



HEGEL E HAITI*

SUSAN BUCK-MORSS

TRADUÇÃO DE SEBASTIÃO NASCIMENTO

RESUMO

O paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais no interior da nascente economia global moderna. O artigo explora o uso da metáfora da escravidão no iluminismo filosófico europeu, e sugere que a “dialética do senhor e do escravo” hegeliana tem raízes mais na história contemporânea — particularmente, nas notícias que chegavam à Europa da Revolução Haitiana de 1791 — do que na tradição herdada pelo filósofo alemão.

PALAVRAS-CHAVE: *Iluminismo; Dialética do senhor e do escravo; Hegel; Revolução Haitiana.*

ABSTRACT

The paradox between the discourse of freedom and the practice of slavery marked the ascendancy of a succession of Western nations within the Early Modern global economy. The article considers the use of slavery as a metaphor by 17th and 18th Century philosophers, and suggests that that Hegel’s dialectic of master and slave has its roots not only on the philosophical tradition, but in contemporary events such as the 1791 Haitian Revolution.

KEYWORDS: *Enlightenment; Dialectic of master and slave; Hegel; Haitian Revolution.*

[*] Publicado originalmente em *Critical Inquiry*, vol. 26, n° 4, 2000, pp. 821-65. Republicado em Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and universal history*. University of Pittsburg Press, 2009. Devido à quantidade, as notas e referências estão excepcionalmente dispostas ao final do artigo.

1.

No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora fundamental da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder.¹ A liberdade, sua antítese conceitual, era considerada pelos pensadores iluministas o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes justamente no momento em que a prática econômica da escravidão — a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de *não* europeus como mão de obra nas colônias — se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, ao ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a sustentar o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, paradoxalmente, a expansão global dos próprios ideais do Iluminismo que tão frontalmente a contradiziam.

Essa discrepância gritante entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global de sua forma mercantil para sua modalidade proto-industrial. Seria de se esperar que nenhum pensador racional e “esclarecido” deixaria de percebê-la. Contudo, não era esse o caso.

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores.

Se esse paradoxo não parecia incomodar a consciência lógica dos contemporâneos, talvez seja mais surpreendente que alguns autores, ainda hoje, se disponham a construir histórias do Ocidente na forma de narrativas coerentes do avanço da liberdade humana. As razões não são necessariamente intencionais. Quando histórias nacionais são concebidas como autônomas ou quando aspectos distintos da história são tratados por disciplinas isoladas, as evidências contrárias são marginalizadas e consideradas irrelevantes. Quanto maior a especialização do conhecimento, quanto mais avançado o nível de pesquisa, quanto mais antiga e respeitável a tradição intelectual, tanto mais fácil se torna ignorar os fatos desviantes. Vale lembrar que a especialização e o isolamento representam um risco também para as novas disciplinas, tais como os estudos afro-americanos ou os estudos diaspóricos, que foram criadas precisamente para remediar essa situação. Fronteiras disciplinares fazem com que as evidências contrárias virem problema dos outros. Afinal de contas, um especialista não pode ser especialista em tudo. É razoável. Mas argumentos assim são uma forma de evitar a verdade incômoda segundo a qual se certas constelações de fatos forem capazes de penetrar fundo o bastante na consciência intelectual, ameaçarão não apenas as narrativas veneráveis, mas também as disciplinas acadêmicas entrencheadas que as (re)produzem. Por exemplo, não há lugar na universidade em que a constelação de pesquisa específica “Hegel e Haiti” pudessem encontrar abrigo. Este é o tema que me interessa aqui, mas seguirei um caminho tortuoso para chegar até ele. Peço que me desculpem, mas esse aparente desvio é o próprio argumento.

2.

O paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais no interior da nascente economia global moderna. Os holandeses são o primeiro exemplo que deve ser considerado. Sua “era de ouro”, de meados do

século XVI a meados do século XVII, foi possibilitada pelo controle que exerciam sobre o tráfico mercantil global, incluindo, como um componente fundamental, o comércio de escravos. Mas se conferirmos o trabalho do mais formidável entre seus historiadores modernos, Simon Schama, cuja descrição densa da Era de Ouro da cultura holandesa se tornou um modelo no campo da história cultural desde sua publicação em 1987, haverá uma surpresa à nossa espera. É impressionante que os temas da escravidão, do tráfico de escravos e da mão de obra escrava jamais sejam discutidos na obra de Schama, *The embarrassment of riches* [O desconforto da riqueza], um relato de mais de seiscentas páginas sobre como a nova república holandesa, ao desenvolver sua própria cultura nacional, aprendeu a ser ao mesmo tempo rica e benigna². Seria difícil depreender dali que a hegemonia holandesa no tráfico de escravos (substituindo Espanha e Portugal no papel de potência escravista)³ contribuiu substancialmente para a imensa “sobrecarga” de riqueza que ele descreve como algo que se tornou social e moralmente problemático ao longo do século da “centralidade” holandesa para o “comércio mundial”⁴. Ainda assim, Schama descreve exaustivamente o fato de que a metáfora da escravidão, adaptada ao contexto moderno a partir da narrativa do Antigo Testamento sobre a fuga dos israelitas do Egito, havia sido crucial para a autocompreensão holandesa ao longo de sua luta pela independência (1570-1609) contra a “tirania” espanhola que os “escravizava” — e portanto para a autocompreensão das origens da moderna nação holandesa⁵. Schama claramente reconhece a contradição mais evidente: o fato de que à época os holandeses discriminavam os judeus⁶. Ele dedica um capítulo inteiro à discussão da estigmatização e da perseguição de uma longa lista de “forasteiros” que, em função da obsessão psicológica holandesa pela purificação, precisavam ser removidos, como se fossem uma mácula, do corpo social: homossexuais, judeus, ciganos, ociosos, andarilhos, prostitutas — mas não diz nada, porém, a respeito dos escravos africanos nesse contexto⁷.

Schama mostra-se francamente farto das histórias econômicas marxistas que tratam os holandeses *apenas* como uma potência capitalista mercantil⁸. Prefere dedicar seu projeto à reconstrução da causalidade cultural. Examina como as inquietações da afluência, decorrentes da “abundância de bens”, despertaram no holandês moderno o temor de um tipo diferente de escravidão, a “escravização ao luxo” que ameaçava o “livre arbítrio”, o medo de que a avareza do consumo pudesse “converter almas livres em vis escravos”⁹. Schama apresenta a família como o fulcro do “caráter nacional holandês”, e não o comércio mundial, permitindo que seus leitores adentrem a vida privada, doméstica, vislumbrem casas e lares, mesas fartas e afetos íntimos, na época em que “*ser holandês era ser local, paroquial, tradicional e costumeiro*”¹⁰.

Estariamos quase dispostos a perdoá-lo, não fosse pelo fato de que os escravos tampouco eram estranhos ao ambiente doméstico holandês. Seria o silêncio de Schama um eco do silêncio de suas fontes? Eu não saberia dizer¹¹. Mas a cultura visual holandesa oferece evidências claras de uma realidade distinta. Uma pintura de Franz Hals, de 1648, retrata exatamente no centro da tela a figura de um jovem negro, provavelmente um escravo, como parte da vida doméstica, visível no seio de uma abastada e afetuosa família holandesa em meio a uma paisagem holandesa local, paroquial (Figura 1). No livro de Schama, ricamente ilustrado, essa pintura de Hals não aparece (apesar de que outra pintura de Hals, representando marido e esposa holandeses sozinhos em meio a uma paisagem, ter sido incluída). Tampouco há quaisquer outras imagens de negros¹². Obviamente, em vista da ausência de escravos no relato escrito de Schama, eles pareceriam deslocados se aparecessem nas ilustrações. A consequência desse tipo de trabalho acadêmico é uma cegueira parcial em meio a oceanos de perspicácia, e isso é típico da literatura acadêmica ocidental, como veremos.

3.

A partir de 1651, a Grã-Bretanha passou a desafiar os holandeses numa série de guerras navais que resultaram no domínio britânico não apenas da Europa, mas de toda a economia global, incluindo o tráfico de escravos¹³. Naquele momento, a revolução cromwelliana contra a monarquia absoluta e o privilégio feudal seguiram o precedente holandês, fazendo uso metafórico da história dos israelitas do Antigo Testamento sendo libertos da escravidão. Mas no campo da teoria política estava em curso o abandono das escrituras antigas. A figura central nesse caso é Thomas Hobbes. Apesar de *Leviatã* (1651) ser um híbrido de imaginação moderna e bíblica, a escravidão é discutida ali em termos bastante seculares¹⁴. Para ele, ela é uma consequência da guerra de todos contra todos no estado de natureza, fazendo parte, portanto, das às disposições naturais do homem¹⁵. Envolvido por meio de seu patrono, Lord Cavendish, com os negócios da Companhia da Virgínia, que administrava uma colônia na América, Hobbes aceitava a escravidão como “parte inalienável da lógica de poder”¹⁶. Mesmo os habitantes de “nações civilizadas e florescentes” poderiam retornar a esse estado¹⁷. Hobbes encarava a escravidão com honestidade e sem conflitos — John Locke, nem tanto. A sentença inicial do primeiro capítulo do livro primeiro de seu *Dois tratados sobre o governo* (1690) declara inequivocamente: “A escravidão é uma condição humana tão vil e miserável e tão diretamente oposta ao generoso temperamento e à coragem de nossa nação que seria difícil conceber que um inglês, menos ainda um cavalheiro, fosse capaz de a defender”.

Mas o ultraje de Locke contra “as cadeias para toda a humanidade” não era um protesto contra a escravização de africanos negros em plantações do Novo Mundo, e muito menos em colônias que fossem britânicas¹⁸. Pelo contrário, a escravidão era nesse caso uma metáfora para a tirania legal, conforme o uso corrente nos debates parlamentares britânicos sobre teoria constitucional. Como acionista da Real Companhia Africana, envolvida na política colonial americana na Carolina, Locke “claramente considerava a escravidão negra como uma instituição justificável”¹⁹. O isolamento do discurso político do contrato social em relação à economia da produção doméstica (*oikos*) tornou possível essa visão dupla²⁰. A liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada. Enquanto os escravos se situassem no âmbito de autoridade doméstica, sua condição era protegida pela lei (Figuras 2 e 3)²¹.

Escravos estavam na moda na Inglaterra do final do século XVII, acompanhando damas da aristocracia como animais de estimação²². Retratos pintados pelo holandês Anthony van Dyck e Peter Lely eram os protótipos de um novo gênero de pintura, representando jovens negros que ofereciam frutas e outros símbolos de riqueza das colônias a seus proprietários²³.

4.

Meio século depois, o entendimento clássico da economia — e, portanto, da propriedade escravista — como uma questão privada e doméstica foi frontalmente desmentido pelas novas circunstâncias globais. O açúcar transformou as plantações coloniais das Índias Ocidentais. Intensivas simultaneamente em capital e trabalho, a produção de açúcar era proto-industrial, gerando um aumento acentuado na importação de escravos africanos e uma intensificação brutal da exploração de sua mão de obra para fazer frente a uma nova e aparentemente insaciável demanda europeia pela doçura viciante do açúcar²⁴. Na dianteira do *boom* do açúcar no Caribe estava a colônia francesa de Saint-Domingue, que em 1767 produziu 63 mil toneladas de açúcar²⁵. A produção de açúcar levou igualmente a uma demanda aparentemente infinita por escravos, cujo número em Saint-Domingue aumentou dez vezes ao longo do século XVIII, para mais de 500 mil seres humanos. Na França, mais de 20% da burguesia dependia de atividades comerciais ligadas à exploração de mão de obra escrava²⁶. Os pensadores do iluminismo francês escreviam em meio a essa transformação. Enquanto idealizavam populações coloniais com mitos do nobre selvagem (os “índios” do “Novo Mundo”), o sangue vital da economia escravista não lhes importava²⁷. A despeito de existirem movimentos abolicionistas na época e, na França,

os *Amis des noirs* [Amigos dos negros], que denunciavam os excessos da escravidão, uma defesa da liberdade com base na igualdade racial era algo de fato raro²⁸.

“O homem nasce livre e por toda a parte vive acorrentado”, escreveu Rousseau nas primeiras linhas de seu *Contrato social*, publicado pela primeira vez em 1762²⁹. Nenhuma condição humana lhe parece mais ofensiva ao coração ou à alma do que a escravidão. E mesmo Rousseau, santo padroeiro da Revolução Francesa, ao implacavelmente condenar a instituição, reprime da consciência os milhões de escravos realmente existentes sob o jugo de senhores europeus. A patente omissão de Rousseau foi cuidadosamente exposta pelos especialistas, mas apenas recentemente. O filósofo catalão Louis Sala-Molins escreveu uma história (1987) do Iluminismo através das lentes do *Code Noir*, o código legislativo francês que se aplicava aos escravos negros nas colônias, elaborado em 1685 e sancionado por Luís XIV, sendo erradicado definitivamente somente em 1848. Sala-Molins considera detalhadamente o Código, que legalizou não apenas a escravidão, o tratamento de seres humanos como propriedade móvel, mas também a marcação a ferro, a tortura, a mutilação física e o assassinato de escravos que procurassem questionar sua condição desumana. Ele justapõe esse código, que se aplicava a todos os escravos sob jurisdição francesa, aos textos dos filósofos iluministas franceses, documentando sua indignação em relação à escravidão na teoria, ao mesmo tempo em que ignoravam “formidavelmente” a escravidão na prática. Sala-Molins se escandaliza, e com razão. No *Contrato social*, Rousseau argumenta: “A legalidade da escravidão é nula, não apenas por ser ilegítima, mas por ser absurda e vazia de sentido. Tais palavras, *escravidão* e *legalidade* são contraditórias. São mutuamente excludentes”³⁰. Sala-Molins nos faz ver as consequências dessas afirmações: “O *Code Noir*, o mais perfeito exemplo desse tipo de documento na época de Rousseau, não é um código legal. O direito de que trata não pode ser um direito, por pretender tornar legal algo que não pode ser legalizado, a escravidão”³¹. Ele considera, portanto, um despropósito que Rousseau jamais tenha mencionado em seus escritos o *Code Noir*. “O caso real e flagrante daquilo que ele declara ser categoricamente insustentável não recebe qualquer atenção de sua parte”³². Sala-Molins esmiúça os textos em busca de qualquer evidência que possa justificar o silêncio e constata inequivocamente que Rousseau conhecia os fatos. O filósofo iluminista citou relatos de viajantes da época — Kolben, sobre os hotentotes, e Du Tertre, sobre os indígenas das Antilhas —, mas evitava aquelas páginas desses mesmos relatos que descreviam explicitamente os horrores da escravidão europeia. Rousseau referia-se aos seres humanos de todas as partes, mas omitia os africanos; falava dos groenlandeses transportados à Dinamarca que morriam de tristeza, mas não da tristeza dos

africanos transportados às Índias, que resultava em suicídios, motins e fugas. Declarava a igualdade entre os homens e via a propriedade privada como a origem da desigualdade, mas jamais somava dois e dois para discutir a lucrativa escravidão francesa como algo central para as discussões tanto sobre a igualdade como sobre a propriedade³³. Como na República Holandesa e na Grã-Bretanha, escravos africanos estavam presentes e eram usados e abusados domesticamente na França³⁴. Na verdade, era impossível que Rousseau não soubesse “que há alcovas em Paris onde é possível se divertir sem peias com um macaco e com um jovem garoto negro [*négrillon*]”³⁵.

Sala-Molins considera o silêncio de Rousseau diante dessas evidências “racista” e “revoltante”³⁶. Tal ultraje é incomum entre autores que, como profissionais, são treinados para evitar juízos passionais em seus escritos. Tal neutralidade moral é inerente aos métodos disciplinares, que, a despeito de se basearem numa variedade de premissas filosóficas, acabam resultando nas mesmas exclusões. O historiador intelectual de nossos dias que trate de Rousseau em seu contexto seguirá as boas regras do ofício e relativizará a situação, julgando (e perdoadando) o racismo de Rousseau com base no espírito do tempo, com o intuito de evitar assim a falácia do anacronismo. Ou então o filósofo de nossos dias, treinado para analisar a teoria em total abstração do contexto histórico, atribuirá aos escritos de Rousseau uma universalidade que transcende a própria intenção ou as limitações do autor, no esforço de evitar assim a falácia da *reductio ad hominem*. Em ambos os casos, permite-se que os fatos incômodos desapareçam furtivamente. Estão visíveis, contudo, nas histórias gerais da época, nas quais não podem deixar de ser mencionados, pois, toda vez que a teoria iluminista era colocada em prática, os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão, de maneiras que tornavam impossível que deixassem eles próprios de reconhecer a contradição.

5.

Os revolucionários coloniais da América que lutavam pela independência contra a Grã-Bretanha mobilizaram o discurso político de Locke para seus fins. A metáfora da escravidão foi crucial para a luta, mas num novo sentido: “Os americanos realmente acreditavam que homens que fossem tributados sem seu consentimento eram literalmente escravos, uma vez que teriam perdido o poder de resistir à opressão, e porque a incapacidade de se defender invariavelmente conduz à tirania”³⁷. Ao evocar as liberdades da teoria dos direitos naturais, os colonos americanos, enquanto senhores de escravos, eram levados a uma “monstruosa incoerência”³⁸. Ainda

assim, apesar de alguns, como Benjamin Rush, terem admitido sua má-fé³⁹ e outros, como Thomas Jefferson, terem posto a culpa pela escravização dos negros nos britânicos⁴⁰; apesar de os próprios escravos terem apresentado demandas públicas por sua libertação⁴¹ e de alguns estados isolados terem aprovado legislação antiescravagista⁴², a nova nação, concebida em liberdade, tolerava a “monstruosa incoerência”, inscrevendo a escravidão na Constituição dos Estados Unidos da América.

