vol. III em colaboração com Beatrice K. Hofstadter).

Horsman, Reginald

1981 – *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

Howell, George

1981 – *Liberty for Labour* (1891) in Herbert Spencer et al., *A Plea for Liberty: An Argument against Socialism and Socialistic Legislation*, Liberty Classics, Indianapolis.

Hughes, Robert

1990 – *La riva fatale. L'epopea della fondazione dell'Australia* (1986), tradução de Anna Ravano e Gabriella Luzzani, Adelphi, Milano.

Hume, David

1971 – *Opere*, (org.) Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta, 2 vols., Laterza, Bari.

1983-85 – *The History of England* (1778), 6 vols., Liberty Classics, Indianapolis.

1987 – *Essays, Moral, Political, and Literary* (1772), Liberty Classics, Indianapolis, II ed.

Jacquin, Philippe

1977 – *Storia degli indiani d'America* (1976), tradução de Franco Moccia, Mondadori, Milano.

Jaffe, Hosea

1997 – *SudAfrica. Storia politica: dal razzismo legale al razzismo illegale* (1980), tradução de Alda Carrer, Davide Danti, Jaca Book, Milano, nova edição.

Jardin, André

1984 – *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Hachette, Paris.

Jefferson, Thomas

1984 – *Writings*, (org.) Merrill D. Peterson, Library of America, New York.

1995 – *The Republic or Letters: The Correspondence between Thomas Jefferson and James Madison, 1776-1826*, (org.) James Morton Smith, 3 vols., Norton, New York.

Jennings, Francis

2003 – *La creazione dell'America* (2000), tradução de Cristiana Mennella, Einaudi, Torino.

Jernegan, Marcus W.

1980 – *Laboring and Dependent Classes in Colonial America: 1607-1783* (1931), Greenwood Press, Westport (Conn.).

Johnson, Walter

1999 – *Soul by Soul: Life inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

Jordan, Winthrop D.

1977 – *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812* (1968), Norton, New York.

Kirk, Russell

1978 – *John Randolph of Roanoke: A Study in American Politics*, Liberty Press, Indianapolis.

Kissinger, Henry

1994 – *Diplomacy*, Simon & Schuster, New York.

Klein, Herbert S.

1989 – *Slavery in the Americas. A Comparative Study of Virginia and Cuba* (1967), Dee, Chicago.

Kraditor, Aileen S.

1989 – *Means and Ends in American Abolitionism: Garrison and His Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850* (1967), Dee, Chicago.

Kühl, Stefan

1994 – *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford University Press, New York.

Laboulaye, Édouard

1850 – *De la Constitution Américaine et de l'utilité de son étude*, Hennuyer, Paris.

1863 – a) *Le parti libéral. Son programme et son avenir*, Charpentier, Paris.

1863 – b) *L'état et ses limites suivi d'essais politiques*, Charpentier, Paris.

1866 – *Histoire des Etats-Unis depuis les premiers essais de colonisation jusqu'à l'adoption de la Constitution fédérale 1620-1789*, 3 vols., Charpentier, Paris, (curso de lições iniciado em 1849).

Lacoste, Yves, Nouschi, André e Prenant, André

1960 – *L'Algérie, passé et présent, le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle*, Éditions Sociales, Paris.

Langley, Lester D.

1996 – *The Americas in the Age of Revolution: 1750-1850*, Yale University Press, New Haven.

Lauber, Almon Wheeler

1979 – *Indian Slavery in Colonial Times within the Present Limits of the United States* (1913), Corner House, Williamstown (Massachusetts).

Laurent, Alain

1994 – *Storia dell'individualismo* (1993), tradução de Maria Cristina Marinelli, Il Mulino, Bologna.

Lecky, William E. H.

1883-88 – *A History of England in the Eighteenth Century*, 8 vols., Longmans, Green, London, III ed.

1910 – *Historical and Political Essays* (1896), Longmans, Green, London.

1981 – *Democracy and Liberty* (1896), Liberty Classics, Indianapolis.

Lefebvre, Georges

1984 – *La France sous le directoire, 1795-1799* (1942-43), Édition Sociales, Paris.

- Lence, Ross M.
1992 – *Foreword*, in Calhoun, (1992).
- Lieber, Francis
1837 – *Erinnerungen aus meinem Zusammenleben mit Georg Berthold Niebuhr, dem Geschichtsschreiber Roms*, tradução de Karl Thibaut, Winter, Heidelberg.
- 1859 – *Civil Liberty and Self-Government*, Lippincott, Philadelphia, II ed.
- 1966 – *Anglican and Gallican Liberty* (1848), in “New Individualist Review”, IV, 2, p. 32-37.
- Lincoln, Abraham
1989 – *Speeches and Writings*, (org.) Don E. Fehrenbacher, 2 vols., Library of America, New York.
- Litwack, Leon F.
1961 – *North of Slavery: The Negro in the Free States, 1790-1860*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1998 – *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Knopf, New York.
- Locke, John
1970 – *Two Treatises of Civil Government* (1690), (org.) W. S. Carpenter, Everyman’s Library, London-New York (para esta obra se remete diretamente no texto, colocando antes das indicações do livro e do parágrafo a sigla TT; para a tr. it. do *Secondo trattato* foi livremente utilizada a que está contida no *Trattato sul governo*, (org.) Lia Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1974).
- 1971 – *Saggio sull’intelletto umano* (1689); (org.) Marian Taylor Abbagnano e Nicola Abbagnano, UTET, Torino.
- 1976-89 – *The Correspondence*, (org.) Esmond S. De Beer, 8 vols., Clarendon Press, Oxford.
- 1977 – *Scritti sulla tolleranza* (org.) Diego Marconi, UTET, Torino (compreende a tradução italiana de *An Essay Concerning Toleration*, 1667).
- 1979 – *La condotta dell’intelletto* (1706), in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, (org.) Mario Sina, Rusconi, Milano.
- 1982 – *Se il magistrato civile possa legalmente imporre e determinare l’uso di cose indifferenti in rapporto al culto religioso*, (1660), in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, (org.) Luigi Pareyson, UTET, Torino, III ed.
- 1993 – a) *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr. Locke, the 26. October 1697*, in

- Id., *Political Writings*, (org.) David Wootton, Penguin Books, London-New York.
- 1993 - b) *An Essay Concerning Toleration* (1667), in Id., *Political Writings*, (org.) David Wootton, Penguin Books, London-New York.
- 1993 - c) *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), in Id., *Political Writings*, (org.) David Wootton, Penguin Books, London-New York.
- Logan, Rayford W.
- 1997 - *The Betrayal of the Negro: From Rutherford B. Hayes to Woodrow Wilson* (1954), Da Capo Press, New York.
- Lorimer, Douglas A.
- 1978 - *Colour, Class, and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*, Leicester University Press, Leicester.
- Losurdo, Domenico
- 1983 - *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli.
- 1991 - *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1992 - *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.
- 1993 - *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1994 - *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1996 - *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.
- 1997 - *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma.
- 2002 - *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lovejoy, Arthur O.
- 1966 - *La Grade Catena dell'Essere* (1956), tradução de Lia Formigari, Feltrinelli, Milano.
- Macaulay, Thomas Babington
- 1850 - *Critical and Historical Essays, Contributed to The "Edinburgh Review"*, 5 vols., Tauchnitz, Leipzig.
- 1986 - *The History of England (1848-61)*, (org.) Hugh Trevor-Roper, Penguin Books, London, ed. reduzida.
- Mackay, Thomas
- 1981 - *Introduction*, in Howell (1981).