O enciclopedista francês Denis Diderot falava com admiração dos revolucionários estadunidenses, como cidadãos que haviam “queimado” suas correntes” e “recusado a escravidão”⁴³. Mas se a natureza colonial da luta pela liberdade nos Estados Unidos permitiu de algum modo sustentar a distinção entre o discurso político e as instituições sociais, no caso da Revolução Francesa, uma década mais tarde, os vários sentidos da escravidão tornaram-se inescapavelmente emaranhados ao serem confrontados às contradições fundamentais entre os eventos revolucionários na França e o que ocorria nas colônias francesas. Foram necessários anos de derramamento de sangue antes que a escravidão — não apenas sua metáfora, mas a escravidão real — fosse abolida nas colônias francesas, e mesmo então os ganhos foram apenas temporários. Apesar de a abolição da escravatura ser a única consequência logicamente possível da ideia de liberdade universal, ela não se realizou por meio das ideias ou mesmo das ações revolucionárias dos franceses; ela se realizou graças às ações dos próprios escravos. O epicentro dessa luta foi a colônia de Saint-Domingue. Em 1791, enquanto mesmo os mais ardentes opositores da escravidão na França esperavam passivamente por mudanças, o meio milhão de escravos em Saint-Domingue, a mais rica colônia não somente da França, mas de todo o mundo colonial, tomava nas próprias mãos as rédeas da luta pela liberdade, não através de petições, mas por meio de uma revolta violenta e organizada⁴⁴. Em 1794, os negros armados de Saint-Domingue forçaram a República Francesa a aceitar *ofait accompli* da abolição da escravatura na ilha (declarada pelos comissários coloniais franceses Sonthonax e Polverel, que agiam por conta própria) e a universalizar a abolição em todas as colônias francesas⁴⁵. De 1794 a 1800, como homens livres, esses antigos escravos envolveram-se numa luta contra forças invasoras britânicas, das quais muitos colonos proprietários de terras de Saint-Domingue, brancos e mulatos, esperavam o restabelecimento da escravidão⁴⁶. O exército negro, sob o comando de Toussaint-Louverture, derrotou militarmente os britânicos, numa luta que fortaleceu o movimento abolicionista na Grã-Bretanha e preparou o terreno para a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807⁴⁷. Em 1801, Toussaint-Louverture, o antigo escravo que se

tornou governador de Saint-Domingue, passou a suspeitar que o Diretório Francês poderia tentar rescindir a abolição⁴⁸. Mesmo assim, ainda leal à República⁴⁹, escreveu uma constituição para a colônia que se adiantou a qualquer outro documento dessa natureza no mundo — se não em suas bases democráticas, certamente com relação à inclusão racial pressuposta em sua definição de cidadania⁵⁰. Em 1802, Napoleão de fato buscou restabelecer a escravidão e o *Code Noir*, ordenando a prisão e a deportação de Toussaint à França, onde morreu aprisionado em 1803. Quando Napoleão enviou tropas francesas sob o comando de Leclerc para subjugar a colônia, lançando uma guerra brutal contra a população negra “que chegou ao ponto de uma guerra genocida”⁵¹, os cidadãos negros de Saint-Domingue mais uma vez pegaram em armas, demonstrando, nas palavras do próprio Leclerc, que “não basta deportar Toussaint, há 2.000 outros líderes que também teriam de ser deportados”⁵². Em 1º de janeiro de 1804, o novo líder militar e escravo de nascimento Jean-Jacques Dessalines deu o passo final ao declarar independência da França, combinando, assim, o fim da escravidão com o fim da condição colonial. Sob a bandeira *Liberdade ou Morte* (tais palavras foram inscritas na bandeira vermelha e azul, da qual a faixa branca da tricolor francesa havia sido removida)⁵³, derrotou as tropas francesas, eliminou a população branca e estabeleceu em 1805 uma nação independente e constitucional de cidadãos “negros”, um “império” à imagem daquele do próprio Napoleão, ao qual deram o antigo nome Arawak da ilha, Haiti⁵⁴. Esses eventos, culminando na completa liberdade dos escravos e da colônia, não tinham precedente. “Jamais uma sociedade escravista havia sido capaz de derrubar sua classe dirigente”⁵⁵.

A autolibertação dos escravos africanos de Saint-Domingue lhes assegurou, à força, o reconhecimento dos brancos europeus e americanos — mesmo que tenha sido por medo. Entre aqueles que sustentavam simpatias igualitárias, também angariou respeito. Por quase uma década, antes que a eliminação violenta dos brancos sinalizasse seu recuo deliberado de princípios universalistas, os jacobinos negros de Saint-Domingue colocaram-se à frente da metrópole ao realizar ativamente o objetivo iluminista da liberdade humana, parecendo oferecer prova de que a Revolução Francesa não era simplesmente um fenômeno europeu, mas um evento com implicações históricas de alcance mundial⁵⁶. Se nos acostumamos a diferentes narrativas, àquelas que situam os eventos coloniais nas margens da história europeia, então fomos seriamente enganados. Os eventos em Saint-Domingue foram cruciais para os esforços contemporâneos de extrair sentido da realidade criada pela Revolução Francesa e seus desdobramentos⁵⁷. Devemos ter em mente os fatos segundo essa perspectiva.

Consideremos a decorrência lógica da derrocada da escravidão na evolução da consciência dos europeus que a testemunharam. Os revolucionários franceses sempre se viram a si mesmos como um movimento de libertação que livraria as pessoas da “escravidão”, das iniquidades feudais. Em 1789, os lemas “Liberdade ou morte” e “Antes a morte que a escravidão” eram correntes, e a “Marseillaise” denunciava *l’esclavage antique* [“a escravidão antiga”] nesse contexto⁵⁸. Era uma revolução não apenas contra a tirania de um governante específico, mas contra todas as tradições antigas que violavam os princípios gerais da liberdade humana. Relatando os eventos em Paris, no verão de 1789, o publicista alemão Johann Wilhelm von Archenholz (ao qual ainda retornaremos) abandonou sua usual neutralidade jornalística para exclamar que o “povo” (*Volk*) francês, “acostumado a beijar as correntes que lhe prendia [...] havia, numa questão de horas, quebrado essas correntes gigantescoas com um golpe arrebatador de coragem, tornando-se mais livres que os romanos e gregos em seu tempo e que os americanos e britânicos hoje”⁵⁹.

Mas e as colônias, a fonte da riqueza de uma porção tão grande da população francesa? O significado da liberdade estava em jogo em sua reação aos eventos de 1789, e em lugar nenhum mais do que na joia da coroa, Saint-Domingue. Seguiriam os colonos o exemplo dos americanos e se revoltariam, como demandavam alguns dos fazendeiros crioulos de Saint-Domingue? Ou congregar-se-iam fraternalmente para proclamar sua “liberdade” como cidadãos franceses? Neste caso, quem seria reconhecido como cidadão? Os proprietários de terras, por certo⁶⁰. Mas somente os brancos? Estima-se que os mulatos eram proprietários de cerca de um terço da terra cultivada de Saint-Domingue⁶¹. Não deveriam ser eles também incluídos, e não apenas eles, mas também os negros livres? Seria propriedade ou raça o teste decisivo para ser um cidadão da França? E ainda mais premente, se os africanos podiam em princípio ser incluídos como cidadãos — isto é, se os pressupostos racistas subjacentes ao *Code Noir* afinal não fossem válidos —, então como poderia ser justificada a continuidade da escravização legal dos negros?⁶² E se não pudessem ser justificada, como poderia ser mantido o sistema colonial? O desenrolar da lógica da liberdade nas colônias ameaçava decompor toda a estrutura institucional da economia escravagista que sustentava uma porção substancial da burguesia francesa, e essa revolução política era, por certo, sua⁶³. Mesmo assim, somente a lógica da liberdade poderia oferecer à revolução a legitimidade nos termos universais nos quais os franceses se enxergavam a si mesmos.

A Revolução Haitiana era o cadinho, a prova de fogo para os ideais do Iluminismo francês. E cada europeu que fazia parte do público leitor burguês sabia disso⁶⁴. “Os olhos do mundo estavam agora em Santo Domingo”⁶⁵. Assim começa um artigo publicado em 1804 em *Minerva*, o periódico fundado por Archenholz, que vinha cobrindo a Revolução Francesa desde seu princípio e relatando sobre a revolução em Saint-Domingue desde 1792⁶⁶. Por um ano inteiro, do outono de 1804 ao fim de 1805, *Minerva* publicou uma série contínua, totalizando mais de cem páginas, incluindo fontes documentais, sumários de imprensa e relatos testemunhais, que informavam aos leitores não apenas sobre a luta final pela independência dessa colônia francesa — sob a bandeira de Liberdade ou Morte⁶⁷! —, mas também dos eventos dos dez anos que a precederam. Archenholz era crítico da violência dessa revolução (como também o era do Terror Jacobino na metrópole), mas passou a estimar Toussaint-Louverture, publicando, como parte de sua série, a tradução alemã de um capítulo do manuscrito de Marcus Rainsford, capitão britânico, que celebrava de maneira superlativa o caráter de Toussaint, sua liderança e sua humanidade⁶⁸.

A revista de Archenholz apropriava-se livremente de fontes em língua inglesa e francesa, de modo que seu relato refletia notícias amplamente veiculadas entre o público leitor europeu, e os artigos em *Minerva* foram aproveitados, por sua vez, por “incontáveis jornais” (um cenário de comunicação cosmopolita e aberta, a despeito das restrições de propriedade intelectual, que talvez somente encontrará seu paralelo na fase inicial da internet)⁶⁹. Apesar de existir censura na imprensa francesa após 1803⁷⁰, jornais e revistas na Grã-Bretanha (assim como nos Estados Unidos e na Polônia)⁷¹ deram destaque aos eventos da batalha revolucionária final em Saint-Domingue — entre outros, a *Edinburgh Review*⁷². William Wordsworth escreveu um soneto intitulado “A Toussaint-Louverture”, publicado no *The Morning Post* em fevereiro de 1803, no qual lamentava o restabelecimento do *Code Noir* nas colônias francesas⁷³.

Na imprensa de língua alemã, a cobertura de *Minerva* era especial. Já em 1794, dois anos após sua fundação, havia estabelecido sua reputação como o melhor de seu gênero entre os periódicos políticos. Esforçava-se por manter-se apartidário, objetivo e factual, buscando uma “verdade histórica” capaz de “instruir [...] nossos netos”⁷⁴. Seu objetivo, conforme explicitado em seu lema (em inglês!), era “apresentar à própria época e à sociedade de seu tempo sua forma e força”⁷⁵. Em 1798, sua circulação chegava a três mil cópias (respeitável mesmo em nossa época para qualquer periódico intelectual sério), número que se estima haver dobrado em 1809. Nas palavras do biógrafo de Archenholz, *Minerva* era “o mais im-

portante periódico político da virada do século”, tanto em termos de qualidade do conteúdo, escrito por correspondentes regulares (que eram, por sua vez, figuras públicas importantes por mérito próprio), como pela qualidade dos leitores, entre os quais se encontravam algumas das pessoas mais influentes na Alemanha⁷⁶. O rei Frederico Guilherme III da Prússia “lia *Minerva* constantemente”⁷⁷. Tanto Goethe como Schiller a liam (sendo que este se correspondia regularmente com Archenholz)⁷⁸, assim como Klopstock (que contribuía para o periódico), Schelling e Lafayette. Outro leitor regular de *Minerva* — faz sentido continuar com o suspense? —, como sabemos a partir de suas cartas publicadas, era o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁷⁹.

7.

“De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão?”, perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à célebre metáfora da “luta de vida ou morte” entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos). Vale a pena insistir: de onde? Os que se ocupam da história das ideias da filosofia alemã conhecem apenas um lugar onde procurar pela resposta: nos escritos de outros intelectuais. Talvez tenha sido Fichte, escreve George Armstrong Kelly, apesar de que “o problema do senhorio e da servidão é essencialmente platônico”⁸⁰. Judith Shklar toma o caminho convencional de vincular a discussão hegeliana a Aristóteles. Otto Pöggeler — e dificilmente haverá nome mais sofisticado na literatura alemã sobre Hegel — diz que a metáfora sequer provem dos antigos, sendo na verdade um exemplo totalmente “abstrato”⁸¹. Apenas um estudioso, Pierre-Franklin Tavarès, chegou a realmente estabelecer a conexão entre Hegel e o Haiti, baseando seu argumento na evidência de que Hegel havia lido o abade francês abolicionista Grégoire⁸². (Seu trabalho, escrito no início da década de 1990, foi, até onde sei, retumbantemente ignorado pela comunidade hegeliana.) Mas mesmo Tavarès trata de Hegel tardio, após a concepção da dialética do senhor e do escravo⁸³. Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa — revistas e jornais. Porém, esse mesmo Hegel, nesse mesmo período de Jena, durante o qual a dialética do senhor e do escravo foi concebida pela primeira vez, fez a seguinte anotação:

*Ler o jornal no início da manhã é uma espécie de prece matinal realista. [No primeiro caso], nos afastamos do mundo e nos dirigimos a Deus, ou [no segundo caso] nos dirigimos ao mundo, àquilo de que ele é feito. Ambas nos oferecem a mesma segurança, uma vez que deixam cientes de onde nos encontramos*⁸⁴.

Restam apenas duas alternativas. Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade *impressa* debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia — sabia dos escravos reais que eram bem-sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais — e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo⁸⁵.

Michel-Rolph Trouillot escreve em seu importante livro, *Silencing the past* [Silenciando o passado], que a Revolução Haitiana “entrou na história com a característica peculiar de continuar sendo impensável, mesmo enquanto acontecia”. Ele certamente tem razão ao enfatizar a incapacidade da maioria dos contemporâneos da revolução, por conta de suas categorias pré-fabricadas de pensamento, “para entender a revolução em curso em seus próprios termos”⁸⁶. Mas há um perigo em equiparar dois silêncios, o passado e o presente, quando se trata da história haitiana. Pois, se homens e mulheres no século XVIII não concebiam a “igualdade fundamental da humanidade” em termos não raciais, como “alguns de nós fazemos hoje”, pelo menos eles sabiam o que estava acontecendo; hoje em dia, quando a revolução dos escravos haitianos pode parecer mais pensável, ela é mais invisível, devido à construção dos discursos disciplinares por meio dos quais herdamos o conhecimento sobre o passado⁸⁷.

Os europeus do século XVIII estavam *realmente* pensando sobre a Revolução Haitiana precisamente porque ela desafiava o racismo de muitos de seus pressupostos. Não era necessário ter sido um defensor da revolução de escravos para reconhecer sua importância crucial para o discurso político⁸⁸. “Mesmo na era das revoluções, seus contemporâneos reconheceram na criação do Haiti algo extraordinário”⁸⁹. E mesmo seus oponentes consideraram esse “evento marcante” como algo “digno da contemplação dos filósofos”⁹⁰. Marcus Rainsford escreveu em 1805 que a causa da Revolução Haitiana era o “espírito de liberdade”⁹¹. O fato de que esse espírito *pudesse* ser contagiado, atravessando a fronteira que separava não apenas as raças, mas também os escravos dos homens livres, foi o que tornou possível sustentar, sem recurso à ontologia abstrata da “natureza”, que o desejo por liberdade era verdadeiramente universal, um evento da história *mundial* e, de fato, o exemplo que rompe o paradigma. Antes de escrever

A fenomenologia do espírito, Hegel havia abordado o tema do reconhecimento mútuo em termos de *Sittlichkeit* [eticidade]: criminosos contra a sociedade ou as relações recíprocas na comunidade religiosa ou afeição pessoal. Agora, porém, esse jovem professor, ainda no início de seus 30 anos, teve a audácia de rejeitar essas versões anteriores (mais aceitáveis para o discurso filosófico estabelecido) e inaugurar, como a metáfora central de seu trabalho, não a escravidão oposta a algum estado mítico de natureza (como todos aqueles entre Hobbes e Rousseau haviam feito antes dele), mas escravos contra senhores, trazendo para dentro de seu texto a realidade presente, histórica, que o cercava como uma tinta invisível.

8.

Consideremos, em maior detalhe, a dialética de Hegel do senhor e do escravo, concentrando-nos sobre as características mais marcadas dessa relação. (Apoiar-me-ei não apenas nas passagens relevantes de *A fenomenologia do espírito*, mas também nos textos que a precedem imediatamente, escritos em Jena entre 1803 e 1806.)⁹².

Hegel compreende a posição do senhor tanto em termos político como econômico. No *Sistema da eticidade* (1803): “O senhor possui geralmente uma superabundância de necessidades físicas, enquanto o outro (o escravo) delas carece”⁹³. À primeira vista, a situação do senhor é “independente, e sua natureza essencial é existir para si mesma”; enquanto, em contrapartida, “o outro”, a posição do escravo, “é dependente e sua essência é viver ou existir para outrem”⁹⁴. O escravo é caracterizado pela carência de reconhecimento alheio. É visto como “uma coisa”; “coisidade” é a essência da consciência escrava — como havia sido a essência de sua situação legal sob o *Code Noir*⁹⁵. Contudo, à medida que a dialética se desenvolve, a dominação aparente do senhor se reverte, com sua consciência de que é na verdade totalmente dependente do escravo. Basta coletivizar a figura do senhor para ver a pertinência descritiva da análise de Hegel: a classe de proprietários de escravos depende totalmente da instituição da escravatura para prover a “superabundância” que constitui sua riqueza. Essa classe é, portanto, incapaz de ser o agente do progresso histórico sem aniquilar sua própria existência⁹⁶. Mas então os escravos (novamente coletivizando a figura) chegam à autoconsciência ao demonstrar que não são coisas, nem objetos, mas sujeitos que transformam a natureza material⁹⁷. O texto de Hegel torna-se obscuro e, por fim, silencia ao chegar a essa conclusão⁹⁸. Considerando, porém, os eventos históricos que ofereceram o contexto para *A fenomenologia do espírito*, a inferência é bastante clara. Aqueles que chegaram a se submeter à escravidão

demonstram sua humanidade quando preferem enfrentar a morte a permanecerem subjugados⁹⁹. A lei (o *Code Noir!*) que os reconhece meramente como “uma coisa” já não pode ser considerada vinculante¹⁰⁰, apesar de que, antes, de acordo com Hegel, era o próprio escravo o responsável por sua falta de liberdade, ao haver inicialmente optado pela vida em lugar da liberdade, pela mera autopreservação¹⁰¹. Em *A fenomenologia do espírito*, Hegel insiste que a liberdade não pode ser outorgada aos escravos de cima para baixo. É preciso que a autolibertação do escravo ocorra através de uma “prova de morte”: “É somente arriscando a própria vida que a liberdade é obtida [...]. O indivíduo que não arriscou sua vida pode, sem dúvida, ser reconhecido como uma pessoa (a agenda dos abolicionistas!); mas ele não alcança a verdade desse reconhecimento como uma autoconsciência independente”¹⁰². O objetivo *dessa* libertação, da libertação *da* escravidão, não pode ser a sujeição, por sua vez, do senhor, o que simplesmente repetiria o “impasse existencial” do senhor¹⁰³, e sim a eliminação completa da instituição da escravidão.

Dada a facilidade com que essa dialética do senhor e do escravo se oferece a uma tal leitura, é de se perguntar por que o tema Hegel e Haiti foi ignorado por tanto tempo. Os estudiosos de Hegel não apenas deixaram de responder a essa questão, como também deixaram até mesmo, ao longo dos últimos duzentos anos, de colocá-la¹⁰⁴.

9.

Uma das principais razões para essa omissão é certamente a apropriação marxista de uma interpretação social da dialética hegeliana. Desde a década de 1840, com os escritos de juventude de Karl Marx, a luta entre o senhor e o escravo vem sendo abstraída da referência literal e lida novamente como uma metáfora — desta vez, para a luta de classes. No século XX, essa interpretação hegeliano-marxista teve poderosos proponentes, incluindo Geörg Lukács e Herbert Marcuse, assim como Alexandre Kojève, cujas conferências sobre *A fenomenologia do espírito* são uma brilhante releitura dos textos de Hegel através de uma lente marxiana¹⁰⁵. O problema é que marxistas (brancos), dentre todos os leitores, eram os menos propensos a considerar a escravidão real como algo significante, uma vez que, em sua concepção etapista da história, a escravidão — não importando o quão contemporânea — era vista como uma instituição pré-moderna, banida da história e relegada ao passado¹⁰⁶. Mas somente se presumirmos que Hegel estava contando uma história que se esgotava na Europa, na qual a “escravidão” era uma instituição mediterrânea vetusta, há muito abandonada, uma tal leitura se tornará remotamente plausível — remotamente, por-

que mesmo na própria Europa de 1806, a servidão por dívidas e a servidão fundiária ainda não haviam desaparecido, e as leis que consideravam a escravidão propriamente dita tolerável ainda estavam sendo contestadas¹⁰⁷.

Há um elemento de racismo implícito no marxismo oficial, ao menos por conta da concepção da história como uma progressão teleológica. Esse elemento se tornava explícito, por exemplo, quando marxistas (brancos) resistiam à tese de inspiração marxista do historiador jamaicano Eric Williams em *Capitalism and slavery* (1944) — reforçada pelo historiador marxista trinitadiano C. L. R. James em *The black jacobins* — de que a escravidão do sistema de *plantation* era uma instituição quintessencialmente moderna de exploração capitalista¹⁰⁸. No que se refere à literatura hegeliana especializada, Ludwig Siep e outros criticaram justificadamente a leitura marxista de Hegel sob a ótica da luta de classes como algo anacrônico. O resultado disso entre os filósofos, entretanto, tem sido uma tendência a se afastar completamente da contextualização social¹⁰⁹. A interpretação de Hegel segundo a luta de classes é realmente anacrônica, mas isso deveria ter levado os intérpretes a olhar mais de perto os eventos históricos contemporâneos de Hegel, e não a abandonar inteiramente a interpretação social.

A literatura de orientação marxista lançou luz, porém, sobre uma área inteira de questões de Hegel que haviam permanecido completamente negligenciadas até o século XX. Isso se refere ao fato de que, em 1803, Hegel lera a *Riqueza das nações* de Adam Smith e que isso o levou a uma concepção da sociedade civil — *die bürgerliche Gesellschaft* — como economia moderna, a sociedade criada pelas ações de troca burguesas. Mas se os marxistas foram provocados pela citação de Hegel do exemplo de Smith da fábrica de alfinetes na discussão da divisão do trabalho (que de modo algum se encaixa no modelo da dialética do senhor e do escravo!), deixaram de comentar o fato de que Smith incluiu uma discussão econômica da escravidão moderna em *A Riqueza das nações*¹¹⁰.

Há muito que se reconhece que a concepção hegeliana da política era moderna, baseada numa interpretação dos eventos da Revolução Francesa como uma ruptura decisiva em relação ao passado, e que, mesmo sem a mencionar expressamente, ele se referia à Revolução Francesa em *A fenomenologia do espírito*¹¹¹. Por que seriam apenas dois os sentidos em que Hegel teria sido um modernista: adotando a teoria econômica de Adam Smith e a Revolução Francesa como modelo para a política? E, mesmo assim, quando se tratava da escravidão, a mais candente questão social de seu tempo, com rebeliões escravas por todas as colônias e uma revolução escrava bem-sucedida na mais rica entre todas elas — por que deveria — como *poderia* Hegel se manter de tal modo fixado em Aristóteles?¹¹².

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*¹¹³. A revolução real e bem-sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. Se o editor de *Minerva*, Archenholz, relatando a história à medida que acontecia, não chegou a ele mesmo sugerir isso nas páginas de sua revista, Hegel, leitor de longa data, foi capaz de ter essa visão. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional — liberdade — tornou-se real. Esse é o ponto crucial para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo.

10.

Haveria muita pesquisa a ser feita. Outros textos de Hegel teriam de ser lidos com a conexão haitiana em mente¹¹⁴. Por exemplo, a seção de *A fenomenologia do espírito* em que Hegel critica a pseudociência da frenologia assume um sentido diverso se vista como uma crítica às teorias do racismo biológico já estabelecidas¹¹⁵. Assim como a referência, na *Propedêutica filosófica* (1803-1813), a Robynson Crusoe, que associa esse protótipo de homem no “estado de natureza” — o naufrago numa ilha caribenha — a Sexta-Feira, seu escravo, uma crítica implícita à versão individualista do estado de natureza de Hobbes¹¹⁶. As primeiras conferências de Hegel sobre a filosofia do direito (Heidelberga, 1817-188) contêm uma passagem que agora se torna legível. Começa com o tópico crucial da autolibertação do escravo:

*Mesmo que eu tenha nascido escravo [Sklave], que eu tenha sido alimentado e criado por um senhor, que meus pais e antepassados tenham sido todos escravos, ainda assim sou livre no momento que eu desejar, quando me torno consciente de minha liberdade. Pois a personalidade e a liberdade de minha vontade são partes essenciais de mim, de minha personalidade*¹¹⁷.

Hegel continua: mesmo que liberdade signifique ter direitos de propriedade, a posse de outra pessoa é excluída — “e se eu mandar açoitá-lo, isso não afeta sua liberdade”¹¹⁸. É claro que Hegel está falando nesse caso da escravidão moderna e é claro que a consciência da liberdade exige que o indivíduo se torne livre, não apenas em pensamento, mas *no mundo*. A nova versão dessas conferências proferidas

por Hegel em seu primeiro ano em Berlim (1818-1919) conectaram explicitamente a libertação do escravo à realização histórica da liberdade: “Os humanos se tornarem livres é parte, portanto, de um mundo livre. Que não haja escravidão (*Sklaverei*) é a exigência ética (*die sittliche Forderung*). Essa exigência somente é satisfeita quando aquilo que um ser humano deve ser aparece como o mundo exterior que ele torna seu”¹¹⁹. Não teríamos por que compartilhar da perplexidade do editor dessas conferências, que reparou, em 1983, que Hegel “falava de escravos de modo surpreendentemente frequente”¹²⁰. E consideraríamos uma confirmação (ainda que outros sequer chegaram a notar) de que Hegel, em sua obra tardia, *A filosofia do espírito subjetivo*, menciona expressamente a Revolução Haitiana¹²¹.

Seria também revelador reconsiderar o argumento do filósofo francês Jacques d’Hont, segundo o qual Hegel estava ligado à maçonaria radical durante esse anos, pois a maçonaria faz parte de nossa história a todo momento¹²². Não apenas Archenholz, o editor de *Minerva*, era maçom, assim como seus correspondentes regulares Konrad Engelbert Olsner (que se encontrou com Hegel em 1794) e Georg Foster (a cuja obra Hegel se refere), assim como muitos outros entre os contatos intelectuais de Hegel¹²³; não só era maçom o capitão inglês Rainsford, autor do livro sobre a história da independência haitiana, um capítulo do qual fora publicado em *Minerva* em 1805¹²⁴, como também a maçonaria foi (e aqui o relato de D’Hont silencia) um fator crucial no levante de Saint-Domingue.

Não era incomum filhos “mulatos” de fazendeiros coloniais brancos (não raro sendo suas mães legalmente casadas com os pais) serem levados à França para receberem ali sua formação. E é notável que as lojas maçônicas radicais francesas fossem espaços igualitários, nos quais a segregação racial, religiosa e mesmo sexual podia ser superada, ao menos temporariamente¹²⁵. Polverel, o homem que dividiu com Sonthonax tanto o posto de comissário em Saint-Domingue como a responsabilidade por declarar a abolição da escravatura na colônia em 1793, havia sido maçom em Bordeaux na década de 1770¹²⁶, um período em que um número surpreendente de jovens mulatos que posteriormente se tornaram líderes da revolta em Saint-Domingue também se encontravam nessa cidade portuária do circuito do comércio de escravos¹²⁷. Dois desses jovens, Vincent Ogé e Julien Raimond, declararam-se, no primeiro ano da Revolução Francesa, favoráveis aos direitos dos mulatos. Sua falta de sucesso levou-os em direções bem diferentes. Contando com o apoio dos *Amis des Noirs* e com prováveis conexões maçônicas, assim como abolicionistas, tanto em Londres como na Filadélfia, Ogé voltou à colônia em 1790 para liderar uma revolta de mulatos livres por direitos civis; derrotado, foi torturado e executado pela corte colonial no ano seguinte¹²⁸. Raimond foi no-

meado comissário colonial pelo governo francês em 1796 e trabalhou em estreita proximidade primeiro com Sonthonax e em seguida com Toussaint, a quem ajudou a redigir a constituição de 1801. Um terceiro mulato bordelês, André Rigaud, lutou com o exército francês na Guerra de Independência Americana e foi, depois de Toussaint (que se tornou seu rival), provavelmente o mais importante general na luta dominguense contra os britânicos na década de 1790¹²⁹. Um quarto foi Alexandre Pétion, que lutou com Dessalines contra os franceses, tornando-se presidente da república do Haiti, criada no sul da ilha após o assassinato de Dessalines em 1806. O presidente Pétion encorajou Simón Bolívar a exigir a abolição da escravidão na luta latino-americana pela independência, na qual a maçonaria também desempenhou um papel decisivo. O historiador Jacques de Cauna escreveu a respeito desse ilustre grupo de líderes dominguenses: “Seria interessante investigar se eles também teriam feito parte das lojas maçônicas de Bordeaux. Essa pesquisa ainda está por ser feita”¹³⁰. Ademais, não podemos ficar cegos à possibilidade de influência recíproca: os próprios sinais secretos da maçonaria podem ter sido afetados pelas práticas rituais dos escravos revolucionários de Saint-Domingue. Existem referências intrigantes ao vodú — o culto secreto dos escravos dominguenses que gerou o maciço levante de 1791 — como “uma espécie de maçonaria religiosa e cerimonial”¹³¹. Sabemos muito pouco sobre a maçonaria no Atlântico negro/pardo/branco, um capítulo de relevo na história da hibridez e da transculturação.

11.

“A coruja de *Minerva* somente levanta voo quando o sol se põe”. Essa muito citada máxima das conferências de Hegel sobre *A filosofia da história* (1822), que podia muito bem ser uma referência à revista *Minerva*, na verdade marca um recuo da política radical de *A fenomenologia do espírito* — a extensão desse recuo em relação à posição inicial de Hegel sobre a Revolução Francesa é, porém, objeto de debate há muitos anos¹³³. Mas, ao menos no que diz respeito à abolição da escravidão, o recuo de Hegel em relação ao radicalismo revolucionário é evidente¹³⁴.

Notoriamente condenando a cultura africana à pré-história e culpando os próprios africanos pela escravidão no Novo Mundo, Hegel repetia o argumento banal e apologético de que os escravos viviam em condições melhores nas colônias do que em suas pátrias africanas, onde a escravidão era “absoluta”¹³⁵, e corroborava o gradualismo: “A escravidão é a *injustiça* em si e por si só, pois a essência da humanidade é *Liberdade*; mas, para tanto, o homem deve amadurecer. A abolição gradual da escravidão é, portanto, mais sábia e mais equitativa que sua súbita supressão”¹³⁶. Essa postura não era, no entan-



Figura 1. “Um templo erguido pelos negros para comemorar sua Emancipação”. Ilustração para Marcus Rainsford. *An historical account of the black empire of Hayti* (1805). Gravura de J. Barlow, baseado no autor¹³².



Figura 2. Traje maçônico francês do final do século XVIII.



Figura 3. Diagrama cosmológico, maçonaria francesa, fim do século XVIII. Desenho esotérico por Jean-Baptiste Willermoz (Bibliothèque Nationale, Paris). Willermoz, um negociante lionês, chefiava a Ordem Templária chamada Observância Estrita, que tinha conexões com Bordeaux e era fortemente influenciada por Martinés de Pasqually, fundador da ordem Élus Cohens, uma maçonaria mística com o objetivo de remeter os seres humanos ao seu estado original antes da Queda Adâmica. Martinés, nascido em Grenoble, morreu em 1774, na ilha de Saint-Domingue. Ver Serge Hutin. *Les francs-maçons*. Paris, 1960, pp. 85-90.

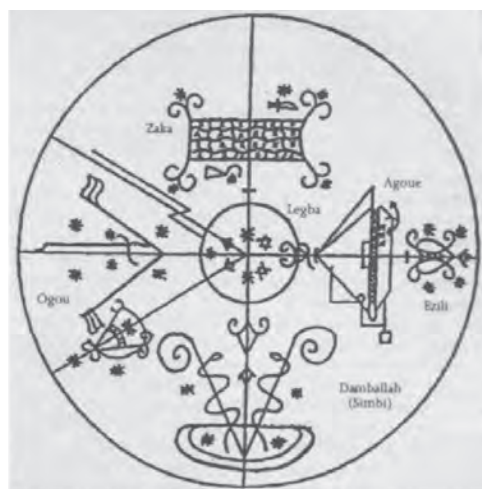


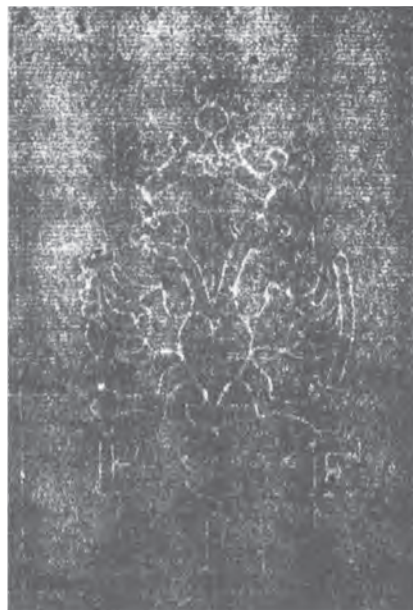
Figura 4. Diagrama cosmológico, vodou haitiano, século XX. Pintura ritual no solo (*vèvè*) para deidades vodou, reunidas em torno de um eixo em cruz. Extraído de Leslie G. Desmangles. *The faces of god: vodou and Roman catholicism in Haiti*. Chapel Hill, 1992, p. 106. Os *vèvès*, traçados com substâncias pulverizadas em torno de uma coluna central no terreiro cerimonial vodou, “tomam sua estrutura emprestada a tradições Fon e Kongo de pintura do solo sagrado. [...] No processo, atributos católicos latinos, a espada de São Tiago Maior, os corações da Madre Dolorosa e mesmo o compasso sobre o quadrado da Maçonaria passaram a ser dispostos ao longo dos subjacentes eixos cruzados da maioria dos sinais *vèvè* no solo (Robert Farris Thompson. “The flash of the spirit: Haiti’s africanizing vodun art”. *Haitian Art*. Nova York, 1979, p. 33, grifos meus).



Figura 5. Águia bicefálica coroada. Emblema do Conselho Supremo de 33 graus, a mais alta ordem do *rite écossais* (rito escocês). Maçonaria francesa, século XVIII (Bibliothèque Nationale, Paris).



Figura 6. Seneque Obin, *Haitian Lodge Number 6* (1960), retratando a águia bicefálica do *rite écossais*. Em 1801, o primeiro Conselho Supremo de 33 graus foi estabelecido em Charleston, Carolina do Sul, com irmãos tanto americanos como franceses; um destes, o conde de Grasse-Tilly, “fundou um novo Conselho Supremo na ilha de Saint-Domingue” (Hutin. *les Francs-maçons*, p. 103).