- Mackintosh, James
1989 – *Vindiciae gallicae: Defence of the French Revolution* (1791), Woodstock, Oxford.
- MacLean, Nancy
1994 – *Behind the Mask of Chivalry: The Making of the Second Ku Klux Klan*, Oxford University Press, New York.
- Macpherson, Crawford B.
1982 – *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* (1962), tradu o de Silvana Borutti, Mondadori, Milano, (título original: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*).
- Mahan, Alfred Thayer
2003 – *The Problem of Asia* (1900), Transaction Publishers, New Brunswick (NJ).
- Maine, Henry S.
1976 – *Popular Government* (1885), (org.) George W. Carey, Liberty Classics, Indianapolis.
- Malouet, Pierre-Victor
1788 – *Mémoire sur l'esclavage des n gres*, Neufch tel.
- Malthus, Thomas Robert
1965 – *Saggio sul principio di popolazione* (1826^o), Introdu o de Giuseppe Prato, UTET, Torino.
1977 – *Saggio sul principio di popolazione* (1798), (org.) Guido Maggioni, Einaudi, Torino.
- Mandeville, Bernard
1974 – *Saggio sulla carit  e sulle scuole di Carit * (1723), in Id., *Ricerca sulla natura della societ , con il saggio sulla Carit  e sulle scuole di carit *, (org.) Maria Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari.
1988 – *The Fable of the Bees* (1705), (org.) Frederick B. Kaye, 2 vols., Liberty Classics, Indianapolis, rist. anast.
- Marshall, Thomas Humphrey
1976 – *Cittadinanza e classe sociale* (1963), (org.) Paolo Maranini, UTET, Torino, (título original, *Sociology at the Crossroad*).
- Martin, Jean-Pierre e Royot, Daniel
1989 – *Histoire et civilisation des Etats-Unis. Textes et documents commentés du XVII^e siècle   nos jours*, Nathan, Paris.
- Marx, Karl
1961 – *Manuskripte  ber die polnische Frage (1863-1864)*, (org.) Werner Conze e Dieter Hertz-Eichenrode, Mouton, 's-Gravenhage.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich

- 1955-89 – *Werke*, 38 vols., Dietz, Berlin, (foi livremente utilizada a tradução italiana contida na edição das *Opere complete* de Marx e Engels em curso de publicação, mas há tempo interrompida, por Editori Riuniti, Roma).
- Mazzini, Giuseppe
- 1986 – *Note autobiografiche* (1861-66), (org.) Roberto Pertici, Rizzoli, Milano.
- Mercier, Louis-Sébastien
- 1971 – *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais* (1771), (org.) Raymond Trousson, Ducros, Bordeaux.
- Merriam, Charles Edward
- 1969 – *A History of American Political Theories* (1903), Kelley, New York.
- Mill, John Stuart
- 1946 – *Considerazioni sul Governo rappresentativo* (1861); (org.) Pietro Crespi, Bompiani, Milano.
- 1963-91 – *Collected Works*, (org.) John M. Robson, 33 vols., University of Toronto Press Routledge & Kegan Paul, Toronto-London.
- 1972 – *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, (org.) Hary B. Acton, Dent, London.
- 1976 – *Autobiography* (1873), (org.) Franco Restaino, Laterza, Roma-Bari.
- 1981 – *Saggio sulla libertà* (1859), tradução de Stefano Magistretti, Il Saggiatore, Milano.
- 1983 – *Principi di economia politica* (1848), (org.) Biancamaria Fontana, UTET, Torino.
- Millar, John
- 1986 – *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771), Scientia Aalen (reimpressão da 4ª ed., Blackwood-Lonsman, Hurst, Rees & Orme, Edinburgh-London 1806).
- 1989 – *Osservazioni sull'origine delle distinzioni di rango nella società* (1771) tradução de Enzo Bartocci, Franco Angeli, Milano.
- Miscs, Ludwig von
- 1922 – *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Fischer, Jena.
- 1927 – *Liberalismus*, Fischer, Jena.
- Mohl, Robert von
- 1981 – *Gewerbe- und Fabrikwesen*, in Lothar Gall e Rainer Koch (org.), *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*, vol. IV, Ullstein, Frankfurt a. M. (1ª ed. in Karl von Rotteck e Carl Theodor Welcker (org.), *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, vol. VI, Hammerich, Altona 1838).

- Montagu, M. F. Ashley
1966 – *La razza. Analisi di un mito*, (1942), tradução de Laura Loviseti Fuà, Einaudi, Torino, (tít. or., *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*).
- Montaigne, Michel de
1996 – *Saggi* (1580-88), tradução de Fausta Garavini, Adelphi, Milano.
- Montesquieu, Charles-Louis
1949-51 – *Oeuvres complètes*, (org.) Roger Caillois, 2 vols., Gallimard, Paris, (a *De l'esprit des lois*, 1748, (se remete diretamente no texto colocando antes da indicação do livro e do capítulo a sigla EL).
- Moore Jr., Barrington
1969 – *Le origini sociali della democrazia e della dittatura. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno* (1966), (org.) Domenico Settembrini, Einaudi, Torino.
- Morgan, Edmund S.
1972 – *Slavery and Freedom: The American Paradox*, in "The Journal of American History", LIX, 1, p. 5-29.
1995 – *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (1975) Norton, New York.
- Morison, Samuel E. (org.)
1953 – *Sources and Documents Illustrating the American Revolution, 1764-1788, and the Formation of the Federal Constitution* (1923), Clarendon Press, Oxford, II ed.
- Morris, Jan
1992 – *Pax Britannica*, 3 vols., Folio Society, London.
- Mounier, Jean Joseph
1801 – *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés, sur la Révolution de France*, Cotta, Tübingen.
- Nevins, Allan e Commager, Henry S.
1960 – *Storia degli Stati Uniti* (1943) tradução de Enrico Mattioli e Paola Soleri, Einaudi, Torino, (título original: *America. The Story of a free people*).
- Noer, Thomas J.
1978 – *Briton, Boer, and Yankee: The United States and South Africa, 1870-1914*, Kent State University Press, Kent (Ohio).
- Nolte, Ernst
1978 – *I tre volti del fascismo* (1963) tradução de Francesco Saba Sardi e Giacomo Manzoni, Mondadori, Milano (título original: *Der Faschismus in seiner Epoche*).

Office d'information

1991 – *Les droits de l'homme en Chine*, Office d'informations du Conseil des affaires d'Etat de la République Populaire Chinoise, Beijing.

O'Sullivan, John

1845 – *Annexation*, in "United States Magazine and Democratic Review", IV, julho, p. 5-10.

Pagden, Anthony

1998 – *The Struggle for Legitimacy and the Image of Empire in the Atlantic to c. 1700*, in Nicholas Canny (org.), *The Origins of Empire: B* [cf. Dunn, 1998].

Paine, Thomas

1995 – *Collected Writings*, (org.) Eric Foner, Library of America, New York.

Pakenham, Thomas

1969 – *The Year of Liberty: The History of the Great Irish Rebellion of 1798*, Random House, New York.

Palmer, Robert R.

1971 – *L'età delle rivoluzioni democratiche (1959-64)*; tradução de Adriana Castelnuovo Tedesco, Rizzoli, Milano.

Pareto, Vilfredo

1966 – *L'éclipse de la liberté (1903)*, in Id., *Mythes et idéologies*, (org.) Giovanni Busino, Droz, Genève.

1999 – *Trasformazione della democrazia (1920)*, (org.) Emanuela Susca, Introdução de Domenico Losurdo, Editori Riuniti, Roma.

Parrington, Vernon L.

1969 – *Storia della cultura americana (1927-30)*, tradução de Sergio Cotta e Ferruccio Rossi Landi, 3 vols., Einaudi, Torino, (título roiginal: *Main Currents in American Thought: An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920*).

Perrot, Michelle

1984 – *Introduction*, in Tocqueville (1951-), vol. IV, t. 1.

Pick, Daniel

1994 – *La guerra nella cultura contemporanea (1993)*, tradução de Giovanni Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari, Título original: *War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*.

Pocock, John G. A.

1980 – *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione politica anglo-sassone (1975)* tradução de Alfonso Prandi, Il Mulino, Bologna.

- 1988 – *Virtue, Commerce, and History* (1985), Cambridge University Press, Cambridge.
- Poliakov, Léon
- 1974-90 – *Storia dell'antisemitismo* (1961-77), tradução de Rossella Rossini e Roberto Salvadori, 4 vols., La Nuova Italia, Firenze.
- 1987 – *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes* (1971), Complexe, Bruxelles.
- Post, C. Gordon
- 1953 – *Introduction*, in John C. Calhoun, *A Disquisition on Government*, Liberal Arts Press, New York.
- Potier, Jean-Pierre
- 1989 – *L'Assemblée Constituante et la question de la liberté du travail*, in Jean-Michel Servet (org.), *Les idées économiques sous la révolution 1789-1794*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- Potter, Janice
- 1983 – *The Liberty We Seek: Loyalist Ideology in Colonial New York and Massachusetts*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Proudhon, Pierre-Joseph
- 1968 – *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa* (1858), (org.) Mario Albertini, UTET, Torino.
- Quinet, Edgard
- 1984 – *Le Christianisme et la Révolution française* (1845), Fayard, Paris.
- Raynal, Guillaume Th.
- 1981 – *Histoire philosophique et politique des Deux Indes (1781^a)*, (org.) Yves Benot, Maspero, Paris (a edição de 1781 recebe uma ampliação da colaboração de di Denis Diderot).
- Renan, Ernest
- 1947 – *Oeuvres complètes*, (org.) Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Paris.
- Rice, C. Duncan
- 1982 – *The Missionary Context of the British Anti-Slavery Movement*, in James Walwin (org.), *Slavery and British Society, 1776-1846*, Macmillan, London.
- Robespierre, Maximilien
- 1912-67 – *Oeuvres*, 10 vols., PUF, Paris.
- Rochau, August Ludwig von
- 1972 – *Grundsätze der Realpolitik* (1853-69), (org.) Hans-Ulrich Wehler, Ullstein, Frankfurt a. M.

Rogalla von Bieberstein, Johannes

1976 – *Die These von der Verschwörung*, 1976-1945, Lang, Bern-Frankfurt a. M.

Roosevelt, Theodore

1901 – *The Strenuous Life: Essays and Adresses*, Century, New York.

1951-54 – *Letters*, (org.) Elting E. Morison e John M. Blum, 8 vols., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

Rousseau, Jean-Jacques

1959 – *Discours sur l'économie politique* (1755), in Id., *Oeuvres complètes*, (org.) Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, vol. III, Gallimard, Paris.

Ryerson, Egerton

1970 – *The Loyalists of America and their Times: from 1620 to 1816* (1880), 2 vols., Haskell House, New York.

Sala-Molins, Louis

1988 – *Le Code Noir, ou, Le calvaire de Canaan* (1987), PUF, Paris, II ed.

Salbstein, Michael C. N.

1982 – *The Emancipation of the Jews in Britain: The Question of the Admission of the Jews to Parliament, 1828-1860*, Associated University Press, London-Toronto.

Salvadori, Massimo L.

1996 – *Potere e libertà nel mondo moderno. John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari.

Sandoz Ellis (org.)

1991 – *Political Sermons of the American Founding Era: 1730-1805*, Liberty Press, Indianapolis.

Sartori, Giovanni

1976 – *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, IV ed.

1978 – *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Chatham (New Jersey).

Scheel, Wolfgang

1964 – *Das "Berliner Politisches Wochenblatt" und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, Musterschmidt, Göttingen.

Schlesinger Jr., Arthur M. (org.)

1973 – *History of United States Political Parties*, Chelsea House-Bawker, New York-London.

Schmid, Thomas

2000 – *Australiens Holocaust*, in "Die Zeit", 31 de maio, p. 78.

- Schoelcher, Victor
1948 – *Esclavage et colonisation*, (org.) Émile Tersen, PUF, Paris.
1998 – *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage (1842)*, Éditions du CTHS, Paris.
- Schröder, Hans Christoph
1986 – *Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Senior, Nassau William
1966 – *Three Lectures on the Rate of Wages (1831)*, Kelley, New York, II ed.
- Shain, Barry Alan
1994 – *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Sidney, Algernon
1990 – *Discourses Concerning Government (1698)*, (org.) Thomas G. West, Liberty Classics, Indianapolis.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph
1985 – *Écrits politiques*, (org.) Roberto Zapperi, Éditions des archives contemporaines, Paris.
- Skinner, Quentin
2001 – *La libertà prima del liberalismo (1998)*, (org.) Marco Geuna, Einaudi, Torino.
- Slotkin, Richard
1994 – *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890 (1985)*, Harper Perennial, New York.
- Smith, Adam
1977 – *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni (1776)*, tradução de Franco Bartoli, Cristiano Camporesi e Sergio Caruso, Mondadori, Milano.
1981 – *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations (1776)*, Liberty Classics, Indianapolis (reimpressão da III ed., 1783).
1982 – *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Classics, Indianapolis.
1987 – *Correspondence*, (org.) Ernest Campbell Mossner e Ian Simpson Ross, Liberty Classics, Indianapolis.
- Sombart, Werner
1987 – *Der moderne Kapitalismus*, 3 vols., DTV, München, (reimpressão da III ed., 3 vols., Duncker und Humblot, München-Leipzig 1916-27).
- Spence, Jonathan D.
1998 – *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Norton, New York.

- Spencer, Herbert
1877 – *Social Statics* (1850), Appleton, New York.
1978 – *The Principles of Ethics* (1879-93), (org.) Tibor R. Machan, 2 vols., Liberty Classics, Indianapolis.
1981 – *The Man versus the State: With Six Essays on Government, Society, and Freedom* (1843-84), Liberty Classics, Indianapolis.
1996 – *The Life and Letters of Herbert Spencer* (1908), (org.) David Duncan, Routledge-Thoemmes Press, London, reimpressão.
- Spini, Giorgio
1982 – *Storia dell'età moderna* (1965), Einaudi, Torino, VI ed.
- Staël-Holstein, Germaine de
1983 – *Considérations sur la Révolution française* (1818), (org.) Jacques Godéchet, Tallandier, Paris.
- Stannard, David E.
2001 – *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo* (1992), tradução de Carla Malerba, Bollati Boringhieri, Torino.
- Stevenson, Brenda E.
1996 – *Life in Black and White: Family and Community in the Slave South*, Oxford University Press, New York.
- Strong, Josiah
1963 – *Our Country* (1885), Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Stuart, Reginald C.
1988 – *United States Expansionism and British North America: 1775-1871*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Sullivan, Eileen P.
1983 – *Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire*, in "Journal of the History of Ideas", IV, p. 599-617.
- Sumner, William Graham
1992 – *On Liberty, Society, and Politics*, (org.) Robert C. Bannister, Liberty Classics, Indianapolis.
- Tawney, Richard H.
1975 – *La religione e la genesi del capitalismo* (1926) (org.) Franco Ferrarotti, UTET, Torino.
- Taylor, Alan J. P.
1975 – *Storia dell'Inghilterra contemporanea* (1965), tradução de Lucia Biocca Marghieri, Laterza, Roma-Bari.
- Thomas, Hugh
1997 – *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*, Simon & Schuster, New York.

Thompson, Edward P.

1988 – *The Making of the English Working Class* (1963), Penguin Books, London.

1989 – *Whigs e cacciatori. Potenti e ribelli nell’Inghilterra del XVIII secolo* (1975), tradução de Roberto Aiazzi, Ponte alle Grazie, Firenze.

Tilly, Charles

1993 – *Le rivoluzioni europee. 1492-1992* (1993) tradução de Giovanni Mainardi, Laterza, Roma-Bari.

Tinker, Hugh

1974 – *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, Oxford University Press, London-New York.