Figuras 7 e 8. Águia bicéfala coroada, marca d'água sobre papel produzido por Johann Ephraim Stahl (negociante ativo desde 1799 em Blanckenburg an der Schwarza, Turíngia) que foi usado por Hegel em Jena para o último terço do manuscrito de seu *System der Sittlichkeit* (1803); Hegel utilizou o mesmo papel Stahl em setembro e novembro de 1802 para registrar anotações sobre a política da época. Ver Eva Ziesche e Dierk Schnitger. *Der Handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*. Wiesbaden, 1995, vol. 1, pp. 91-2; vol. 2, pp. 31-2, 86.

to, a mais surpreendente em suas conferências. Pelo contrário, era o brutal esmero com que privava toda a África subsaariana, essa “terra de crianças”, de “barbárie e selvageria”, de qualquer relevância para a história mundial, devido ao que ele considerava serem as deficiências do “espírito” africano¹³⁷.

Seria essa mudança simplesmente uma parte do conservadorismo mais geral de Hegel durante os anos em Berlim? Ou estaria ele, novamente, reagindo aos eventos correntes? O Haiti estava novamente nas manchetes durante as primeiras décadas do século XIX, febrilmente discutido por abolicionistas e seus oponentes na imprensa britânica, incluindo a *Edinburgh Review*, que temos certeza de que Hegel lia à época¹³⁸.

No contexto da pressão contínua pela abolição da escravatura, os acontecimentos no Haiti, o “grande experimento”, eram monitorados constantemente e evocavam censuras crescentes, mesmo de seus antigos defensores¹³⁹. No centro da discussão, estava a suposta brutalidade do rei Henri Christophe¹⁴⁰ e o declínio da produtividade na ilha sob o sistema de trabalho assalariado (aqui seria o momento adequado para uma crítica marxista)¹⁴¹. Não há registro de se esses debates levaram Hegel a reconsiderar o “grande experimento” do Haiti. O que *está* claro é que, num esforço para se tornar mais erudito nos estudos africanos durante a década de 1820, Hegel estava na verdade se tornando mais tolo.

Hegel repetiu suas conferências sobre a filosofia da história a cada dois anos entre 1822 e 1830, adicionando material empírico obtido de sua leitura dos especialistas europeus na história mundial¹⁴². É tristemente irônico que, quanto mais fielmente suas conferências refletiam a produção acadêmica convencional europeia sobre a sociedade africana, menos esclarecidas e mais preconceituosas elas se tornavam¹⁴³.

12.

Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão — e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) — por que a recuperação desse fragmento da história, cuja verdade conseguiu nos escapar, é de interesse mais do que hermético?

Há muitas respostas possíveis, mas uma certamente é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou. Se os fatos históricos a respeito da liberdade podem ser extirpados das narrativas contadas

pelos vencedores e recuperadas para a nossa própria época, então o projeto da liberdade universal não deve ser descartado, mas, pelo contrário, deve ser resgatado e reconstituído sobre novas bases. O momento de clareza de pensamento de Hegel teria de ser sobreposto ao de outros da época: Toussaint-Louverture, Wordsworth, abade Grégoire e mesmo Dessalines. Em que pese toda a brutalidade de sua vingança contra os brancos, Dessalines foi quem viu com maior clareza a realidade do racismo europeu. Ainda, o momento de Hegel deve ser sobreposto aos momentos de clareza ativa: os soldados franceses que, enviados à colônia por Napoleão, ao ouvirem esses ex-escravos cantando a “Marseillaise”, perguntaram-se em voz alta se não estariam lutando do lado errado; o regimento polonês sob o comando de Leclerc que desobedeceu suas ordens e se recusou a afogar seiscentos domingueses capturados¹⁴⁴. Existem muitos exemplos dessa clareza e eles não pertencem com exclusividade a qualquer lado ou grupo. E se cada vez que a consciência dos indivíduos ultrapassasse as fronteiras das constelações atuais de poder e percebesse o significado concreto da liberdade, *este* fosse avaliado como um momento, ainda que transitório, da realização do espírito absoluto? Quais outros silêncios teriam ainda de ser quebrados? Quais histórias indisciplinadas ainda teriam de ser contadas?¹⁴⁵.

SUSAN BUCK-MORSS é professora de filosofia política e teoria social da Universidade Cornell (EUA).

NOTAS

[1] “Para os pensadores do século XVIII que abordaram a questão, a escravidão era a metáfora central para todas as forças que aviltavam o espírito humano” (Davis, David Brion. *The problem of slavery in the age of revolution, 1770-1823*. Ithaca: Cornell University Press, 1975, p. 263).

[2] Ver Schama, Simon. *The embarrassment of riches: an interpretation of Dutch culture in the Golden Age*. Nova York: Random House, 1987 (ed. bras.: *O desconforto da riqueza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992). A questão que se colocava para essa nação afluente era “como criar uma ordem moral em um paraíso terreno” (p. 125).

[3] O *asiento* espanhol assegurava a empreendedores individuais o privilégio exclusivo de abastecer a América Espanhola com escravos africanos, mas os próprios espanhóis apenas timidamente controlavam o tráfico. Entrepostos do tráfico escravista na costa africana também exibiam bandeiras de Portugal, Países Baixos, França, Grã-Bretanha, Dinamarca e Brandenburgo. A marinha mercante holandesa dominava o comércio marítimo entre os países do Atlântico Norte, transportando os bens de outras nações, e também e se beneficiava dos privilégios obtidos no tráfico de escravos baseado no *asiento*.

[4] Schama, op. cit., p. 228. Identifiquei, nas minhas leituras, apenas duas menções à escravidão real: numa discussão sobre os hábitos comensais holandeses, tratando de uma aversão ao “mengelmoes” (mexido), que não passava de um “pábulo guisado”, “um mingau para escravos e bebês” (Ibidem, p. 177), e na menção ao fato de que a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais fora “forçada a gastar mais de um milhão de florins por ano na defesa do encrave pernambucano no Recife contra os portugueses, enquanto apenas 400 mil florins de lucro eram hauridos das receitas provenientes do comércio de escravos e da produção de açúcar e pau-brasil” (Ibidem, p. 252).

[5] A “epopeia do Êxodo tornou-se para os holandeses aquilo que havia sido para os judeus bíblicos: a legitimação de uma grande ruptura histórica, um corte com o passado, que se havia tornado possível pela invenção retrospectiva de uma identidade coletiva” (Ibidem, p. 113). O rei Filipe II da Espanha era comparado ao faraó que reinava sobre o cativo egípcio: “Um prostrava a casa de Jacó com escravidão/ O outro, os Países Baixos, com tirania” (Ibidem, p. 105). A referência holandesa à virulenta condenação do missionário católico Bartolomeu de Las Casas dirigida aos “crimes” espanhóis da escravidão nas colônias é mencionada por Schama, ao mesmo tempo em que a prática holandesa da escravidão não o é (Ibidem, p. 84).

[6] Paradoxalmente, a predileção da igreja pela descrição de seu próprio rebanho como os hebreus renascidos não a predispunha em favor daqueles propriamente ditos” (Ibidem, p. 591).

[7] Ibidem, pp. 565-608. Schama descreve as conexões feitas pelos holandeses entre não europeus e os excessos do consumo de tabaco, da sexualidade e outras depravações que ameaçavam contaminar os lares holandeses: “As antologias visuais e textuais do barbarismo no Brasil e na Flórida, por exemplo, representavam índios fumando folhas enroladas, enquanto atos de cópula, canibalismo, urinação em público e outras formas variadas de bestialidade eram arroladas como elementos rotineiros no segundo plano” (Ibidem, p. 204).

[8] O autor se satisfaz em simplesmente registrar, sem qualquer comentário crítico, a fantasia mágica de Thomas Mun, segundo a qual, no capitalismo, dinheiro gera dinheiro, como algo que influencia os holandeses que investiga: “Capital gerou capital, com impressionante facilidade, e, longe de negarem a si mesmos seus frutos, os capitalistas se regozijam com os confortos materiais que ele pode comprar. Em meados do século, parecia não haver limites, nenhum geográfico certamente, para o alcance de suas esquadras e para a desenvoltura de seus empreendedores. Antes mesmo que a demanda de um consumidor fosse satisfeita ou exaurida, outra matéria-prima promissora era descoberta, sua oferta monopolizada, sua demanda estimulada e seus mercados domésticos e exteriores explorados. Chegaria o momento em que a maré da prosperidade começaria a vaziar?” (Ibidem, p. 323).

[9] Ibidem, pp. 47, 203.

[10] Ibidem, p. 62.

[11] Grotius certamente discutiu a escravidão real. Mas Grotius (ver adiante nota 15) é citado por Schama apenas em outros contextos (guerras justas, livre comércio, destino do povo holandês, matrimônio, baleias). Não é de todo infundado suspeitar do silêncio de Schama. Tais histórias nacionais seletivas tornaram-se moda na historiografia europeia, omitindo grande parte, se não toda, da história da colonização.

[12] No entanto, ver Blakeley, Allison (*Blacks in the Dutch world: the evolution of racial imagery in a modern society*. Bloomington: Indiana University Press, 1993), que oferece evidências visuais da presença de negros nos Países Baixos nessa época.

[13] A Grã-Bretanha conseguiu à força da Espanha o *asiento* no Tratado de Utrecht (1713). “Muito da riqueza de Bristol e Liverpool nas décadas seguintes foi construída sobre a base do tráfico de escravos” (Palmer, R. R. e Colton, Joel. *A history of the modern world*. 3 ed. Nova York: Knopf, 1969, p. 171).

[14] Se os exemplos retóricos de Hobbes se apoiam na máquina como uma metáfora para o Estado artificialmente construído, o Antigo Testamento provê o título para o *Leviatã*, assim como para o livro de Hobbes sobre o Parlamento Longo, *Behemoth*, o nome bíblico de um soberano tirânico que já vinha sendo utilizado na narrativa nacional holandesa: “Os reis de Espanha, em cujos nomes tais infâmias (foram praticadas contra as populações civis holandesas), [...] passaram a ser conhecidos como Behemoth, determinado a destruir os laços que mantinham unidas comunidades e mesmo famílias” (Schama, op. cit., p. 92).

[15] Hobbes considerava a “luta elementar entre dois inimigos” como “a condição natural que tornou a escravidão necessária como uma instituição social” (Davis. *The problem of Slavery in Western culture*. Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 120). Aqui, Hobbes seguiu os passos de outros teóricos, Samuel Pufendorf e Hugo Grotius, cujo livro *Guerra e Paz* (1853) incluía opiniões favoráveis à escravidão e o argumento de que a escravidão era legalmente aceitável.

[16] Davis, *The problem of slavery in the age of revolution*, op. cit., p. 263.

[17] Hulme, Peter. “The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment”, in Peter Hulme e Ludmilla Jordanova (eds.), *The Enlightenment and Its Shadows*, Londres, 1990, p. 24. Hulme mostra-se interessado sobretudo na maneira como Hobbes caracteriza os “selvagens” indígenas das colônias.

[18] Locke, John. *Two treatises of government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960, §1, p. 141.

[19] Davis, *The problem of slavery in Western culture*, op. cit., p. 118. Locke estava envolvido no desenvolvimento das políticas coloniais por meio de seu patrono, o Conde de Shaftesbury, e era um ferrenho defensor de seu empreendimento. Foi autor das Constituições Fundamentais da Carolina e membro de seu Conselho de Comércio e Plantações, tendo sido seu secretário entre 1673 e 1675. As constituições da Carolina proclamavam: “todo homem livre da Carolina deve ter poder e autoridade absolutos sobre seus escravos negros” (Ibidem, p. 118).

[20] “Na opinião de Locke, a origem da escravidão, assim como a origem da liberdade e da propriedade, encontrava-se inteiramente fora do âmbito do contrato social” (Ibidem, p. 119). O argumento filosófico de Locke temperava a universalidade da igualdade no estado de natureza com a necessidade do consentimento antes que o contrato social pudesse ser estabelecido, excluindo do contrato, portanto, explicitamente, crianças e idiotas e, por extensão interpretativa, outros que fossem incultos ou incultiváveis. Ver Mehta, Uday S. “Liberal strategies of exclusion”. *Politics and Society*, n.º 18, 1990, pp. 427-53.

[21] Davis chama a atenção para “o fato infeliz de que escravos fossem definidos pela lei como propriedade e que a propriedade fosse considerada como o fundamento da liberdade” (Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 267). Foi somente “após a decisão de Somerset de 1772” que “deixou de ser possível considerar irrefutável a legalidade da propriedade de escravos” (Ibidem, p. 470), apesar de William Davy, o advogado do caso, haver argumentado que havia um precedente: “No décimo primeiro ano do reinado de Elizabeth, sustentava Davy, havia sido decidido que ‘a Inglaterra tinha um ar demasiado puro para que escravos o aspirassem’”. Não era bem assim, afirma Davis: “Na verdade, escravos negros eram comprados e apresentados na corte de Elizabeth e de seus sucessores da dinastia Stuart; sua venda era anunciada publicamente ao longo da maior parte do século XVIII; e eram legados em testamentos até a década de 1820” (Ibidem, p. 472). Quando em 1765 William Blackstone proclamou que, “a partir do momento em que seus pés toquem o solo da Inglaterra, um escravo ou negro cairá sob a proteção das leis que regem todos os direitos naturais, tornando-se *eo instanti* um homem livre”, isso não se aplicava aos escravos nas colônias. “Mesmo o advogado de Somerset reconhecia que as cortes inglesas teriam de reconhecer a validade de um contrato de aquisição de escravos firmado no exterior” (Ibidem, pp. 473-4).

[22] “O *London Advertiser* de 1756 publicou um anúncio feito por Matthew Dyer, informando ao público que produzia ‘cadeados de prata para negros ou cães, coleiras etc’. [...] Damas inglesas posavam para seus retratos ou bem com seu cordeiro de estimação, ou com seu cão de estimação, ou então com seu negro de estimação” (Dabydeen, David. *Hoggarth’s blacks: images of blacks in eighteenth-century English art*. Athens: University of Georgia Press, 1987 [1985], pp. 21-3).

[23] A respeito da presença de escravos na Grã-Bretanha do século XVIII, ver também Shylon, F. O. *Black slaves in Britain*. Nova York/Londres: Oxford University Press, 1974, e Limbaugh, Peter. *The London hanged: crime and civil society in the eighteenth century*, Nova York: Cambridge University Press, 1992.

[24] Ver Mintz, Sidney W. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Nova York: Viking, 1985.

[25] Ver Davis, Ralph. *The rise of the atlantic economies*. Ithaca: Cornell University Press, 1973, p. 257.

[26] Louis Sala-Molins afirma que um terço da atividade comercial na França dependia da instituição da escravidão (*Le Code noir, ou le calvaire de Canaan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p. 244). Estimativas mais conservadoras situam a proporção em torno de 20%.

[27] Foi Montesquieu quem introduziu a escravidão nos debates iluministas, definindo seu tom. Ao mesmo tempo em que condenava filosoficamente a instituição, justificava a escravidão “negra” em termos pragmáticos, climáticos e explicitamente racistas (“narizes achatados”, “pretos da cabeça aos pés” e carentes de “bom senso”). Concluiu: “Espíritos débeis exageram demasiado a injustiça feita aos africanos” pela escravidão colonial (Montesquieu. *The spirit of the laws*. In: *Selected political writings*. Trad. e ed. Melvin Richter. Indianapolis: Hackett, 1990, p. 204).

[28] A exceção mais frequentemente citada é a obra de um sacerdote, o Abade Raynal, cujo livro *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, escrito em 1770 em colaboração com Diderot, prenunciava um Espártaco negro, que surgiria no Novo Mundo e vingaria as violações contra os direitos naturais. O livro foi lido amplamente, não apenas na Europa; o próprio Toussaint-Louverture foi inspirado por ele. Ver James, C. L. R. *The black jacobins: Toussaint l’ouverture and the San Domingo revolution*. 2 ed. Nova York: Vintage Books, 1963 [1938], pp. 24-5. Michel-Rolph Trouillot já advertiu, porém, contra uma leitura muito entusiasta dessa passagem, que deve ser vista antes como uma advertência dirigida aos europeus do que como uma conclamação voltada aos próprios escravos: “Não se tratava de uma

clara predição sobre o surgimento de uma figura como Louverture, como muitos em retrospecto gostariam que fosse [...]. A postura mais radical encontra-se na inconfundível referência à unidade da espécie humana” (Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995, p. 85).

[29] Rousseau, Jean-Jacques. *On the social contract*. In: *The basic political writings*. Trad. e ed. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1988, livro I, cap. 1, p. 141.

[30] *Ibidem*, p. 146.

[31] Sala-Molins, op. cit., p. 238.

[32] *Ibidem*, p. 241. Na verdade, os exemplos de Rousseau vêm da antiguidade, como quando menciona Brásidas de Esparta se contrapondo ao sátrapa de Persépolis! Ver Rousseau. *Discourse on the origin of inequality*. In: *The basic political writings*, op. cit., p. 72.

[33] Cf. Sala-Molins, op. cit., pp. 243-6.

[34] Ver Cohen, William B. *The French encounter with Africans: white response to blacks, 1530-1880*. Bloomington: Indiana University Press, 1980. Em 1764, o governo francês proibiu a entrada de negros na metrópole. Em 1777, a lei foi modificada para suspender algumas das restrições, permitindo que escravos coloniais acompanhassem seus senhores.

[35] Sala-Molins, op. cit., p. 248.

[36] *Ibidem*, p. 253. Autor também de *L'Afrique aux Amériques: le Code Noir espagnol* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), Sala-Molins considera os protestos contra a escravidão feitos pelo sacerdote seiscentista Las Casas, que defendeu sua abolição imediata, mais progressistas que os dos *philosophes*.