Tocqueville, Alexis de

1951 – *Oeuvres complètes*, (org.) Jacob Peter Mayer, Gallimard, Paris. [É utilizada a tradução italiana contida em *Scritti politici*, 2 vol. (org.) Nicola Matteucci, UTET, Torino, 1968; *L’Antico regime e la rivoluzione*, (org.) Giorgio Candeloro, Rizzoli, Milano, 1981; Alexis de Tocqueville, Arthur de Gobineau, *Del razzismo. Carteggio, 1843-1859*, (org.) Luigi Michelini Tocci, prefácio de Marco Diani, Roma, Donzelli, 1995; Nas notas de rodapé se faz uso das seguintes siglas: DA1 = *La democrazia in America*, livro I (1835); DA2 = *La democrazia in America*, livro II (1840); AR = *L’Antico regime e la rivoluzione* (1856)].

Todorov, Tzvetan

1984 – *La conquista dell’America. Il problema dell’‘altro’* (1982), tradução de Aldo Serafini, Einaudi, Torino.

Toibin, Colm

2004 – *The Tragedy of Roger Casement*, in “The New York Review of Books”, 27 de maio, p. 53-57.

Townsend, Joseph

1971 – *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind* (1786), University of California Press, Berkeley.

Toynbee, Arnold J.

1954 – *Panorami della storia* (1934-54), tradução de Glauco Cambon, vol. II, t. 1, Mondadori, Milano, (título original: *A Study of History*).

Treitschke, Heinrich von

1865 – *Der Bonapartismus*, in “Preussische Jahrbücher”, XVI, p. 197-252.

1886 – *Die Freiheit* (1861), in Id., *Historische und politische Aufsätze*, vol. III, Hirzel, Leipzig.

- 1897-98 – *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, (org.) Max Cornicelius, 2 vols., Hirzel, Leipzig.
- Trevelyan, George M.
- 1942 – *Storia dell'Inghilterra nel secolo XIX* (1922), tradução de Umberto Morra, Einaudi, Torino, II ed.
- 1965 – *Storia d'Inghilterra* (1942), tradução de Gina Martini e Erinna Paniciari, Garzanti, Milano.
- Tucker, Josiah
- 1993-96 – *Collected Works* (1775-82), 6 vols., Routledge-Thoemmes Press, London, Reimpressão.
- Tudesq, André-Jean
- 1964 – *Les grands notables en France (1840-1849)*, PUF, Paris.
- Turner, Frederick Jackson
- 1994 – *The Significance of the Frontier in American History* (1893), in Id., *The Significance of the Frontier in American History and Other Essays*, (org.) John Mack Faragher, Holt, New York.
- Van den Berghe, Pierre L.
- 1967 – *Race and Racism: A Comparative Perspective*, Wiley, New York.
- Venturi, Franco
- 1969-90 – *Settecento riformatore*, 5 vols., Einaudi, Torino.
- Villari, Pasquale
- 1984 – *Dai carteggi*, (org.) Maria Luísa Cicalese, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma.
- Voltaire
- 1963 – *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1751), (org.) René Pomeau, 2 vols., Garnier, Paris.
- 1964 – *Lettere filosofiche* (1734), in Id., *Scritti politici*, (org.) Riccardo Fubini, UTET, Torino.
- 1982 – *Candido ovvero l'ottimismo* (1759), (org.) Piero Bianconi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, VI ed.
- Wakefield, Edward Gibbon
- 1967 – *England & America: A Comparison of the Social and Political State of Both Nations* (1834), Kelley, New York, rist. anast.
- Wallerstein, Immanuel
- 1978-95 – *Il sistema mondiale dell'economia moderna* (1974-89), tradução de Davide Panziera, Giuseppina Panziera e Barbara Bellini, 3 vols., Il Mulino, Bologna.

- Wallon, Henri Alexandre
1974 – *Introduction*, in Id., *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1879²), vol I, Scientia, Aalen, rist. Anast.
- Wang, Nora, Ye, Xin, Wang, Lou
2003 – *Victor Hugo et le sac du Palais d'été*, Indes savantes, Paris.
- Washburn, Wilcomb E.
1992 – *Gli indiani d'America* (1975), tradução de Paola Ludovici e Roger Meservey, Editori Riuniti, Roma, II ed.
- Washington, George
1988 – *A Collection*, (org.) William B. Allen, Liberty Classics, Indianapolis.
- Weber, Max
1968 – *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in Id., *Methodologische Schriften, Studienausgabe*, (org.) Johannes Winckelmann, Fischer, Frankfurt a. M.
- Wiener, Joel H.
1983 – *Great Britain: The Lion at Home. A Documentary History of Domestic Policy 1689-1973*, Chelsea House, New York.
- Wilberforce, Robert Isaac and Samuel
1838 – *Life of William Wilberforce by His Sons*, 5 vols., Murray, London.
- Williams, Eric
1970 – *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, Harper & Row, New York-Evanston.
1972 – *British Historians and the West Indies* (1964), Africana Publishing Corporation, New York.
1990 – *Capitalism and Slavery* (1944), Deutsch, London.
- Williamson, Joel
1980 – *New People: Miscegenation and Mulattos in the United States*, Free Press, New York.
- Wills, Garry
2003 – *"Negro President": Jefferson and the Slave Power*, Houghton Mifflin, Boston.
- Wolf, Eric R.
1990 – *L'Europa e i popoli senza storia* (1982), tradução de Fabrizio Rondolino e revisão de Bernardino Palumbo e Pier Giorgio Solinas, , Il Mulino, Bologna.
- Wood, Forrest G.
1968 – *Black Scare: The Racist Response to Emancipation and Reconstruction*, University of California Press, Berkeley.

Wood, Gordon S.

2004 – *What Slavery Was Really Like*, in “The New York Review of Books”, 18 de novembro, p. 43-47.

Woodward, C. Vann

1963 – *Le origini del nuovo Sud* (1951), tradução de Luciano Serra, Il Mulino, Bologna.

1966 – *The Strange Career of Jim Crow* (1955), Oxford University Press, New York, II ed.

1998 – *Dangerous Liaisons*, in “The New York Review of Books”, 19 de fevereiro, p. 14-16.

Zilversmit, Arthur

1969 – *The first emancipation: The abolition of slavery in the North* (1967), University of Chicago Press, Chicago, III ed.

Zimmer, Anne Y.

1978 – *Jonathan Boucher, Loyalist in Exile*, Wayne State University Press, Detroit.

Zitomersky, Joseph

2001 – *Culture, classe ou État? Comment interpréter les relations raciales dans la Grande Louisiane française avant et après 1803?*, in Marcel Dorigny e Marie-Jeanne Rossignol (org.), *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda*, Société des études robespierristes, Paris.

Zuckerman, Michael

1993 – *Almost Chosen People: Oblique Biographies in the American Grain*, University of California Press, Berkeley.

Índice de nomes

- Abd-el-Kader, 249, 250
Acton, John E. E. D., lorde, 14 e n, 15,
75 e n, 166, 167 e n, 177, 180, 221
e n, 297, 322, 347 e n
Adams, John, 61 e n, 257 e n
Agrícola, Gneo Giulio, 31
Alfonso X, rei da Espanha, 50
Aqbar, imperador Mogul da Índia, 239
Arblaster, Anthony, 90n
Arendt, Hannah, 39 e n, 40-42, 194 e
n, 353 e n
Aristóteles, 35, 42, 43, 138, 198
Aston, Thomas, sir, 159n
Atanásio, (Athanasius), Santo, 172
Aulard, François-Alphonse, 275n

Babeuf, François-Noël, *chamado* Gracchus,
148 e n
Bacon, Nathaniel, 320 e n
Baecque, Antoine de, 147n, 197n
Bagchot, Walter, 328 e n
Bailyn, Bernard, 320n
Bayle, Pierre, 329
Barnave, Antoine Pierre-Joseph-Marie,
152, 153 e n, 157, 212, 213 3 n, 215
Barret-Ducrocq, Françoise, 82n
Barruel, Augustin, 290
Baudry des Lozières, Louis-Narcisse,
41n, 154 e n
Beaumont, Gustave de, 113 e n, 115,
116n, 128n, 129 e n, 210n, 211,
264n, 273n, 276 e n, 280n, 301n,
306n, 313, 314n, 342n
Benot, Yves, 151n, 154n, 155n, 157n,
159n, 181n, 291n
Bentham, Jeremy, 85 e n, 86 e n, 95 e n,
96 e n, 127 e n, 187, 188 e n, 192,
193n, 196 e n, 197, 204 e n, 208,
215 e n, 219 e n, 261 e n
Berghe, Pierre L. van den, 117, 119,
321, 354, 388
Berlin, Isaiah, 98 e n
Beveridge, Albert J., 350 e n
Bieberstein, Johannes Rogalla von, 290,
384
Biondi, Carminella, 152n
Biondi, Jean-Pierre, 153n
Bismarck, Otto von, 144 e n, 295 e n,
365
Black, Edwin, 355n
Blackburn, Robin, 25n, 26n, 47n, 48n,
51n, 61n, 62n, 64n, 71n, 117n,
161n, 165n, 173n, 189n
Blackstone, William, 20 e n, 59 e n, 60-
61, 69, 80 e n, 81 e n, 101 e n, 123 e
n, 177, 183, 199 e n, 200 e n, 204
Bodin, Jean, 42 e n, 43 e n, 44 e n, 45
e n
Boissy d'Anglas, François Antoine, 267
e n
Bolivar, Simón, 161 e n, 163 e n
Bonno, Gabriel, 140n, 145n

- Borsa, Giorgio, 328n, 365n
 Boucher, Jonathan, 21n, 22 e n, 28 e n, 31 e n, 41 e n
 Boulainvilliers, Henri, conde de, 201
 Bourne, Henry Richard Fox, 17n, 27n
 Bowman, Shearer Davis, 50n, 321n
 Boyer, Jean Pierre, 165
 Brecher, Michael, 346n
 Brinkley, Joel, 315n
 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, 147 e n, 149n, 151, 154, 159
 Brogan, Hugh, 84n, 126n, 262n
 Brown, John, 176, 193
 Brown, Richard Maxwell, 366n
 Buchan, conde de, 17n
 Buckle, George E., 290n
 Bugeaud, Thomas, 248, 252 e n
 Burckhardt, Jacob, 301 e n, 348 e n
 Burgh, James, 17, 60, 73, 138
 Burke, Edmund, 21 e n, 25, 30 e n, 49 e n, 50, 66 e n, 71 e n, 72, 74 e n, 76, 95, 98n, 104 e n, 136-138, 140 e n, 141 e n, 142, 143 e n, 144, 145, 177 e n, 196 e n, 197, 198, 200 e n, 203, 207 e n, 209 e n, 212 e n, 213, 218 e n, 220, 224 e n, 228, 234, 256, 257 e n, 258, 259, 271 e n, 274, 279, 282, 287 e n, 288 e n, 289 e n, 290 e n, 296 e n, 297, 302, 350
 Butler, capitão, 328n
 Calhoun, John C., 13 e n, 14 e n, 15, 16 e n, 18, 19, 66, 68, 69 e n, 70 e n, 73, 74 e n, 75 e n, 76n, 77, 81 e n, 82, 84, 87 e n, 115, 118 e n, 124, 132, 152, 165, 166, 169, 176 e n, 177, 189 e n, 198 e n, 216, 236 e n, 238 e n, 240, 322
 Calloway, Colin G., 31n, 318n
 Cam, 55, 282, 321, 324
 Cannadine, David, 132n, 283n
 Cannon, John, 125n
 Carlos, Magno, imperador do Sacro Império Romano, 239
 Carlyle, Thomas, 76, 77, 367
 Casana Testore, Paola, 189n
 Casas, Bartolomé de las, 45 e n, 328
 Cassagnac, Adolphe-Granier de, 169, 341
 Castel, Robert, 356n
 Cavaignac, Jean-Baptiste, 211, 266, 342
 Cazelles, E., 286n
 Cecil, Robert, marquês de Salisbury, 283
 César, Caio Júlio, 31
 Chadwick, Edwin, 264n
 Chamberlain, Joseph, 235n, 283 e n
 Chevallier, Jean-Jacques, 254n
 Childe, Eduard V., 168n
 Cicalese, Maria Luisa, 388
 Cícero, Marco Túlio, 259
 Circout, Adolphe de, 264n
 Clarkson, Thomas, 103 e n
 Clavière, Étienne, 147 e n, 149n
 Cobden, Richard, 261 e n, 300 e n, 313
 Colley, Linda, 88n, 89n
 Commager, Henry S., 29n, 87n, 174n, 175n, 176n, 227n, 238n, 243n
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine Caritat, marquês de, 28 e n, 40 e n, 42 e n, 140, 146n, 150 e n, 155, 156n, 157, 177, 180 e n, 181, 196
 Conner, Valerie Jean, 226
 Constant, Benjamin, 98 e n, 101 e n, 109, 117, 135 e n, 145 e n, 199 e n, 201 e n, 202 e n, 204, 212, 213 e n, 217, 218 e n, 220 e n, 221, 230, 255 e n, 258 e n, 267 e n, 268, 287 e n, 294 e n, 299, 300 e n, 303, 313, 340
 Conway, Moncure D., 349n
 Corcelle, Francisque de, 210n, 218n, 251n, 252n, 277n, 306n, 307n, 328n

- Cortés, Hernán, 348
 Costa, Emília Viotti da, 171n
 Cranston, Maurice, 16n
 Crawford, William, 30n
 Creagh, Ronald, 319n
 Croce, Benedetto, 343
 Cropper, James, 129
- Darwin, Charles Robert, 229
 Davidson, Archibald, 17n
 Davis, David Brion, 15n, 18 n, 23n, 24n,
 26n, 28n, 57n, 60n, 61n, 64n, 80n,
 85n, 87n, 103n, 116n, 129n, 166n,
 171n, 173n, 174n, 292n, 320n
 Davis, Jefferson, 109 e n, 353n
 Davis, Mike, 356n
 Defoe, Daniel, 33 e n, 82 e n, 89 e n
 Delanoë, Nelcy, 30n, 116n
 Deslozières, Louis Narcisse Baudry, 154
 Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude,
 conde de, 102 e n
 Dew, Thomas R., 72, 105 e n, 116n,
 117n
 Diderot, Denis, 139 e n, 140n, 146 e n,
 149, 151n, 177, 181, 182 e n, 326,
 329
 Diodati, conde, 147n
 Disraeli, Benjamin, 73 e n, 76n, 130,
 135 e n, 166, 167 e n, 198 e n, 227,
 240, 283, 284 e n, 286 e n, 290 e n,
 291 e n, 341 e n, 348 e n
 Dockès, Pierre, 154n, 217n
 Domingos de Gusmão, São, 327
 Douglas, Stephen A., 299
 Douglass, Frederick, 115 e n
 Dred, Scott, 67
 Drescher, Seymour, 25n, 27n, 28n, 29n,
 60n, 81n, 169n, 170n, 178n, 237n
 Duane, James, 30n
 Du Bois, William E. B., 118n
 Dumont, Étienne, 208n
 Dunn, Richard S., 26n
- Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, 217n
 Dyer, Thomas G., 283n
- Eggleston, Edward, 351n
 Eichmann, Adolf, 356
 Einaudi, Luigi, 343 e n
 Elkins, Stanley M., 51n, 190n, 345n,
 353n
 Engels, Friedrich, 17n, 26n, 32n, 33n,
 45n, 54n, 82 e n, 95n, 98n, 102n,
 134n, 182, 196 e n, 200n, 204, 209
 e n, 210, 219n, 225n, 238 e n, 264
 e n, 270 e n, 271n, 294n, 295n,
 317n, 323n, 332n, 333n, 334n,
 335n, 341n
- Farrand, Max, 49n
 Favilli, Paolo, 343n
 Fay, Bernard, 147n, 150n
 Filipe II, rei da Espanha, 27, 33, 311,
 316
 Filmer, Robert, 256
 Finkelman, Paul, 38n, 42n, 66n, 69n,
 175n
 Fitzhugh, George, 70 e n, 76 e n, 77
 Fletcher of Saltoun, Andrew, 16, 17, 45-46,
 60, 73, 74, 77, 137-138, 169, 337
 Fogel, Robert William, 113n, 117n
 Foner, Eric, 22n, 24n, 41n, 62n, 65n,
 87n, 93n, 114n, 155n, 191n, 315n
 Fothergill, John, 128n, 228n
 Fourier, Charles, 193
 Franklin, Benjamin, 22 e n, 23, 25, 30 e
 n, 69 e n, 79, 87 e n, 102, 118 e n,
 128 e n, 161 e n, 174, 228 e n, 245,
 260 e n, 347, 351
 Franklin, John H., 345n
 Fredrickson, George M., 32n, 65n,
 119n, 320n, 321n, 351n, 355n
 Freidel, Frank, 16n, 167n, 226n, 244n, 269n
 Furet, François, 15n, 140n, 144n, 212n,
 311 e n