[37] Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 273. Davis cita Bernard Bailyn nessa passagem. Sigo de perto a apresentação de Davis aqui.

[38] Jordan, Winthrop D. *White over black: American attitudes toward the negro, 1550-1812*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968, p. 289. Seus inimigos, os tories britânicos aproveitaram-se disso: “‘Como é possível, perguntava Samuel Johnson, ‘que os mais fortes brados pela liberdade sejam ouvidos do meio dos condutores de negros?’” (Davis, *The problem of Slavery in Western culture*, op. cit., p. 3).

[39] “A árvore da liberdade é de natureza tão tenra que não será capaz de vingar nos arredores da escravidão” (Benjamin Rush [1773], citado em Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 283).

[40] Numa das cláusulas suprimidas da Declaração de Independência, Thomas Jefferson acusava o rei britânico Jorge III de “haver declarado uma guerra cruel contra a própria natureza humana, violando os mais sagrados direitos à vida e à liberdade encarnados numa gente distante, que jamais o havia ofendido, capturando-os e arrastando-os em cativeiro a outro hemisfério [...] decidido a manter aberto o mercado em que homens seriam comprados e vendidos [...]. Ele agora provoca essa mesma gente a levantarem suas armas contra nós e a comprarem, com o assassinato das pessoas sobre quem *ele* os forçou, a mesma liberdade da qual *ele* os havia privado, quitando assim crimes anteriores cometidos contra as *liberdades* de um povo com crimes que ele os conclama a cometer contra as *vidas* de outro” (Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 273).

[41] “Temos em comum com todos os outros homens [...] um direito natural a nossas liberdades, sem que sejamos delas privados delas por outros homens, pois nascemos como um povo livre e jamais declinamos dessa bênção por meio de qualquer pacto ou acordo” (citado em Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 276).

[42] “Se a Revolução Americana não pôde resolver o problema da escravidão, ela ao menos levou à *percepção* do problema. Tampouco o desejo de coerência consistia em retórica vazia. A questão surgiu nas resoluções antiescravistas dos conselhos municipais da Nova Inglaterra, na constituição de Vermont, de 1777, em testamentos individuais que alforriavam escravos, na lei de Rhode Island, de 1774, que proibia a futura importação de escravos, e no ato de emancipação gradual da Pensilvânia, de 1780, adotado, de acordo com um preâmbulo escrito por Thomas Paine, “em grata celebração à nossa afortunada libertação” da ocupação britânica” (Davis, *The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., pp. 285-6).

[43] Trouillot, op. cit., p. 85. A *Encyclopédie*, editada por Diderot e D’Alembert, incluía verbetes relativos à escravidão real. Apesar de o artigo intitulado “Nègres” ter simplesmente mencionado que seu trabalho

era “indispensável para o cultivo do açúcar, do tabaco, do índigo etc.”, uma série de verbetes escritos por Jaucourt foi mais incisiva: “Eslavagem” declarava ser a escravidão contrária à natureza; “Liberté naturelle” acusava a religião de criar pretextos contra o direito natural por conta da demanda de escravos nas colônias, plantações e minas; “Traité des Nègres” afirmava que escravos traficados representavam uma “mercadoria ilícita – proibida por todas as leis da humanidade e da igualdade”, de modo que a abolição era necessária, mesmo que arruinasse as colônias (“Sejam antes destruídas as colônias que a causa de tanto mal”). Mas o racismo seguia presente nesses textos (Sala-Molins, *Le Code noir, ou le calvaire de Canaan*, pp. 254-61) e a abolição era aconselhada sob a forma de um processo gradual, para que os escravos pudessem ser preparados para a liberdade.

[44] Esse levante de escravos foi liderado por Boukman, um sacerdote do vodu (culto sincrético que não apenas congregou escravos de diferentes culturas africanas, mas também absorveu símbolos culturais ocidentais). Boukman se dirigia aos escravos: “Abandonem o símbolo do deus dos brancos, que tanto nos fez chorar, e ouçam a voz da liberdade, que nos fala a todos ao coração” (James, op. cit., p. 87). Apesar de rebeliões de escravos ocorrerem com bastante frequência em Saint-Domingue — 1679, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782 e 1787, antes da ampla revolta de 1791 (ver Dupuy, Alex. *Haiti in the world economy: class, race, and underdevelopment since 1700*. Boulder: Westview Press, 1989, p. 34) —, o levante de Boukman provocou, no contexto da radicalização da Revolução Francesa, uma mudança na percepção europeia das revoltas de escravos, não mais vistas como uma sucessão de rebeliões escravas, mas como uma extensão da Revolução Europeia: “As notícias do verão de 1791 haviam se concentrado na fuga para Varènnes e na captura da família real francesa e na revolta dos escravos em Santo Domingo” (Paulson, Ronald. *Representations of Revolution, 1789-1820*. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 93).

[45] A escravidão foi abolida por Polverel e Sonthonax em agosto de 1793, agindo autonomamente em relação às ordens de Paris. O papel de ambos foi negligenciado pelos historiadores, outro caso de cegueira acadêmica que, para usar a feliz expressão de Trouillot (op. cit.), “silencia o passado”. Ver o simpósio recente (*Léger-Félicité Sonthonax: la première abolition de l’esclavage — la Révolution Française et la Révolution de Saint-Domingue*. Ed. Marcel Dorigny. Saint-Denis/Paris: Société Française d’Histoire d’Outre-Mer/Association pour l’Étude de la Colonisation Européenne, 1997), que apenas começa a remediar a situação; em especial, ver Roland Desné, “Sonthonax vu par les dictionnaires” (pp. 113-20), que traça a quase total desapareção do nome de Sonthonax das enciclopédias bibliográficas da França ao longo do século XX.

[46] Os britânicos foram pragmaticamente compelidos a garantir a liberdade aos escravos de Saint-Domingue que concordaram em lutar ao seu lado — como fizeram Sonthonax e Polverel no caso daqueles que lutaram pela República Francesa. O efeito dessas políticas foi comprometedor para a escravidão, contradizendo qualquer argumento ontológico sobre a incapacidade dos escravos para a liberdade; ver Geggus, David Patric. “The British occupation of Saint-Domingue, 1793-1798”. Nova York: tese de doutorado, York University, 1978, p. 363.

[47] Geggus destaca: “O papel desempenhado pelo Haiti no súbito ressurgimento do movimento antiescravagista em 1804 parece ter sido completamente ignorado pela literatura acadêmica. Porém, sua importância foi aparentemente considerável” (Geggus. “Haiti and the abolitionists: opinion, propaganda, and international politics in Britain and France, 1804-1838”. In: Richardson, David [ed.]. *Abolition and its aftermath: the historical context, 1790-1916*. Londres/Totowa: F. Cass, 1985, p. 116). Novamente, um caso de cegueira acadêmica que silencia o passado.

[48] Em 1796, o general Laveaux nomeou Toussaint governador e o declarou salvador da República e redentor dos escravos prenunciado por Raynal; ver Blackburn, Robin. *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848*. Londres/Nova York: Verso, 1988, p. 233. Em 1802, o *Code Noir* foi restaurado na Martinica e em Guadalupe (mas não em Saint-Domingue).

[49] Louverture havia-se aliado anteriormente ao rei de Espanha, realizando operações militares e operando a partir da porção oriental da ilha, que era uma colônia espanhola; mas tão logo soube que a Assembleia Francesa havia abolido a escravidão, juntou-se a Sonthonax contra os britânicos e foi leal à República Francesa até sua prisão. Essa mudança de alianças, que foi objeto de controvérsia, é analisada por Geggus. “From his most catholic majesty to the godless république’: the ‘volte-face’ of Toussaint-Louverture and the end of slavery in Saint-Domingue”. *Revue Française d’Histoire d’Outre Mer*, vol. 65, nº 241, 1978, pp. 488-9.

[50] Para ajudá-lo a preparar o texto constitucional, Toussaint convocou um conselho de seis cidadãos, incluindo o advogado bordelês Julien Raimond: A Constituição é Toussaint L’Ouverture da primeira à última linha, que nela consagrou seus princípios de governo. A escravidão foi permanentemente abolida. Todo homem, independentemente de sua cor, poderia exercer qualquer ocupação e não haveria qualquer distinção além daquela baseada em virtudes e talentos ou qualquer outra superioridade que aquela conferida pela lei

no exercício de uma função pública. Ele incorporou à Constituição um artigo que preservava os direitos de todos os proprietários ausentes da colônia “por qualquer razão”, exceto nos casos em que figurassem na lista de emigrados proscritos na França. De resto, Toussaint concentrou todo o poder em suas próprias mãos (James, op. cit., p. 263). O regime de Toussaint antecipou o estatuto territorial e político do domínio. A França perdeu a oportunidade de estabelecer uma política de imperialismo esclarecido.

[51] Geggus. “Slavery, war, and revolution in the Greater Caribbean”. In: Barry, David Gaspar e Geggus (eds.). *A turbulent time: the French revolution and the Greater Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 22.

[52] James, op. cit., p. 346.

[53] *Ibidem*, p. 345. Escrevendo sob pseudônimo em um jornal de Boston, defendendo a revolução em Saint-Domingue, Abraham Bishop “lembrou que os revolucionários americanos, que haviam ensinado o mundo a ecoar o grito de ‘Liberdade ou Morte!’ não diziam ‘todos os brancos são livres, mas todos os *homens* são livres’” (Davis, D. B. *Revolutions: reflections on American equality and foreign liberations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 50).

[54] A constituição de Dessalines declarava que *todos* os haitianos são negros, procurando eliminar legislativamente as categorias de mulatos e de todos os vários gradientes de inter-racialidade. Dessalines foi assassinado em 1806; o Haiti foi então dividido em duas partes, um “reino” setentrional, governado por Henri-Christophe, e uma “república” meridional, cujo presidente era Alexandre Pétion.

[55] Geggus, “Haiti and the abolitionists”, op. cit., p. 114. [Doravante HA.]

[56] Trouillot considera a Revolução Haitiana “a revolução política mais radical daquela época” (Trouillot, op. cit., p. 98). Blackburn escreve: “O Haiti não foi o primeiro estado americano independente, mas foi o primeiro a garantir liberdade civil a todos os seus habitantes” (Blackburn, op. cit., p. 260).

[57] Fora a Revolução Francesa uma “mera reforma dos abusos”, como Napoleão dizia que os britânicos a consideravam, ou representava “um completo renascimento social”, como disse em seu leito de morte? Ver Paulson, op. cit., p. 51. No fim da vida, Napoleão arrependeu-se da maneira como havia tratado Toussaint-Louverture.

[58] Ver Blackburn, op. cit., p. 230.

[59] Ruof, Friedrich. *Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons, 1741-1812*. Vaduz: Kraus Reprint, 1965 [1915], p. 29. (A grafia empregada por Ruof para o nome de Archenholz, “Archenholtz”, é inusitada). Archenholz continuava: “Deveriam ser exaltados pelo povo alemão, que assim se exaltaria a si mesmo” (*Ibidem*, p. 30). Em 1792, utilizou novamente a metáfora da escravidão, ao descrever a situação revolucionária francesa, perguntando se o povo “de uma das nações mais populosas da Terra, que se havia erguido nos últimos anos do lodo viscoso da escravidão e provado à saciedade dos doces frutos da liberdade, [...] tão cedo voltaria a baixar docilmente a cabeça sob o jugo e se entreter com suas cadeias rotas como brinquedos, [...] mesmo que toda a força combinada da Europa naufragasse do choque contra esse rochedo” (*Ibidem*, p. 49).

[60] Em 1790, uma assembleia colonial em Saint-Domingue concedeu direito de voto aos brancos não proprietários (franqueando o eleitorado a uma base mais ampla do que na própria metrópole), reforçando assim a natureza racial da exclusão política. Ver Blackburn, op. cit., p. 183.

[61] Blackburn escreve que possuíam 2 mil fazendas de café no oeste e no sul, em comparação com as 780 fazendas de açúcar, cuja grande maioria era controlada por brancos: “Em Saint-Domingue, os homens livres de cor eram quase tão numerosos quanto os colonos brancos, talvez até mais numerosos”. Os proprietários de cor possuíam cerca de 100 mil escravos: “em nenhuma outra parte das Américas figuravam tão alto na escala da classe proprietária aqueles que tinham ascendência parcialmente africana”; com frequência “portavam o prestigioso nome de um pai francês” (*Ibidem*, pp. 168-9).

[62] O barão de Wimpffen perguntou se os colonos não tinham medo de dizer *liberdade* ou *igualdade* na frente de seus escravos (ver James, op. cit., p. 82). Porém, ainda era raro em 1792 que republicanos declarassem abertamente, como o fez Sonthonax, que “não se pode manter os negros em cativeiro se homens livres que eram iguais aos brancos também fossem negros como os escravos” (Thibau, Jacques. “Saint-Domingue à l’arrivée de Sonthonax”. In: *Léger-Félicité Sonthonax*, op. cit., p. 44).

[63] Na Assembleia Constituinte (1789-1791), composta por aproximadamente 1.100 deputados, um de cada dez tinha interesses em Saint-Domingue (ver *ibidem*, p. 41).

[64] Os Amis des Noirs (associação fundada em 1788) foram importantes ao preparar o terreno para essa discussão. Apesar de não serem numerosos, eram influentes como escritores e panfletários (Condorcet, Brissot, Mirabeau, Abade Grégoire), cujos trabalhos deploravam a condição dos escravos coloniais. Rainsford escrevia em 1805 que, como um resultado da circulação de seus escritos, os escravos negros “eram objeto de destaque em conversas e contrições em metade das cidades europeias”; uma vez que caracterizavam, com “infeliz eloquência”, as “misérias da escravidão” e “eram certamente a causa do chamado à ação, com amplo alcance, daquele espírito de revolta dormente no africano escravizado ou em seus descendentes” (Rainsford, Marcus. *An historical account of the black Empire of Hayti*. Londres: J. Cundee, 1805, p. 107). A postura dos Amis des Noirs consistia na defesa unicamente da emancipação gradual até 1791, quando passaram a defender a concessão de direitos a negros livres e mulatos; à época da abolição efetiva da escravidão (1794), a associação já havia deixado de existir, vítima dos expurgos de Robespierre. A abolição passou a ser identificada com os girondinos, inimigos de Robespierre: “Os girondinos foram acusados de haverem secretamente fomentado os levantes coloniais em favor da Grã-Bretanha e de apoiarem a abolição com o objetivo de arruinar o império francês [...]. O próprio Robespierre manteve-se conspicuamente ausente da sessão de 4 de fevereiro (da Convenção, que votou unanimemente pela abolição da escravatura) e não assinou o decreto” (Fick, Carolyn E. “The French revolution in Saint-Domingue: a triumph or a failure?”. In: *A Turbulent Time*, op. cit., p. 68; comparar com Bénot, Yves. “Comment la convention a-t-elle voté l’abolition de l’esclavage en l’an II?”. *Révolutions aux Colonies*. Paris, 1993, pp. 13-25).

[65] Archenholz, Johann Wilhelm von. “Einleitung zur ‘Zur neuesten Geschichte von St. Domingo’”, *Minerva*, n° 4, 1804, p. 340. Essa era a introdução editorial de Archenholz ao artigo (pp. 341-5), crítica da violência da revolução e cética quanto à viabilidade do “Estado dos negros”.

[66] Ver “Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen”, *Minerva*, n° 1, fev. 1792, pp. 296-319. O artigo pronunciava-se a favor dos direitos dos mulatos, da postura de Brissot e dos Amis des Noirs.

[67] Esse lema, proclamado por Dessalines em maio de 1803, foi reportado em “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, *Minerva*, n° 4, dez. 1804, p. 506.

[68] “A ascensão do Império Haitiano pode afetar decisivamente a condição da raça humana [...]. Será difícil acreditar, no futuro, que os filósofos tenham ouvido falar de um fato tão brilhante, até então inédito, e não tenham se comovido, ou que que tenha sido confinado ao conhecimento frágil daqueles cuja experiência não é admitida em meio ao espectro da verdade histórica [...]. Está nos registros antigos que negros eram capazes de repelir com vigor seus inimigos em sua própria terra; e um escritor moderno (Adanson, *Voyage à l’Afrique*, 1749-53) assegurou-nos dos talentos e das virtudes desse povo; coube, porém, ao fim do século XVIII realizar o espetáculo que exibiu uma horda de negros que, abandonando um estado de abjeta degeneração, se emanciparam a si mesmos da mais vil escravidão e estabeleceram entre si relações sociais verdadeiras, promulgando leis e comandando exércitos nas colônias da Europa. O mesmo período testemunhou uma grande e reluzente nação [França] [...] regressar à barbárie de épocas passadas”. Rainsford situava a Revolução Haitiana “entre os episódios mais marcantes e importantes da época” (Rainsford, op. cit., pp. x-xi, 364).

[69] Ruof, op. cit., p. 62.

[70] “O abolicionismo, que sempre foi um tema de pequenos grupos sectários na França, agora deixou efetivamente de existir. A tentativa de reconquistar Saint-Domingue havia sido acompanhada por um manancial de literatura voltada à colônia, mas se tratava em grande parte de obras de colonos, que, com graus variados de vitupério, atribuíam a revolução negra à influência abolicionista. Então, como a expedição de Saint-Domingue falhou inteiramente, um veto total foi imposto a todas as obras relacionadas às colônias” (HA, p. 117).