- Gallatin, Albert, 96n
 Garrison, William Lloyd, 175 e n, 180, 181 e n, 322
 Gauthier, Florence, 169n, 195n, 299n
 Gee, Joshua, 25 e n
 Geertz, Clifford, 352n
 Geggus, David, 71n, 181n, 190n
 Genovese, Eugene D., 76n, 110n, 309n, 320n, 321n
 George III, rei da Inglaterra, 24, 29, 38, 39, 322
 Giorgio V, rei da Inglaterra, 285
 Gladstone, William, 14-15, 227
 Gobineau, Arthur de, 281 e n, 282 e n, 283, 284 e n, 285 e n, 286n, 287, 330, 331
 Goethe, Johann Wolfgang, 193
 Gossett, Thomas F., 52n, 67n, 245n, 286n, 309n
 Gray, John, 312 e n, 372
 Green, Fletcher M., 354n
 Green, Thomas Hill, 297 e n, 298
 Grégoire, Henri, 155 e n, 157 e n, 158n, 164, 182
 Grimal, Henri, 235n
 Grimsted, David, 114, 372
 Grozio, Ugo, 33, 34 e n, 35, 38, 39, 42-46, 52-55, 57, 81, 88, 94, 123, 145
 Guilherme III d'Orange, rei da Inglaterra, 141, 298
 Guillemin, Henri, 202n, 258n, 287n, 340n
 Guizot, François, 33n, 142 e n, 169, 213 e n, 271 e n, 340, 350n
 Hagan, William T., 353n
 Halévy, Elie, 186n, 215n
 Hamilton, Alexander, 118 e n, 131, 266 e n, 303 e n
 Hammond, James Harry, 103
 Hanke, Lewis, 34n
 Harris, R. W., 90n, 91n
 Hastings, Warren, 265
 Hauptman, Laurence M., 353n
 Hayek, Friedrich August von, 227 e n, 298 e n, 314 e n, 348 e n, 350
 Hayne, Robert Y., 233 e n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 39, 91, 195, 313
 Helvétius, Claude Adrien, 139 e n, 182
 Henrique VIII, rei da Inglaterra, 276
 Heráclito, 301
 Hill, Christopher, 26n, 28n, 32n, 159n, 297n
 Himmelfarb, Gertrude, 86n, 127n
 Hinde, Wendy, 261n, 313n
 Hirschman, Albert O., 227n
 Hitler, Adolf, 354
 Hobhouse, Leonard Trelawney, 298 e n
 Hobson, John A., 235 e n, 240 e n, 241 e n, 349n, 350
 Hocquellet, Richard, 159n
 Hofstadter Richard, 67n, 72n, 105n, 109n, 110n, 116n, 117n, 175n, 229n, 230n, 320n, 343n, 344n, 347n
 Holmes, Oliver Wendell, 245
 Horsman, Reginald, 347n
 Howell, George, 297n
 Hughes, Robert, 90n, 92n, 98n, 189n, 235n, 313n, 356n
 Hugo, Vitor, 194, 328 e n
 Huizinga, Johan, 316 e n
 Humboldt, Alexander von, 32n
 Humboldt, Wilhelm von, 193
 Hume, David, 73 e n, 81 e n, 178 e n, 256 e n, 282 e n
 Husserl, Edmund, 352
 Hutcheson, Francis, 17-18, 73
 Hutchinson, Thomas, 22
 Jackson, Andrew, 51, 114, 184, 245, 353, 388
 Jacquín, Philippe, 347n, 356n
 Japhet, 281

- Jaffe, Hosea, 117n, 119n, 375n
 Jardin, André, 248n, 251n, 252n, 254n, 272n
 Jefferson, Thomas, 17 e n, 24-25, 31 e n, 32, 51, 60, 63-64, 72-75, 96 e n, 108 e n, 109 e n, 138, 146 e n, 155, 164 e n, 177, 179-180, 190 e n, 191, 216, 234, 243, 262 e n, 303 e n, 305, 308 e n, 324, 351, 356
 Jennings, Francis, 24n, 28n, 108n, 119n
 Jernegan, Marcus W., 92n, 93n
 Jesus Cristo, 175, 290, 308
 Johnson, Samuel, 22, 49, 92 e n, 322
 Johnson, Walter, 360
 Jordan, Winthrop D., 48n, 49n, 54n, 113n, 114n, 155n, 164n, 191n, 325n
 José II d'Asburgo-Lorena, imperador da Áustria, 144
- Kaneko, Kentaro, 279n, 284n
 Kant, Immanuel, 149, 192
 Kergorlay, Louis-Paul-Florent, 135n, 224, 254n
 Kipling, Rudyard, 309 e n
 Kirk, Russell, 68n, 74n, 189n, 198n, 299n
 Kissinger, Henry, 283n
 Klein, Herbert S., 51n, 110n, 111n
 Kossuth, Lajos, 306
 Kraditor, Aileen S., 175n
 Kühl, Stefan, 355n
- Laboulaye, Edouard, 33n, 97 e n, 108, 184-186n, 217, 226 e n, 271 e n
 Lacoste, Yves, 252n
 La Fayette, Marie-Joseph, marqués de, 71n, 75n, 155, 257n, 300n, 308n
 Lamorcière, Louis Juchault de, 211, 251
 Langley, Lester D., 160n, 161n, 164n, 166, 233n
- Lanjuinais, Victor, 272
 Las Casas, Bartolomé de, 328n
 Lauber, Almon Wheeler, 238n
 Laurent, Alain, 218n
 Le Chapelier, Isaac-René-Guy, 225, 227
 Lecky, William E. H., 37n, 129n, 221, 226 e n, 229 e n, 239 e n, 241, 262 e n, 268 e n, 271 e n, 279 e n, 286 e n, 298 e n, 299 e n
 Lee, Robert E., 116n
 Lefebvre, Georges, 267n
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 327 e n, 329
 Lence, Ross M., 14n
 Lieber, Francis, 16, 167 e n, 179, 180 e n, 222, 223n, 226 e n, 244 e n, 247, 260n, 271 e n, 278, 279 e n, 281 e n, 282, 342n
 Lincoln, Abraham, 18, 67, 68n, 108 e n, 166, 179-180, 243, 269 e n, 299 e n, 313, 322
 Litwack, Leon F., 63n, 115n, 116n, 318n 346n, 359n
 Locke, John, 13, 15 e n, 16, 17 e n, 18, 20, 27-29, 33, 35-37 e n, 38-39, 41-45, 52-55 e n, 56-57, 73, 76-77, 83 e n, 84 e n, 87-88, 90-92, 94-95 e n, 84 e n, 98-99 e n, 101-103 e n, 105 e n, 120-123, 131, 133, 137-138, 144, 151, 160, 177, 198-200, 239, 244-245, 256, 262, 266, 269, 275, 298, 324, 333-334, 357
 Logan, Rayford W., 345n
 Lorimer, Douglas A., 124n, 125n
 Losurdo, Domenico, 76n, 91n, 102n, 107n, 128n, 149n, 192n, 193n, 196n, 201n, 212n, 218n, 228n, 229n, 240n, 259n, 277n, 286n, 298n, 304n, 313n, 324n, 339n, 341n, 343n, 352n
 Louverture, Toussaint, 149, 155, 159, 182, 195 e n, 216

- Lovejoy, Arthur O., 260n
 Luís XIV, rei da França, 57, 152, 187, 222, 329
 Lynds, Elam, 234 e n
- Macaulay, Thomas Babington, 131 e n, 202 e n, 264 e n, 265 e n, 328 e n, 349 e n, 350
 MacArthur, Arthur, 286
 Mackay, Thomas, 343n
 Mackintosh, James, 259
 MacLean, Nancy, 354n
 Macpherson, Crawford B., 45n, 133n
 Madison, James, 24, 29, 49, 164, 165n, 262n, 303n
 Mahan, Alfred Thayer, 283 e n
 Maine, Henry S., 297 e n, 343
 Mallet du Pan, Jacques, 340n
 Malouet, Pierre-Victor, 15, 41n, 147 e n, 148, 151 e n, 152 e n, 153, 154 e n, 169, 197 e n, 291 e n
 Malthus, Thomas R., 84 e n, 127, 208 e n
 Mandeville, Bernard de, 89 e n, 97 e n, 98 e n, 99 e n, 101, 102, 104 e n, 105 e n, 122 e n, 123 e n, 126 e n, 198, 200, 218 e n, 224 e n, 314
 Marat, Jean-Paul, 181, 202
 Marshall, Thomas Humphrey, 85n
 Martin Jean-Pierre, 234n
 Marx, Karl, 17n, 26n, 32n, 33n, 45n, 54 e n, 82n, 95 e n, 98n, 102n, 134n, 144n, 182, 196n, 200n, 209 e n, 210n, 219 e n, 225n, 238n, 264n, 270n, 271n, 294, 295n, 317n, 323n, 332n, 333n, 334 e n, 335 e n, 336, 341 e n, 359
 Mazzini, Giuseppe, 270 e n
 McKittrick, Eric, 190n
 Melon, Jean-François, 151
 Mercier, Louis-Sébastien, 326 e n.
 Merriam, Charles Edward, 181n, 257n
- Mill, John Stuart, 15 e n, 19, 73, 85 e n, 193 e n, 194, 213 e n, 214 e n, 216 e n, 217, 226 e n, 234 e n, 239 e n, 240 e n, 241, 242, 260, 261 e n, 262, 263 e n, 264 e n, 268 e n, 270 e n, 271, 278 e n, 281, 282 e n, 294 e n, 302 e n, 330, 332, 339, 348 e n
 Millar, John, 23 e n, 40 e n, 72 e n, 80 e n, 177, 178 e n
 Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riqueti, 54, 153, 154n
 Mises, Ludwig von, 298 e n, 343, 344n, 350
 Mohl, Robert von, 74n
 Monroe, James, 51, 234
 Montagu, M. F. Ashley, 355n
 Montaigne, Michel de, 45 e n, 328
 Montesquieu, Charles-Louis de Sécondat de, 20 e n, 56-60, 140, 142, 144, 145, 151, 157, 160, 177, 180, 183, 244, 265-267, 282, 283
 Monypenny, William F., 290n
 Moore jr., Barrington, 317n
 Morgan, Edmund S., 17n, 24n, 45n, 46n, 332n
 Morison, Samuel E., 303n
 Morris, James, 278, 345n
 Morton, Nathaniel, 244
 Mounier, Jean Joseph, 259 e n
 Mussolini, Benito, 343-344
- Nada, Narciso, 189n
 Napoleão I Bonaparte, imperador da França, 91, 158, 169, 191, 220, 222, 231, 258, 275, 277, 278, 308, 319, 340
 Napoleão III (Carlos Luís Napoleão) Bonaparte, imperador da França, 215, 258, 272, 273, 277-278, 286, 341, 358
 Necker, Jacques, 258, 340 e n

- Nevins, Allan, 87n, 227n, 238n, 243n
 Nichol, John Pringle, 261n
 Niebuhr, Barthold Georg, 223 e n
 Nietzsche, Friedrich, 102, 217 e n
 Noé, 55, 324
 Noer, Thomas J., 235n, 236n, 324n
 Nolte, Ernst, 281n
 Nouschi, André, 252n

 O'Sullivan, John, 66 e n, 68, 234
 Otis, James, 61

 Pagden, Anthony, 36n
 Paine, Thomas, 17 e n, 29 e n, 31, 71, 146, 147n
 Pakenham, Thomas, 130n
 Palmer, Robert R., 133n, 144n
 Palmerston, Henry John Temple, visconde de, 219 e n
 Pareto, Vilfredo, 221 e n, 343 e n
 Parker, Theodor, 68 e n, 174 e n, 175 e n, 176 e n, 192
 Parrington, Vernon L., 245n
 Paulo de Tarso, 35, 54
 Paulo III, papa, 320
 Pearson, Charles Henry, 347n
 Perrot, Michelle, 128n
 Pétion, Alexandre Sabès, *chamado*, 161
 Phillips, Wendell, 175 e n, 180, 191
 Pick, Daniel, 300n
 Pitt, William, o jovem, 47 e n, 172, 192
 Plessy, Homer A., 110
 Pocock, John G. A., 17n, 137n, 138n
 Poinsett, Joel, 114
 Poliakov, Léon, 285n, 324n
 Post, C. Gordon, 14n
 Postlethwayt, Malachy, 26 e n
 Potier, Jean Pierre, 225n
 Potter, Janice, 21n
 Prenant, André, 252n
 Proudhon, Pierre-Joseph, 214, 215n

 Quinet, Edgar, 326, 327n

 Radzinowicz, Leon, 91n
 Raffles, sir Thomas Stamford, 32
 Ramsay, David, 61 e n
 Ramsay, James, 173
 Randolph, John, 68 e n, 74 e n, 189 e n, 198 e n, 299 e n
 Raynal, Guillaume Th., 149n, 150, 181 e n, 326 e n, 328n, 329 e n
 Reeve, Henry, 213n, 301n, 330n
 Renan, Ernest, 286, 348 e n
 Revans, John, 129n
 Rice, C. Duncan, 87n
 Richet, Denis, 15n, 140n, 144n, 212n
 Robespierre, Maximilien, 148 e n, 149, 201, 202n, 217n, 223 e n
 Rochau, Ludwig August von, 230 e n
 Rogalla von Bieberstein, Johannes, 290
 Romilly, Samuel, 91
 Roosevelt, Theodore, 234 e n, 283, 317, 318n, 343, 347 e n, 354
 Rostkowski, Joëlle, 30n, 116n, 368n
 Rousseau, Jean-Jacques, 142, 201 e n, 230
 Royot, Daniel, 234n
 Russel, lord John, 237
 Ryerson, Egerton, 31n

 Saint-Simon, Claude Henry de Rouvroy de, 193
 Sala-Molins, Louis, 57n, 152n
 Salandra, Antonio, 343
 Salbstein, Michael C. N., 131n
 Salisbury, Robert Arthur Talbot Cecil, *marquês de*, 283
 Salvadori, Massimo L., 70n
 Sandoz, Ellis, 308n
 Sartori, Giovanni, 14n
 Scheel, Wolfgang, 222n
 Schlesinger jr., Arthur M., 18n
 Schmale, Wolfgang, 147n, 197n
 Schmid, Thomas, 356n