[71] A imprensa estadunidense estava repleta de histórias de Saint-Domingue. John Adams, ao mesmo tempo em que lamentava o desenrolar dos eventos, acreditava que fossem o resultado lógico daquilo que a rebelião nos Estados Unidos havia criado. Outros viam a revolução dos escravos como a prova de que a escravidão deveria ser abolida nos Estados Unidos — ou seja, ambos os lados liam-na como algo decisivo para a história mundial (ver Davis, D. B. *Revolutions*, op. cit., pp. 49-54). Correspondentes de guerra também enviavam relatos periódicos para os jornais poloneses, uma vez que um regimento polaco fazia parte da força militar sob o comando do general Leclerc enviado por Napoleão para restabelecer a escravidão em Saint-Domingue. Ver PachoĐski, Jan e Wilson, Reuel K. *Poland’s Caribbean tragedy: a study of polish legions in the Haitian war of independence, 1802-1803*. Nova York: Columbia university Press, 1986.

[72] Ver HA, pp. 113-5. Na verdade, a maior parte dos relatos não era muito favorável, com a exceção da heroização de Toussaint-Louverture.

[73] O soneto foi “provavelmente escrito na França, em agosto de 1802” (Geggus. “British opinion and the emergence of Haiti, 1791-1805”. In: Walvin, James [ed.]. *Slavery and British society, 1776-1846*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982, p. 140). Wordsworth nasceu no mesmo ano que Hegel (1770); ambos tinham por volta de 30 anos de idade na época. William Blake também incorporou a Revolução Haitiana em sua poesia.

[74] Ruof, op. cit., pp. 69-70. Archenholz declarou a “mais estrita neutralidade” (*strengste Unparteilichkeit*) como seu “principal dever” (Ibidem, p. 40).

[75] É digno de nota que os estudiosos de *Minerva* tenham de voltar ao original para descobrir o intenso interesse de Archenholz por Saint-Domingue e a Revolução Haitiana. As duas monografias que foram escritas sobre ele não mencionam esses artigos; ver Ruof, op. cit., e Rieger, Ute. *Johann Wilhelm von Archenholz als “Zeitbürger”: Eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994. Ver, porém, Schüller, Karin (*Die deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen*. Colônia: Böhlau, 1992, pp. 248-61), que inclui um sumário dos artigos de *Minerva* sobre Saint-Domingue, assim como uma discussão dos relatos sobre a Revolução Haitiana publicados em outros periódicos e livros alemães, incluindo a bastante influente tradução alemã de Rainsford (pp. 103-8). O livro de Schüller foi-me apresentado por Geggus, depois de haver escrito seu trabalho, e tomei a liberdade de adicionar referências a ele nas notas sempre que apropriado.

[76] Ruof, op. cit., p. 131. Dois correspondentes especialmente célebres eram Konrad Engelbert Olsner e Georg Foster; sobre eles, ver adiante. Para os dados relativos à circulação, ver ibidem, pp. 129-30.

[77] Ibidem, p. 130.

[78] Schiller escreveu a Archenholz em 1794, sugerindo que fizesse uma retrospectiva sobre a Revolução Americana na revista: “Não lhe ocorreu ainda a ideia de organizar um breve e denso retrato da guerra americana pela liberdade?” (Ruof, op. cit., p. 45). Apesar de nenhum artigo ter aparecido em *Minerva*, a série sobre os eventos de Saint-Domingue, 1791-1805, era análoga em sua concepção.

[79] Hegel escreveu de Berna a Schelling na véspera do Natal de 1794: “De modo um tanto acidental, falei há alguns dias com o autor das cartas assinadas por “O” na *Minerva* de Archenholz. Sem dúvida, você sabe de quais estou falando. O autor, supostamente inglês, é na verdade um silésio chamado Oeslner [...] ainda jovem, mas se percebe que se esforçou bastante” (G. W. F. Hegel, carta a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 24 de dezembro de 1794; ver *Hegel: the letters* (traduzidas por Clark Butler e Christian Seiler), Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 28. Escrevendo em 1915, Ruof não menciona Hegel como um leitor de *Minerva*, mas ele não teve acesso à publicação alemã das cartas de Hegel; ver Hegel, *Briefe von und an Hegel* (editado por Johannes Hoffmeister), Hamburgo: Meiner, 1969-1981. Jacques d’Hont, porém, inicia seu livro com um capítulo sobre a influência de *Minerva* sobre Hegel (e Schelling), que descreve como “total” (*globale*) (D’Hont, Jacques. *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 7-45). Note-se que D’Hont não faz qualquer menção aos artigos sobre Saint-Domingue que apareceram nas páginas de *Minerva* (sua preocupação é outra; ver nota 106 infra). Konrad Engelbert Oeslner, um republicano mais radical que Archenholz, era um girondino (anti-Robespierre); seu herói era o abade Sieyès. Ver sua história da Revolução Francesa (baseada em seus relatos testemunhais): *Luźifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution* (ed. Jörn Garber), Kronberg/Taunus: Scriptor, 1997 [1797].

[80] Kelly, George Armstrong. “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”. In: *Hegel’s dialectic of desire and recognition: text and commentary* (ed. John O’Neill). Albany: State University of New York, 1996, p. 260. Kelly insiste que os escritos de Hegel devem ser considerados no contexto “da época de Hegel”, mesmo sendo uma época em que abunda pensamento (Ibidem, p. 272). Ele considera, portanto, as diferenças filosóficas entre Fichte, Schelling e Hegel: a temática de Fichte era mais geral, voltada ao reconhecimento mútuo (um tema que Hegel havia abordado anteriormente), enquanto na dialética do senhor e do escravo “Hegel defende uma doutrina de igualdade originária que é curiosa e perigosamente negada por Fichte” (Ibidem, p. 269). Muitos intérpretes escolhem discutir Hegel nesse ponto nos termos colocados por Fichte, reduzindo assim a importância do exemplo de reconhecimento específico a Hegel, introduzido pela primeira vez em 1803: a relação entre senhor e escravo. Ver, por exemplo, Williams, Robert R. “The story of recognition is a story about Fichte and Hegel”. In: *Hegel’s ethics of recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 26.

[81] Ver Shklar, Judith N. “Self-sufficient man: dominion and bondage”. In: *Hegel’s dialectic of desire and recognition*, op. cit., pp. 289-303, e Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2 ed. Freiburg: Alber, 1993 [1973], p. 263-4.

[82] Ver Tavarès, Pierre-Franklin. “Hegel et l'abbé Grégoire: question noire et révolution française”. *Révolutions aux Colonies*, pp. 155-73. O abade (Henri) Grégoire era certamente o mais leal defensor do Haiti entre os abolicionistas franceses. Em 1808, escreveu *De la littérature des nègres*, que conseguiu contornar a censura de Napoleão sobre o tema de modo “engenhoso”, tratando ostensivamente dos esforços literários de negros que escreviam em francês e inglês: “O livro era predominantemente sobre a sociedade africana, mas nele Grégoire também aproveitou a oportunidade para exaltar os domingueses Toussaint Louverture e Jean Kina (que havia liderado uma revolta na Martinica) e para observar que, se o Haiti ainda era politicamente instável, esse também tinha sido o caso da França na década de 1790” (HA, p. 117). Convidado em meados de 1820 a assumir um bispado no Haiti, Grégoire recusou, frustrado com a atitude conciliatória assumida pelo Haiti em relação à França, por conta da concordância do presidente haitiano Boyer em pagar enormes reparações aos antigos fazendeiros coloniais em troca do reconhecimento da independência nacional (Ibidem, p. 128).

[83] Ainda não tive a oportunidade de ver o artigo original de Tavarès, “Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue” na revista de Port-au-Prince *Chemins Critiques*, nº 2, maio de 1992, p. 113-31. Tampouco li sua tese de doutorado, *Hegel, critique de l'Afrique* (Paris-I, 1990). Da versão de seu artigo a que tive acesso, pareceu-me que ele lida mais com fontes francesas do que alemãs e que não consultou revistas da época; sua avaliação é que a preocupação de Hegel com o abolicionismo surgiu posteriormente, na década de 1820, e pode ter sido o resultado de algum sentimento de nostalgia de seus sonhos revolucionários anteriores. Schüller (op. cit.) menciona brevemente Hegel, mas apenas seus trabalhos tardios (dos anos 1820), e não sugere qualquer forma de influência direta, como a que defendo aqui; tampouco sugere que Hegel lesse *Minerva*.

[84] Rosenkranz, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 [1844], p. 543. Note-se que essa ainda é a biografia canônica de Hegel, daí sua republicação em 1977 (e novamente em 1998). Apesar de serem numerosos os trabalhos filosóficos sobre a evolução do pensamento de Hegel, assim como biografias do filósofo, é impressionante que Hegel não tenha encontrado um biógrafo moderno para tomar definitivamente o lugar de Rosenkranz. Ver, por exemplo, Althaus, Horst. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie*. Munique: Hanser, 1992. Ainda que alguns objetos relacionados com Hegel tenham sido submetidos a escrutínio microscópico (as marcas d'água em seus manuscritos, por exemplo), há lacunas incríveis no que conhecemos sobre sua vida. Há diversas razões para esse desequilíbrio, a começar pelo fato de que Hegel mudou repetidas vezes de cidade (de Württemberg para Tübingen, Berna, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nürnberg e Heidelberg), antes de se fixar em Berlim durante a década final de sua vida, e ele mesmo tomou o cuidado de destruir muitos documentos antes de morrer, incluindo escritos pessoais. Seu filho (legítimo) Karl responsabilizou-se por arquivar seus documentos após sua morte e pode ter ocultado algumas fontes. (O filho ilegítimo de Hegel, Ludwig, que não é mencionado na biografia de Rosenkranz, foi concebido em Jena, em 1806, enquanto Hegel escrevia *Fenomenologia do espírito*, morrendo em 1831, mesmo ano que seu pai, na Indonésia, como membro da marinha mercante holandesa.)

[85] *A Fenomenologia do espírito* não menciona o Haiti ou Saint-Domingue, mas tampouco menciona a Revolução Francesa, em passagens sobre as quais os especialistas concordam inteiramente ao reconhecerem a presença da revolução no texto. Sobre a devoção de Hegel aos jornais e revistas, há provas abundantes, desde seus dias de estudante em Tübingen, quando acompanhava os eventos revolucionários franceses, passando pelos anos em Frankfurt, no final da década de 1790, quando lia jornais com a pena na mão, até os anos de 1810 e 1820, quando arquivava recortes da imprensa britânica, incluindo a *Edinburgh Review* e o *Morning Chronicle* (ver nota 120 infra). Imediatamente após concluir *A Fenomenologia do espírito*, Hegel deixou Jena para ir a Bamberg, onde se tornou ele mesmo editor de um diário, que colapsou quando foi acusado por censores de haver revelado o paradeiro das tropas alemãs (a defesa de Hegel baseou-se no fato de que tais informações haviam sido obtidas de outras fontes jornalísticas, já publicadas anteriormente).

[86] Trouillot, op. cit., p. 73.

[87] Ibidem, p. 82. Trouillot discute as várias “fórmulas de apagamento”, por meio das quais histórias generalistas produziram a invisibilidade (pp. 98ss).

[88] O tory evangélico James Stephen publicou um panfleto radical no verão de 1804, argumentando que a autoridade dos senhores brancos de escravos se apoiava fundamentalmente nos temores irracionais dos escravos, “alimentados pela ignorância e pelo hábito”, mas também que, assim como a crença em fantasmas, esse “pavor instintivo”, uma vez afastado, desaparecia para sempre (HA, p. 115). Henry Brougham, respondendo a James Stephen na *Edinburgh Review*, “acreditava que a obediência dos escravos derivava simplesmente de um cálculo racional dos custos da resistência [...] Mais orientado por uma mentalidade de livre mercado, [Brougham] pensava em termos de estímulo e resposta” (Ibidem, pp. 115-6). O argumento de Brougham pela abolição do tráfico de escravos também se apoiava num fundamento de cálculo e demanda, uma vez que, depois do Haiti, o risco de rebelião havia aumentado mais de mil vezes (Ibidem, p. 116).

Sabemos com certeza que Hegel foi leitor da *Edinburgh Review* no período entre 1817 e 1818, e especula-se que sua exposição a esse e outros periódicos britânicos já vinha ocorrendo desde muito. Considerando a concepção de Hegel do espírito moderno como essencialmente cristão, é de se imaginar que ele tivesse tomado o partido de Stephen nessa discussão.

[89] HA, p. 113.

[90] “O fazendeiro francês Drouin de Bercy concebia-a como um evento marcante, digno da contemplação de filósofos e estadistas, a despeito de desejar, ele próprio, vê-la esmagada e toda a população (haitiana) massacrada ou deportada” (HA, p. 113).

[91] Ver Rainsford, op. cit., cap. 2.

[92] Para fazer justiça às variações dos textos de Jena e, assim, à evolução da ideia de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo em meio ao contexto histórico da Revolução Haitiana, seria necessário um artigo à parte. Não será possível oferecer aqui uma descrição verdadeiramente apurada. Poderei somente oferecer uma hipótese, que considera a leitura de Adam Smith por Hegel em 1803 como um ponto de virada. Nos primeiros *Systementwürfe* de Jena (1803-1804), Hegel tematiza a “batalha por reconhecimento” de uma maneira que marca uma ruptura tanto com a concepção clássica de comunidade ética (*Sittlichkeit*) quanto com a concepção hobbesiana da autoproteção individual (o estado de natureza). O crucial e conclusivo “fragmento 22” (porções do qual foram borrados e reescritos pelo próprio autor, sendo que ao menos uma página se perdeu) começa com uma discussão sobre a “necessidade absoluta” do “reconhecimento mútuo”: a violação da propriedade deve ser vingada “até a morte” (Hegel, *Jenaer Systementwürfe*. Ed. Klaus Düsing e Heinz Kimmeler, 3 vols. Hamburgo: F. Meiner, 1986, 1:218n). Falando do chefe de família proprietário de terras, Hegel escreve: “se ele se arrisca a um ferimento, mas não a perder a vida”, então “converte-se num escravo do outro [*er wird der Sklav des andern*]” (p. 221). O vocábulo alemão normalmente empregado é *Sklave*; note-se que aqui, e ao longo de sua obra, Hegel utiliza *ambos* os termos, *Knecht* e *Sklav(e)*, na dialética do mútuo reconhecimento. Mas se a “propriedade” for ela mesma a agressora, seria o escravo que retificaria a injúria cometida contra a *sua pessoa* assegurando sua própria liberdade sem oferecer compensação? Hegel não levanta essa questão, preferindo seguir rumo a uma discussão sobre os “costumes” do “povo” (*das Volk*) e a “obra” comum a todos. Isso o leva numa direção surpreendentemente não hobbesiana, a uma crítica do trabalho prostrante e repetitivo da mão de obra fabril moderna (a divisão do trabalho, exemplificada na fábrica de alfinetes de Smith) (ver pp. 227-8). Hegel em seguida descreve criticamente a interdependência descontrolada e “cega” dos trabalhadores na economia global, a “sociedade burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) das trocas mercantis, que gera um “sistema monstruoso” (*ungeheures System*) de mútua “dependência” (*Abhängigkeit*) e que, “como uma fera selvagem, precisa ser domada” (pp. 229-30). O fragmento 22 se encerra (em 1804!) justamente no ponto em que a discussão de Hegel sobre a “posse” (*Besitz*), como a forma na qual a generalidade da “coisa” (*das Ding*) é “reconhecida” (*anerkannt*), tê-lo-ia levado a enfrentar a contradição pela qual a lei da propriedade privada trata o escravo (cuja existência não é outra coisa senão trabalho) como uma coisa! O escravo é uma mercadoria como nenhuma outra, na medida em que a liberdade de propriedade e a liberdade pessoal se encontram nele em direta contradição. É por essa razão que o manuscrito de Hegel é interrompido tão abruptamente? A revolta dos escravos em Saint-Domingue, nesse contexto, salvou Hegel do círculo vicioso (o “sistema monstruoso”) da reciprocidade contratual, ao oferecer o vínculo (por meio de uma mudança de ênfase, das trocas mercantis para o trabalho) entre um sistema econômico (o infinito sistema das necessidades) e a política: a fundação, mediante uma luta mortal, do estado constitucional.

[93] Hegel, *System der Sittlichkeit*. Ed. Georg Lasson. Hamburgo: F. Meiner, 1967 [1893], apud Harris, Henry S. “The concept of recognition in Hegel’s Jena Manuscripts” [1990]. In: *Hegel/Studien/Beiheft 20: Hegel in Jena*. Ed. Dieter Heinrich e Klaus Düsing. Bonn: Bouvier, 1990, p. 234. Harris comenta: “O conceito de personalidade legal emerge lado a lado com a instituição do dinheiro como a ‘indiferença’ da (isto é, a expressão universal para) propriedade. Esse mundo do reconhecimento formal é então diferenciado entre senhores e servos em função da extensão de suas posses (isto é, em última instância, em termos de dinheiro)” (p. 233). O *Sistema da eticidade* registra pela primeira vez a leitura de Adam Smith por Hegel e também a relação desigual entre senhor (*Herr*) e servo (*Knecht*), que “se estabelece em decorrência da desigualdade do poder sobre a vida” (Hegel, *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 34) – apesar de esses dois termos ainda não aparecerem juntos. Hegel está preocupado com a troca de “excedente” como um “sistema de necessidades” que é “empiricamente infinito” – esse comércio “sem fronteiras”, por meio do qual um povo é “dissolvido”, isso é, retorna a um “estado de natureza?” (Ibidem, pp. 82, 84-5). O fato de que, nas trocas de propriedade privada, “coisas tenham igualdade com outras coisas” se torna a base do direito legal, mas apenas por meio de um contrato, como o “intermediário vinculante”. É impossível dizer da vida, como se pode dizer de outras coisas, que o indivíduo a “possui”; daí que entre “senhorio” (*Herrschaft*) e “servidão” (*Knechtschaft*) existe uma conexão de “irrelatividade” (Ibidem, pp. 32-7). Hegel nota que, “entre muitos povos, a mulher é vendida pelos pais: – mas essa não pode ser a base de um contrato de matrimônio entre marido e esposa” (Ibidem, p. 37). (Mas o que dizer de sua própria cultura europeia, na qual escravos são comprados e ven-

ditos?). “Tampouco há qualquer contrato com o servo (*Knecht*), mas pode haver um contrato com outra pessoa em relação ao servo ou à mulher” (Ibidem, p. 37). Portanto, “a situação escrava (*Sklavenstand*) não compõe uma classe (*Stand*) social, pois é um universal apenas em termos formais. O escravo (*der Sklave*) é vinculado a seu senhor como uma singularidade (*Einzelnes*)” (Ibidem, p. 66). As anotações de conferência a partir das quais *Sistema da eticidade* foi escrito (posteriormente perdidas!) degeneraram em “mera história”, de acordo com Rudolf Haym (*Hegel und seine Zeit*, 1857, apud Harris, op. cit., p. 164); seria interessante saber a que se referia essa “mera história”.

[94] Hegel. *The phenomenology of mind*. Trad. J. B. Baillie. Nova York: Harper & Row, 1967 [1807], p. 234.

[95] Ibidem, p. 235.

[96] A agência histórica passa então ao escravo, que “inventará a história, mas somente depois que o senhor tornou a humanidade possível” (Kelly, op. cit., p. 270).

[97] A ênfase sobre o trabalho é intrigante. O escravo materializa sua própria subjetividade através do trabalho. Hegel parece privilegiar a mão de obra de artesãos e agricultores (como havia feito também Adam Smith, em vista dos efeitos desumanizantes do trabalho fabril). Mas numa leitura retrospectiva das conferências de Hegel sobre a filosofia da história (discutidas adiante), essa atitude em relação à mão de obra descreve a transformação na consciência do escravo, de um estágio anterior, de um espírito “africano” que via a própria natureza como subjetividade, rumo a um espírito moderno, para o qual o trabalho sobre a natureza é uma expressão da própria subjetividade.

[98] O texto afirma: “Através do trabalho e da mão de obra, porém, essa consciência do servo se configura” — positivamente, como a percepção do servo de “si mesmo como factual e objetivamente autoexistente”, e negativamente, como consciência objetivada: “Pois, ao conformar a coisa, ela (sua consciência) percebe apenas sua própria negatividade, sua existência por conta própria, como um objeto, pois cancela a forma efetiva confrontando-a. Mas esse elemento objetivo negativo é precisamente o outro, a realidade exterior, diante do qual arrefeceu. Agora, porém, ela destrói esse negativo alheio exterior, afirma e se apresenta como um negativo no elemento da permanência, tornando-se, assim, para si mesmo, um ser autoexistente” (Hegel, *The phenomenology of mind*, op. cit., pp. 238-9). Os marxistas interpretaram a conscientização do escravo como uma metáfora para a superação da falsa consciência pela classe operária: a classe-em-si se torna para-si. Eles criticaram Hegel, no entanto, por não ter dado o passo seguinte, na direção da prática revolucionária. Sustento que os escravos de Saint-Domingue estavam, como bem sabia Hegel, dando esse passo por ele.

[99] Estou sugerindo que os argumentos de alguns autores negros, que acreditavam estar em oposição a Hegel, estão na verdade próximos à intenção original do autor. Ver, por exemplo, Paul Gilroy, que lê Frederick Douglass (que foi embaixador dos Estados Unidos no Haiti em 1889) como alguém que oferecia uma alternativa ao que entendia ser a “alegoria” de Hegel do senhor e do escravo: “A versão de Douglass é muito diferente. Para ele, o escravo prefere ativamente a possibilidade da morte à continuidade da condição de desumanidade da qual depende a escravidão das plantações” (Gilroy, Paul. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 63). Ver também Orlando Patterson, que defende que a “morte social” que caracterizava a escravidão pressupunha, como a negação da negação, não o trabalho (que acreditava ser o que pretendia dizer Hegel), mas a libertação, a despeito de ver isso (em última instância, como Hegel) como algo possível de ser obtido por um processo antes institucional que revolucionário; ver Patterson, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, pp. 98-101.

[100] Compare-se com a afirmação de Hegel em 1798: “Instituições, constituições e leis, que não mais se harmonizam com as opiniões da humanidade e das quais o espírito se tenha esvaído, não podem ser mantidas vivas artificialmente” (apud Gooch, G. P. *Germany and the French Revolution*. Nova York: Green, 1920, p. 297). Note-se que a tentativa de Napoleão de restabelecer o obsoleto *Code Noir* justamente não seria um ato da história mundial; nesse momento, o Haiti estava do lado da história mundial, não a França napoleônica. De modo similar, no caso da Alemanha: “Foi, assim, na guerra com a República Francesa que a Alemanha descobriu, por sua própria experiência, que não mais constituía um Estado”, essa consciência somente pôde ser adquirida por meio de uma luta de resistência contra o exército invasor francês (apud Williams, *Hegel's ethics of recognition*, op. cit., p. 346).

[101] Hegel apegou-se a essa insistência sobre a responsabilidade do escravo. Na *Filosofia do direito* (1821): “Se um homem é um escravo, sua própria vontade é responsável por sua escravidão, assim como é sua vontade a responsável pela sujeição de um povo. Portanto, a injúria da escravidão não se deve simplesmente a escravizadores ou conquistadores, mas também aos próprios escravizados e conquistados” (Hegel. *Hegel's Philosophy of right*. Trad. T. M. Knox. Londres: Oxford University Press, 1967, p. 239, adendo ao §57).

[102] Hegel. *The phenomenology of mind*, op. cit., p. 233

[103] Esse termo é de Kojève, Alexandre. *Introduction to the reading of Hegel: lectures on the Phenomenology of spirit*. Trad. James H. Nichols. Ithaca: Cornell University Press, 1969. Queneau reuniu as anotações das conferências e publicou-as em francês em 1947.

[104] Até onde sei, Tavarès é a única exceção, apesar de muitos autores que se debruçaram sobre a escravidão terem recorrido à dialética hegeliana do senhor e do escravo em suas argumentações. Ver, por exemplo, a conclusão de Davis (*The problem of slavery in the Age of Revolution*, op. cit., p. 560), que sugere que “arriscamos incorrer em fantasias” ao interpretar a dialética hegeliana do senhor e do escravo como um diálogo imaginário entre Napoleão e Toussaint-Louverture. Ver os inúmeros comentários de W. E. B. Dubois a respeito da escravidão que relacionam esses textos com os de Hegel; por exemplo, ver Williamson, Joel. *The crucible of race: black-white relations in the American south since emancipation*. Nova York: Oxford University Press, 1984; Zamir, Shamoan. *Dark voices: W. E. B. Dubois and American thought, 1888-1903*. Chicago: University of Chicago Press, 1995; e Lewis, David Levering. “Introdução a W. E. B. Dubois”. In: *W. E. B. Dubois: a reader*. Nova York: John Macrae Book, 1995. Ver também Fanon, Frantz (*The wretched of the earth*). Trad. Constance Farrington. Nova York: Grove, 1968) que utiliza a filosofia europeia como uma arma contra a hegemonia europeia (branca), interpretando a dialética do senhor e do escravo tanto social (recorrendo a Marx) como psicanaliticamente (recorrendo a Freud), no esforço de teorizar a necessidade da luta violenta pelas nações do terceiro mundo para superar a sujeição colonial, rejeitar o humanismo hipócrita da Europa e alcançar igual reconhecimento nos termos de seus próprios valores culturais. O martiniquês Fanon foi possivelmente o intérprete que mais perto chegou de perceber a conexão entre Hegel e Haiti, mas não era essa a sua preocupação.

[105] A leitura de Hegel por Kojève é fenomenológica de um modo (heideggeriano) que a destaca dos marxistas mencionados anteriormente, pois aborda a dialética do reconhecimento como um problema existencial-ontológico, não como uma lógica de estágios históricos. Kojève conecta a discussão de Hegel com a escravidão antiga e os escritos de Aristóteles, ao mesmo tempo em que torna visível sua forma moderna na estrutura da luta de classes.

[106] Ver os trabalhos do historiador Eugene Genovese (por exemplo, *The political economy of slavery: studies in the economy and society of the slave south*. Londres: Pantheon Books, 1965), para um exemplo claro dessa abordagem marxista da escravidão moderna.

[107] Alibertação dos servos prussianos (decretada de cima para baixo) aconteceria um ano após a publicação da *Fenomenologia do espírito*. Os dinamarqueses, em 1804, foram os primeiros a abolir o tráfico de escravos, três anos antes dos britânicos, que aboliram a escravidão em 1831; a França o fez definitivamente em 1848; a Rússia (e os Estados Unidos) somente em 1861 – mas os abolicionistas britânicos consideravam o czar Alexandre I um aliado, por ter convencido o Concerto Europeu a desencorajar os franceses a reconquistar o Haiti. Thomas Clarkson encontrou o czar no Congresso de Aix-la-Chapelle (1818) e “apresentou-lhe uma carta do rei do Haiti (Henri Christophe) para que suas habilidades lhe causassem uma boa impressão” (HA, p. 120).

[108] A segunda edição revista dos *Jacobinos Negros* de James, em 1962, sustenta explicitamente a tese de que a existência escrava nas colônias era, “em sua essência, uma vida moderna” (James, op. cit., p. 392). Essa posição havia sido defendida também por Dubois: “Os escravos negros na América experimentavam as piores e mais baixas condições entre todos os trabalhadores modernos” (Dubois, *Black reconstruction in America: an essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. Nova York: Russell & Russell, 1977 [1935], p. 9, grifo meu). Quando se trata das interpretações de Hegel, no entanto, os estudiosos negros em sua maioria acataram os estágios históricos do discurso europeu.

[109] Alex Honneth é representativo nesse caso, quando conclui que a leitura marxiana de extração social do reconhecimento mútuo em Hegel é “altamente problemática” em seu acoplamento da antropologia expressiva dos românticos (trabalho) com o conceito feuerbachiano de amor e a economia nacional inglesa (Honneth, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Trad. Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 147). Note-se que a interpretação de Ludwig Siep destaca o afastamento de Hegel em relação a Hobbes com o recurso à dialética do senhor e do escravo, uma leitura que na verdade favorece o argumento que apresento aqui. Ver Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zur Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber, 1979; ver também o influente artigo de Siep, “The struggle for recognition: Hegel's dispute with Hobbes in the Jena writings”. In: *Hegel's dialectic of desire and recognition*, op. cit., pp. 273-88. As discussões atuais da dialética do senhor e do escravo (Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Judith Butler) confrontam a leitura de Kojève com a visão de Nietzsche sobre senhor e escravo, mudando assim a importância social do debate. Nietzsche considera “mentalidade de escravos” a postura daqueles que se submetem ao Estado e a suas leis, as instituições que Hegel afirmava como a encarnação do reconhecimento mútuo e, por decorrência, da liberdade concreta.

[110] Para discussões sobre a escravidão colonial e o tráfico de escravos, ver Smith, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. 2 vols. Homewood: Irwin, 1979, livro 4, cap. 7, pp. 105-75.

[111] Concordam quanto a isso mesmo especialistas que discordam em outros pontos (por exemplo, Hypolite, Jean. *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*. Trad. Samuel Cherniak e John Heckman. Evanston: Northwestern, 1974, e Forster, Michael. *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998). Ver também Riedel, Manfred. *Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy*. Trad. Walter Wright. Nova York: Cambridge University Press, 1984.

[112] Compare-se com o comentário de Schelling: “Quem há-de querer se enterrar-se no pó da antiguidade quando o movimento de seu próprio tempo não cessa de revirá-lo e varrá-lo adiante?” (Schelling, carta a Hegel, 5 de janeiro de 1795, *Hegel: the letters*, p. 29). Na época da Revolução Francesa, os antigos eram uma função discursiva do presente, não uma maneira de relegar o presente ao passado. Aristóteles caminhava entre os vivos como um seu contemporâneo.

[113] É relevante aqui o argumento de Theodor Haering no Congresso Hegel de 1933 em Roma, cuja investigação da elaboração da *Fenomenologia do espírito* o levou à “surpreendente” conclusão de que o livro não é orgânica ou cuidadosamente composto, de acordo com um plano, mas uma série de súbitas decisões, tomadas sob pressões internas e externas num intervalo de tempo incredivelmente breve – o verão de 1806, para ser mais preciso; ver Pöggeler, op. cit., p. 193. As observações de Haering são compatíveis com a argumentação que apresento aqui.

[114] O escrúpulo filológico que se encontra, por exemplo, no trabalho de Norbert Waszek sobre a leitura de Hegel do iluminismo escocês oferece um modelo: estudo que lançou luz sobre a recepção de Smith por Hegel de um modo que mudou fundamentalmente nossa compreensão da filosofia hegeliana da sociedade civil; ver Waszek, Norbert. *The scottish enlightenment and Hegel's account of Civil society*. Boston: Kluwer Academic, 1988. Também precisamos de pesquisas não apenas sobre *Minerva*, mas sobre outros periódicos alemães e os demais livros que discutiram os eventos de Saint-Domingue. Ver o trabalho paradigmático de Schüller, op. cit.

[115] As seções que se seguem a “Senhorio e servidão”, intituladas “Estoicismo”, “Ceticismo” e “A consciência infeliz”, podem ser concebidas como referências, não a diferentes estágios da história (como argumentou Rosenkranz, op. cit., p. 205), mas a diferentes modalidades de pensamento sobre a realidade efetiva da escravidão. No que se refere à longa seção de crítica à fisionomia e à frenologia (ver Hegel, *The phenomenology of mind*, op. cit., pp. 338-72), Tavarès, que foi o primeiro a quebrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti, considera impressionante que os comentadores de Hegel “jamais tenham inscrito [essa] crítica [...] no quadro do debate colonial” (Tavarès, “Hegel et l'abbé Grégoire”, op. cit., p. 168). Apesar de os editores tanto da edição alemã como da edição inglesa de *A fenomenologia do espírito* afirmarem que Hegel, ao mesmo tempo em que evitava mencionar seus nomes, estava se referindo aos trabalhos do anatomista Franz Joseph Gall e do fisionomista Johan Kaspar Lavater, nenhum deles chega a fazer, porém, referência ao racismo inerente às teorias desses dois homens. Contra a anatomia craniana comparativa de Gall, Hegel afirma que “o espírito não é um osso” e, por decorrência, argumenta Tavarès, não diz respeito à cor da pele (Ibidem, p. 167).

[116] Próximo ao sumário da relação senhor-escravo na *Propedêutica filosófica*, Hegel assinala entre parênteses: “História de Robinson Crusoe e Sexta-Feira” (Hegel, *The philosophical propaedeutic*. Trad. A. V. Miller; ed. Michael George e Andrew Vincent. Oxford: Blackwell, 1986, p. 62). Ver a glosa desse comentário em Guietti, Paolo. “A reading of Hegel's master/slave relationship: Robinson Crusoe and Friday”. *Owl of Minerva*, n° 25, 1993, pp. 48-60.

[117] Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Ed. Karl-Heinz Ilting. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 55.

[118] Ibidem, p. 228.

[119] Ibidem.

[120] Notas editoriais de Ilting às notas de Heidelberg de Wannenmann (Ibidem, p. 295, nota 69).

[121] *A Filosofia do espírito subjetivo* de Hegel (parte 3 da *Encyclopedia* [1830]) é um documento crucial, especialmente as seções “Antropologia” e “Fenomenologia”; contém as consequências das conferências de Hegel sobre a filosofia da história, com seu preconceito contra a cultura africana e mais afirmações racistas sobre negros; contém também uma descrição mais extensa sobre a dialética do senhor e do escravo do que aquela encontrada na *Fenomenologia do espírito* de 1807. Aqui, *Sklave* e *Knecht* ainda são utilizados de modo indiferente; aqui, a trajetória histórica é codificada, com a escravidão europeia se referido aos antigos; aqui, a luta até a morte ainda é necessária: “assim, é preciso lutar pela liberdade [...] colocar a própria vida, assim

como a dos outros, *em perigo*”, enquanto os negros “são vendidos e se permitem vender sem qualquer reflexão sobre se isso é certo ou errado”. E ainda: “Não se pode dizer que sejam ineducáveis, pois não somente chegaram a aceitar ocasionalmente o cristianismo com a maior gratidão [...] como também chegaram a formar, no Haiti, um estado baseado em princípios cristãos” (Hegel, *Hegel's philosophy of subjective spirit*. Trad. e ed. M. J. Petry. Dordrecht: David Reidel, 1979, 3 vols., vol. 3, pp. 57, 431; vol. 2, pp. 53, 55, 393).

[122] Ver D'Hont, op. cit. Esse livro oferece o argumento original de que o Hegel “secreto” se revela em suas conexões com a maçonaria radical (ao mesmo tempo em que D'Hont não menciona Saint-Domingue).