- Schoelcher, Victor, 158, 159n, 177, 182
- Schröder, Hans Christoph, 316n
- Scott, Dred, 67
- Scott, Winfield, 52
- Sedgwick, Théodore, 168n, 271n, 280n, 305n
- Sénard, Auguste-Marie-Jules, 211
- Senior, William Nassau, 82, 83 e n, 126 e n, 129n, 168, 262n, 267, 274n, 328n, 341n
- Sepúlveda, Juan Ginés de, 34
- Seymour, Charles, 6 Duque de Somerset, 125
- Shain, Barry Alan, 21n
- Sharp, Granville, 23 e n, 87, 173, 174 e n, 238
- Sherman, William Tecumseh, 347
- Short, William, 190n, 308n
- Sidney, Algernon, 102 e n, 131 e n, 137 e n, 138 e n, 143, 144n, 282 e n
- Sicyès, Emmanuel-Joseph, 94 e n, 95 e n, 104 e n, 105 e n, 127 e n, 198, 199 e n, 200n, 201, 204, 258 e n, 259 e n
- Skinner, Quentin, 137n
- Slotkin, Richard, 68n, 166n, 192n, 243n, 351n
- Smith, Adam,
- Smith, James Morton, 17 e n, 18 e n, 23, 45, 49, 72 e n, 73, 79-80 e n, 81 e n, 97 e n, 100 e n, 102, 105 e n, 123, 126 e n, 129, 154 e n, 160, 177-178 e n, 182, 225 e n, 226 e n, 235, 256 e n, 269, 270, 293 e n, 294, 298
- Smith, John, 171
- Sombart, Werner, 33n
- Somerset, Charles Seymour, 6º duque de, 125
- Somerset, James, 59, 60, 67, 71, 73
- Sonthonax, Léger Felicité, 157 e n
- Sparks, Jared, 96n, 294n
- Espártaco, 43, 151, 162, 181, 329
- Spence, Jonathan D., 327n, 328n
- Spencer, Herbert, 220, 221n, 226 e n, 229 e n, 268 e n, 279 e n, 284 e n, 286 e n, 297 e n, 300, 303, 343, 349 e n, 350
- Spini, Giorgio, 316n
- Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine Necker (Madame de Staël), 145 e n, 258, 308n, 340 e n
- Stannard, David E., 319n, 356n
- Stephen, James, sir, 235
- Stevenson, Brenda E., 116n
- Stockdale, Percival, 181 e n
- Strong, Josiah, 350 e n
- Stuart, Reginald C., 159, 318n
- Sullivan, Eileen P., 261n
- Sumner, William Graham, 229 e n
- Tácito, Cornélio, 35
- Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice, duque de, 258
- Tawney, Richard H., 102n, 386n
- Taylor, Alan J. P., 312 e n, 313 e n
- Thiers, Adolphe, 169 e n
- Thomas, Hugh, 16n, 47n
- Thompson, Edward P., 87n, 90n, 91n, 97n
- Thun-Hohenstein, L. von, 208n
- Tilly, Charles, 315n, 317n
- Tinker, Hugh, 236n, 237n, 346n
- Tocqueville, Alexis de, 11 e n, 63 e n, 81, 82n, 83, 84 e n, 85n, 107, 108 e n, 110 e n, 113, 115, 116 e n, 118, 121 e n, 128 e n, 129 e n, 135 e n, 136 e n, 137, 141, 142 e n, 144, 159, 167, 168 e n, 170 e n, 177, 179 e n, 180, 182 e n, 183 e n, 184 e n, 185, 186 e n, 193 e n, 203 e n, 204 e n, 205 e n, 206 e n, 207 e n, 208 e n, 209 e n, 210 e n, 211, 212 e n, 213 e n, 214 e n, 215

- e n, 216 e n, 217, 218 e n, 219 e n,
221 e n, 222 e n, 223 e n, 224 e n,
225, 230, 234 e n, 237 e n, 241 e
n, 242 e n, 243, 244 e n, 245 e n,
246 e n, 247 e n, 248 e n, 249 e n,
250 e n, 251 e n, 252 e n, 253 e n,
254 e n, 258 e n, 259, 262, 263 e
n, 264 e n, 266, 267 e n, 268 e n,
269 e n, 270 e n, 271 e n, 272 e n,
273 e n, 274 e n, 275, 276 e n, 277
e n, 280 e n, 281 e n, 283, 284 e
n, 285, 286, 287 e n, 293, 294 e
n, 300, 301 e n, 302 e n, 304 e n,
305 e n, 306 e n, 307n, 313, 327 e
n, 328 e n, 330 e n, 331 e n, 332,
334, 341 e n, 342 e n, 344 e n, 348,
350, 353, 356
- Todorov, Tzvetan, 355 e n
Toibin, Colm, 346n
Toynbee, Arnold, 243 e n
Townsend, Joseph, 89 e n, 101, 102n,
200 e n, 227, 228n
Treitschke, Heinrich von, 230 e n, 231 e n
Trevelyan, Charles Edward, sir, 228, 356
Trevelyan, George M., 130n, 227
Tucker, George, 51
Tucker, Josiah, 26n, 27n, 41 e n, 49n,
76 e n, 120 e n, 137 e n, 138 e n,
275 e n, 322
Tudesq, André-Jean, 169n
Túpac, Amaru, 161
Turner, Frederick Jackson, 118n
Turner, Nat, 110
- Van den Berghe, Pierre L., 117n, 119n,
321n, 354n
Venturi, Franco, 145n
Verri, Pietro, 145
Villari, Pasquale, 261n
Viotti da Costa, Emilia, 368
Voltaire, François-Marie Arouet, 28 e n,
139 e n, 327n
- Vovelle, Michel, 147n, 197n
Wakefield, Edward Gibbon, 96, 97n,
124n, 125 e n, 126n, 238 e n
Walker, Francis C., 243 e n
Walker, William, 165, 166n, 304
Wallerstein, Immanuel, 27n, 99n, 316n
Wallon, Henri Alexandre, 169, 388
Wang, Lou, 328n
Wang, Nora, 328n
Washburn, Wilcomb E., 319n
Washington, George, 16, 24, 30 e n,
36, 39, 44, 45, 61, 71 e n, 74, 75 e
n, 107, 116, 243, 251, 255, 257 e
n, 299 e n, 300 e n, 322, 329, 358
Weber, Max, 311 e n
Weddell, William, 257n
Wesley, John, 48 e n, 172 e n
Wiener, Joel H., 148n
Wilberforce, Robert Isaac, 48n
Wilberforce, William, 87, 172 e n, 173
Wilde, Oscar, 218 e n
Wilkes, John, 145
Williams, Eric, 50n, 92n, 95n, 119n,
165n, 172n, 235n, 349n
Williams, John Sharp, 351n
Williamson, Joel, 111n, 112n
Wills, Garry, 108n
Wolf, Eric R., 26n
Wood, Forrest G., 110n
Wood, Gordon S., 320n, 353n
Woodward, C. Vann, 354n, 359n
- Ye, Xin, 328n
Young, Arthur, 102 e n, 178
- Zilversmit, Arthur, 29n, 48n, 71n,
109n, 111n, 112n, 115n
Zimmer, Anne Y., 21n, 22n, 28n, 30n,
31n, 41n
Zitomersky, Joseph, 319n
Zuccarelli, François, 153n
Zuckerman, Michael, 164 e n, 191n

Impressão e acabamento
GRÁFICA E EDITORA SANTUÁRIO
Em Sistema CTcP
Rua Pe. Claro Monteiro, 342
Fone 012 3104-2000 / Fax 012 3104-2036
12570-000 Aparecida-SP

O autor:

Domenico Losurdo é professor titular de História da Filosofia na Universidade de Urbino (Itália) e reconhecidamente um dos grandes pensadores mundiais da atualidade. Autor de mais de 20 livros e de mais de uma centena de outras participações como coordenador de livros e artigos, sempre com grande repercussão em toda a Europa e agora também no Brasil. Dentre seus livros traduzidos em vários idiomas, temos: *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra* (Torino 2001); *Hegel e la libertà dei moderni* (Roma 1999); *Democracia ou bonapartismo* (Torino 2007, já traduzido no Brasil); *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Torino 2004), dentre outros.

ISBN 85-98239-75-



17884021710740