[123] D'Hont afirma que Archenholz pertencia aos maçons desde a década de 1760 (ver *Ibidem*, p. 12); ver também Ruof, op. cit., p. 11, e Rieger, op. cit., p. 176n. Ver D'Hont, op. cit., pp. 23-9, para a discussão de D'Hont de *Minerva* como uma publicação maçônica, que incluía artigos da politicamente radical e cosmopolita *Chronique des mois*, “o que havia de mais girondino e mais maçônico no pensamento francês [...] É o espírito de Condorcet (fundador da *Chronique*) e Brissot que se insinuam em *Minerva*, que, afirma ele, estava nas mãos de Hegel, Schiller e Hölderlin em seus tempos de estudante (*Ibidem*, p. 8). D'Hont arrola como maçons no círculo de Hegel Georg Foster (cujos escritos sobre a Revolução Francesa foram selecionados por Hegel quando esteve em Berna); Konrad Engelbert Oelsner (cujo encontro com Hegel em Berna [ver acima] pode ter sido facilitado através de conexões maçônicas); assim como Wieland, Körner, Sömmering, Campe, Garve e Gleim; também Johann Samuel Ersch, historiador literário, amigo e colaborador de Archenholz, que esteve em Jena ao mesmo tempo que Hegel (Archenholz considerou transferir sua revista para essa cidade em 1800, mas, em lugar disso, Ersch se mudou para Halle; ver Hegel, carta a Schelling, 16 de agosto de 1803, *Hegel: the letters*, p. 66); também Johann Friedrich von Cotta, editor de Hegel e seu amigo, de 1802 até o fim de sua vida. D'Hont ressalta que os historiadores de Hegel negligenciaram a influência de *Minerva* sobre Hegel porque, “sem dúvida”, esta os desagradava; mas ele se impressiona com “a extrema discrição do próprio Hegel” no que dizia respeito à maçonaria, que D'Hont explica ter sido necessária, por conta da censura e da polícia (*Ibidem*, p. 9).

[124] Ver Rainsford, “Toussaint-Louverture. Eine historische Schilderung für die Nachwelt”. *Minerva*, nº 56, 1805, pp. 276-98, 392-48. Ver Geggus, “British Occupation of Saint-Domingue, 1793-1798”, op. cit., para a conexão maçônica de Rainsford.

[125] Era sabido que lojas maçônicas francesas locais incluíam negros, muçulmanos, judeus e mulheres, apesar de que a *loge anglaise* de Bordeaux excluía judeus e atores; ver J. M. Roberts, *The mythology of the secret societies*. Londres: Secker and Warburg, 1972, p. 51. “Lojas (maçônicas) em toda a França eram os únicos lugares onde franceses, independentemente de classe, ocupação ou religião, encontravam-se em igualdade de posições, animados por um espírito de unidade. Em lugar do velho espírito de classe, que anteriormente havia mantido unidos todos os nobres da França, a maçonaria organizava uma confraria que incluía todas as classes e raças” (Faÿ, Bernard. *Revolution and freemasonry, 1680-1800*. Boston: Little Brown, 1935, p. 224).

[126] O nome de Etienne de Polverel está ligado a duas lojas em Bordeaux, L'Amitié e L'Harmonie sous Directoire Écossais. Sonthonax não era maçom (mas era um membro dos *Amis des Noirs*). Polverel havia escrito dois dias antes da abolição: “Por muito tempo a raça africana tem sofrido a calúnia que afirma que, sem a escravidão, seus membros jamais se acostuariam ao trabalho. Permitam-me tentar contradizer esse preconceito, não menos absurdo que aquele da aristocracia de cor [...]. Não haverá senão irmãos, republicanos, inimigos de todo tipo de tirania — monarquia, nobreza ou sacerdócio” (Cauna, Jacques de. “Polverel et Sonthonax, deux voies pour l'abolition de l'esclavage”. In: *Léger-Félicité Sonthonax*, op. cit., pp. 51-2). Essa ênfase sobre a virtude do trabalho era um valor maçônico, manifesto na importância alegórica central do ofício de “pedreiro” (maçom).

[127] Justamente durante esses anos (1802-1804), Bordeaux chegou a ultrapassar Nantes na liderança do comércio triangular de escravos e açúcar. Ver Saugera, Éric. *Bordeaux, port négrier*. Paris: Karthala, 1995.

[128] Blackburn relata que Ogé, procurando “promover direitos dos mulatos perante a Assembleia Nacional [em Paris] [...] retornou à colônia via Londres, onde levantou fundos junto a Clarkson e à Sociedade Abolicionista. Ogé também visitou os Estados Unidos, onde comprou armas. Essas viagens parecem ter sido facilitadas por conexões maçônicas” (Blackburn, op. cit., p. 182).

[129] James nos conta que Rigaud, “um mulato genuíno, quer dizer, filho de um branco e uma negra”, fora bem educado em Bordeaux e aprendera o ofício de ourives. Alistou-se como voluntário no exército francês que lutou a Guerra de Independência Americana (James, op. cit., pp. 96-7).

[130] Cauna, op. cit., p. 49. Da declaração de Sonthonax: “Todos os negros e todos aqueles de sangue misto atualmente no cativeiro são declarados livres para desfrutar de todos os direitos associados ao título de cidadão francês” (Dorigny, “Léger-Félicité Sonthonax et la première abolition de l'esclavage”. In: *Léger-Félicité Sonthonax*, op. cit., p. 3).

[131] Dayan, Joan. *Haiti, history, and the gods*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 151. Dayan assinala ainda: “[O padre] Cabon sugere que os negros podem muito bem ter percebido que ‘confabulações’ brancas tinham muito em comum com o vodu: ‘De alguma forma, antes dos eventos do mês de agosto de 1791, éramos levados a ver algum tipo de maçonaria de negros em certas manifestações de suas atividades’” (Ibidem, p. 251). Ver também a narrativa ficcional histórica do romancista cubano Alejo Carpentier (*El siglo de las luces*, 1982), que inclui a figura de Ogé e fala explicitamente das conexões maçônicas.

[132] Sobre o trabalho de Barlow para esse livro, ver Honour, Hugh. *From the American Revolution to World War I*, 4º volume de Bugner, Ladislav (ed.). *The image of the black in Western art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 95.

[133] Ver D’Hont, Hegel *et les français*. Hildesheim: G. Olms, 1998. No final de *A filosofia da história*, Hegel ainda era capaz de falar da Revolução Francesa como “um glorioso alvorecer mental”. E mesmo assim criticava o Terror como “a mais temível tirania. Exerce o poder sem formalidades legais e a punição que inflige é igualmente simples – Morte. Essa tirania não poderia durar; por todas as inclinações, todos os interesses, a própria razão se revoltou contra esse Liberdade terrivelmente consistente, que, em sua intensidade concentrada, exibiu uma forma tão fanática” (Hegel, *The philosophy of history*. Trad. J. Sibree. Buffalo: Prometheus Books, 1991 [1858], pp. 447, 450-1).

[134] Num esboço de *A lógica* de 1830, Hegel destacou sumariamente que a “razão genuína por que já não existem escravos na Europa cristã deve ser buscada senão no próprio princípio do cristianismo. A religião cristã é a religião da absoluta liberdade e somente para os cristãos o homem conta como tal, em sua infinitude e universalidade. O que falta ao escravo é o reconhecimento de sua personalidade; mas o princípio da personalidade é Universalidade” (Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*. Trad. e ed. T. F. Geraets, W. A. Suchting e H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991, pp. 240-1). Ele parece se referir ao protestantismo nesse caso (o que, em suas conferências sobre a filosofia da história, ele chama de mundo germânico moderno). Hegel era consistentemente crítico das dependências hierárquicas favorecidas pelo catolicismo (o mundo “romano”); ele pode não ter dado as boas vindas à Concordata francesa com o Vaticano em 1801. E, de fato, ele pode ter visto o fracasso pós-revolucionário do Haiti como consequência, em parte, do catolicismo que era a religião oficial tanto no norte como no sul do país. Em *A filosofia da história*: “Nesse caso, deve ser francamente afirmado que, com a religião católica, nenhuma constituição racional é possível”; “Napoleão não poderia coagir a Espanha à liberdade, não mais do que Filipe II podia forçar a Holanda ao cativo” (pp. 449, 453).

[135] Hegel. *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. Johannes Hoffmeister. 5 ed. Hamburgo: Meiner, 1955, p. 225. A tradução de Sibree acompanha a edição de Karl Hegel; Hoffmeister acompanha a de Georg Lasson. Comparo as edições alemã e inglesa por razões expostas na nota 124. A edição de Hoffmeister prossegue nesse ponto: “Em todos os reinos africanos com os quais os europeus travaram contato, a escravidão é indígena [...]. Está geralmente na base da escravidão que uma pessoa ainda não tenha consciência de sua liberdade, tornando-se, assim, um objeto, algo sem valor. A lição que extraímos daí e que é a única que nos interessa é que o estado de natureza (isto é, antes do estabelecimento de um estado racional [vernünftiger Staat]) é um estado de injustiça (Ibidem, pp. 225-6).

[136] Hegel, *The philosophy of history*, op. cit., pp. 96, 99. Comparar com Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 226.

[137] “Nessa maior parte da África, nenhuma história real pode acontecer. Existem apenas acidentes ou surpresas que se sucedem. Não há objetivo, nenhum estado digno de observação, nenhuma subjetividade, mas apenas uma série de sujeitos que se destroem uns aos outros” (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., pp. 216-7). Hegel cita Heródoto, implicando que nada havia mudado ao longo dos séculos: “Na África, todos são feiticeiros”; e repete a história dos africanos como “adoradores de fetiches” que já se encontrava em Charles de Brosses, o contemporâneo iluminista de Voltaire (Ibidem, pp. 220-2; compare-se com Hegel, *The philosophy of history*, op. cit., p. 94).

[138] Hegel era um leitor assíduo da *Edinburgh Review* entre 1817 e 1819, como sabemos com base em seus excertos dessa revista; ver “Hegel’s Exzerpte aus der ‘Edinburgh Review’ 1817-1819”. *Hegel-Studien*, nº 1-2, 1979, pp. 78-116. E, na década de 1829, lia o britânico *Morning chronicle*; ver Petry, M. J. “Hegel and ‘The morning chronicle’”. *Hegel-Studien*, nº 11, 1976, pp. 14-5. A despeito dos excertos preservados não tratarem do Haiti, é evidente que Hegel estava exposto a essa nova fase do debate sobre o Haiti numa época em que “a liberal *Edinburgh Review* contrapunha a cruel tirania de Christophe ao governo virtuoso e constitucional de Pétion” (HA, p. 122). O Haiti era novamente um tópico também em *Minerva*, que, em 1819, publicou em tradução alemã amplas seções da “imparcial” história escrita pelo general Pamphile de Lacroix sobre a Revolução Haitiana e os governos pós-revolucionários; ver Schüller, op. cit., p. 256.

[139] Nos anos de 1820, “os abolicionistas britânicos passaram a se associar com o reino setentrional (de Christophe), enquanto seus correligionários franceses desenvolveram laços com o sul republicano (de Pétion) [...]”. A divisão foi reforçada por uma série de fatores: as preferências políticas dos franceses (uma vez que os únicos abolicionistas franceses interessados no Haiti, Grégoire e Lafayette, eram republicanos); a preferência britânica pela monarquia; as inclinações culturais dos mulatos, muitos dos quais tinham pais que haviam sido educados na França, enquanto Christophe [...] havia nascido numa colônia britânica [...] Wilberforce (o abolicionista britânico) professava neutralidade no assunto (HA, p. 122). Ele mantinha, porém, conexões pessoais com Christophe, a quem escreveu alertando sobre a cobertura negativa da imprensa europeia. Wilberforce contara a Macaulay em 1817: “Jamais trabalhei tão duro quanto em minhas cartas haitianas” (Ibidem, p. 123); ao mesmo tempo, Christophe “escrevia provocativamente sobre como gostaria de ver seus compatriotas convertidos ao cristianismo protestante, abandonando um catolicismo cujos sacerdotes eram corruptos e cuja igreja defendia a escravidão [...]. Wilberforce respondeu enviando obras sobre moralidade, bíblias em inglês e francês, um manual de economia política e histórias dos jesuítas e da Inquisição” (Ibidem, pp. 123-4).

[140] O “escândalo dos parafusos” de 1817 gerou notícias de que “um comerciante britânico no Haiti, suspeito de ser um agente da República, foi torturado por ordem de Christophe” (Ibidem, p. 125).

[141] Os avanços no Haiti se adiantavam à Europa ao evidenciar a inadequação da igualdade política que não atacasse a desigualdade econômica. Os documentos que asseguravam a liberdade aos escravos em Saint-Domingue em 1794 foram criticados como algo vazio, uma vez que não questionavam os direitos de propriedade dos grandes terratenentes, enquanto as pequenas roças que *costumavam* ser reservadas ao cultivo dos escravos já não eram consideradas necessárias: Mesmo que “ninguém tenha o direito de exigir que você trabalhe um único dia contra sua vontade”, a terra pertence de direito àqueles que a herdaram ou compraram, de modo que os ex-escravos precisavam trabalhar, pois “a única maneira de satisfazer (suas) necessidades é com o produto da terra” (Fouchard, Jean. *The Haitian maroons: liberty or death*. Trad. A. Faulkner Watts. Nova York: E. W. Blyden Press, 1981, pp. 359-60). Na verdade, o sistema de política fundiária de Sonthonax (manutenção de amplas fazendas onde a disciplina militar governava os trabalhadores) foi adaptado por Toussaint alguns anos mais tarde e generalizado pelo sucessor de Dessalines no norte, Christophe, enquanto a proposta jamais realizada de Polverel de distribuir as terras entre seus cultivadores seria parcialmente implementada no sistema republicano de Pétion. Após 1823, a despeito do presidente Boyer ter dado continuidade (num Haiti reunificado) à política de Christophe, a produtividade econômica não era tão alta como se havia esperado. O *Code Rural* de Boyer, de 1826, ao mesmo tempo que reforçava as pequenas propriedades existentes, “reduzia a maioria dos haitianos [...] essencialmente à condição de escravos” (Dayan, op. cit., p. 14). Um artigo escrito por Macaulay e publicado em 1827 na *Edinburgh Review* refletia uma “crescente frustração” com o “trabalho livre” no Haiti, por causa de sua reduzida produtividade; e os abolicionistas em geral deixaram de se referir ao exemplo haitiano (HA, pp. 135-6).

[142] As primeiras duas edições das conferências sobre a filosofia da história (1837 e 1840), editadas por E. Gans e Karl Hegel, não incluíam todo o material empírico sobre as culturas mundiais, no que era então, conseqüentemente, um volume mais delgado. Georg Lasson foi o primeiro a incluir de modo abrangente o material empírico em suas três edições, sempre mais completas (1917, 1920 e 1930). Lasson comentou em suas notas editoriais a respeito da incompetência e até mesmo da falta de escrúpulo dos editores anteriores: “É impressionante quanto material importante foi simplesmente deixado de lado pelos editores (Gans e Karl Hegel – tendo sido esta última a base para a tradução inglesa de Sibree)”, em violação dos princípios rigorosos da filologia (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 274). Ainda assim, o próprio Lasson admite ter tido dúvidas sobre a inclusão de toda a informação etnológica que existe nos cadernos de conferência de Hegel, “quando tanto dela deve parecer obsoleto”, particularmente “a essência espiritual dos habitantes da África” (Ibidem, p. 277). Note-se que o material sobre a África que aparece nas edições de Lasson (e Hoffmeister) está num apêndice (“Anhang: Die Alte West-Afrika”), enquanto fora incorporada à introdução na edição de Karl Hegel (e na tradução de Sibree), para o que fora reduzida de 21 para oito páginas. A edição *mais recente* das conferências de Hegel sobre a filosofia da história (1996) inclui três variantes distintas. Os editores concluíram que, a despeito de toda a controvérsia entre os editores, até o momento nenhum texto “completo” ou “principal” pode ser pretendido, “devendo restar cientificamente insatisfatória” a interpretação da filosofia da história de Hegel (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ed. Ilting, Karl Brehmer e Hoo Nam Seelman. Hamburgo: Meiner, 1996, p. 530).

[143] A dialética do senhor e do escravo se torna alegórica nos escritos de Hegel, uma metáfora para qualquer relação de dependência, não apenas a luta de vida e morte, mas, com a mesma frequência, aquelas que supostamente já teriam sido superadas. Alguns exemplos: Na *Encyclopedia* (1845), a sujeição do servo é “um momento necessário na educação (*Bildung*) de todo homem [...]”. Sem essa disciplina extenuante, nenhum homem será capaz de se tornar livre e digno de comandar”; a respeito das nações: “Servidão e tirania são coisas necessárias na história dos povos”; da *Filosofia da religião*: “Não sou um dos contendores envolvidos

na batalha, mas ambos, sou a própria luta, sou fogo e água” (Kelly, op. cit., p. 271). Foi no semestre de verão de 1825 sobre a fenomenologia do espírito que surgiu a versão do senhor e do escravo que ressalta o lado bom de ser um servo como o próprio momento de liberdade no trabalho; ver Noerr, Gunzelin Schmid. *Sinnlichkeit und Herrschaft: Zur Konzeptualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud*. Königstein/Taunus: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, 1980, pp. 46-7.

[144] James, op. cit., p. 318. Dessalines, em agradecimento, e também reconhecendo aquilo que os polacos vinham sofrendo em sua terra (referia-se apropriadamente a eles como “os negros brancos da Europa”, uma vez que era impossível distinguir a servidão polaca da escravidão), permitiu-lhes ficar no Haiti após a independência (enquanto todos os outros brancos foram impedidos pelo artigo 12 da constituição de 1805 de manter títulos de propriedade; ver *Haiti, history, and the gods*, p. 24; Dayan nota que também foi permitido a alguns alemães e a mulheres brancas que se houvessem casado com negros permanecer). PachoDski e Wilson relatam que “a maçonaria tinha numerosos adeptos na 114ª Semibrigada (Polaca) e estava ao mesmo tempo [...] bem enraizada entre a população de San Domingo” (PachoDski e Wilson, op. cit., p. 309; ver também pp. 138, 283).

[145] Agradeço a Benedict Anderson, Étienne Balibar, Martin Bernal, Teresa Brennan, Zillah Eisenstein, Peter Gilgen, Miriam Hansen, Nancy Hirschmann, Michael Kammen, Michel-Rolph Trouillot e à Sociedade para as Humanidades e estudantes de pós-graduação da Universidade Cornell.

Recebido para publicação
em 13 de maio de 2010.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

90, julho 2011

pp. 131-171
