

ABOLICIONISMO

Um conjunto de doutrinas que, a partir século XVIII, deduziram do direito natural dos homens à liberdade a natureza moralmente condenável e mesmo intolerável da escravatura. O abolicionismo foi um discurso de ruptura, mas não por ter reconduzido o escravo à situação de homem. Essa foi uma condição que o pensamento esclavagista ocidental nunca negou ao escravo, tendo mesmo estado na origem de uma pesquisa filosófica dos fundamentos da justiça da escravidão que começou na Antiguidade - um universo cultural onde a tenuidade das fronteiras que separavam o mundo dos homens do mundo das coisas e dos animais tornava menos problemático o acto de lidar com um homem como se de uma coisa ou animal se tratasse -, e se aprofundou no pensamento cristão, quando a ideia da autonomia e da dignidade do homem face à natureza agudizou as tensões internas do pensamento esclavagista. O abolicionismo foi um discurso de ruptura por ter decretado pela primeira vez, na história da cultura ocidental, a insustentabilidade moral de manter determinados homens reduzidos à condição de coisas, apropriáveis por outros homens.

O aparecimento das doutrinas abolicionistas foi acompanhado de um processo político ao longo do qual, entre 1777 (abolição da escravatura no Estado Norte americano de Vermont) e 1888 (abolição da escravatura no Brasil), o tráfico de escravos primeiro, e a escravatura depois, foram formalmente eliminados dos ordenamentos jurídicos nacionais europeus e americanos e do direito internacional de matriz europeia. Nesta entrada serão omitidas outras dimensões, para além da doutrinal, do processo político que permitiu a concretização legislativa das medidas abolicionistas. Não será também abordado o problema, muito discutido, das origens e da natureza desta ruptura no pensamento (desenvolvido em Bender, 1992).

Na sua dimensão doutrinal, o abolicionismo foi, essencialmente, um discurso moral, que incorporou argumentos economicistas, no qual se contrastavam o rendimento e a dignidade do trabalho livre, motivado pelo interesse individual, com a pouca rentabilidade e a natureza degradante do trabalho do escravo, constituído em obstáculo ao progresso da humanidade. Este foi o tópico - divulgado em toda a literatura anti-esclavagista do século XIX - dos economistas políticos escoceses (como Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1776) e, depois, dos fisiocratas franceses. As doutrinas abolicionistas surgiram no mundo cristão protestante (dos *Quakers*, em primeiro lugar, seguidos por outros grupos religiosos evangélicos), ainda no século XVII, na Inglaterra e nos EUA. Nestes territórios aquelas doutrinas constituíram-se num discurso humanitário centrado no apelo - anti-racionalista e anti-legalista - a um

sentido moral intuitivo, oferecido por Deus a todos os homens. Este, associado a sentimentos tidos como próprios da natureza humana - a compaixão, a caridade, a piedade, a comunhão, a simpatia, e, sobretudo, o sentimento de identidade física, intelectual e espiritual entre as criaturas humanas criadas por Deus - objectivava-se no repúdio “empático” pelo sofrimento do escravo e, em conformidade com isso, no repúdio pelas leis civis que protegiam a relação senhor-escravo. O abolicionismo de matriz protestante foi também um discurso organizado em torno do conceito de pessoa natural e dos seus direitos, associados à satisfação de necessidades derivadas da vida física e espiritual privadas, independentes de qualquer garantia estadual (“os direitos naturais pertenciam ao escravo de uma forma tão inalienável como o sangue que corria nas suas veias...”, Elizabeth B. Clack, 1993, p. 38). Subalternizava-se, com isso, os direitos do cidadão na sua vida pública - garantidos, mas não ao escravo, pelo governo -, face aos direitos da pessoa natural, “emanados da natureza, da vontade e das emoções do homem” (*Ibidem*, p. 41). Eram estes o direito à vida, à integridade física, à partilha dos recursos da natureza, à realização pessoal, à liberdade (de movimentos, de constituir família, de usufruir do produto do seu trabalho, etc.). Foi, finalmente, um discurso religioso, dominado pelas imagens cristãs do pecado, da culpa e do castigo divino. O combate à escravatura foi, por tudo isso, vivido, no mundo protestante, como uma missão evangélica, o que ajuda a perceber a militância dos seus seguidores, a forte institucionalização civil do movimento (até meados do século XIX, foram criadas dezenas de organizações anti-esclavagistas, como a American Anti-Slavery Society, nos anos 30), a sua metodologia de mobilização da sociedade (nomeadamente por meio da divulgação de testemunhos da experiência vivida da escravatura, como a do afro-americano Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, 1845) e de intervenção junto do poder político. Foi ainda característico deste abolicionismo o predomínio, a partir dos anos 30, da defesa da abolição imediata, contrária às propostas gradualistas que se tinham desenvolvido na América e que defendiam uma abolição gradual, acompanhada do reenvio dos escravos libertos, como colonos, para África. A abordagem imediatista começou por ser a proposta dos abolicionistas afro-americanos, muito antes dos anos 30, e foi amplamente divulgada, a partir dessa época, por William Lloyd Garrison, num jornal radical intitulado *The Liberator*.

Na Europa e na América católicas, *iluministas* e liberais da primeira metade do século XIX, desenvolveu-se também um pensamento abolicionista, fundado na mesma condenação moral da escravatura e que acolheu registos do discurso protestante inglês e americano (a rentabilidade económica do trabalho livre, a humanidade do escravo, a ideia cristã da igualdade entre os homens), mas que, no

geral, não se identificou com aquele que acabou por ser um dos seus tópicos identificadores, o imediatismo. No pensamento liberal de matriz iluminista, a ideia predominante foi sempre a de que a abolição devia ser um processo lento. Essa defesa do gradualismo, por um lado, a descrição de todas as implicações inerentes ao processo abolicionista, por outro, emprestaram aos raciocínios uma complexidade que o abolicionismo inglês e norte-americano não tinha comportado.

O pensamento jusnaturalista constitui-se, no século XVIII, no primeiro grande argumento contrário à escravidão (desenvolvido em todas as suas consequências por Guillaume Thomas Raynal, *Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, 1774 (1ª ed.), 4 Vols.). Os direitos naturais eram direitos do indivíduo antes (independentemente) da sua integração em qualquer contexto social ou relação de poder e, por isso, a hipótese aristotélica, sempre discutida, do “escravo natural”, não tinha qualquer validade. Aristóteles tinha deduzido a justiça da escravidão do funcionamento natural da sociedade. Na óptica do filósofo, se a *polis* era a forma natural de associação dos homens, e se a escravatura era necessária para o bom funcionamento da *polis*, inconsistente seria não haver homens naturalmente escravos. A tese aristotélica do “escravo natural” fundava-se, portanto, num raciocínio que não fazia sentido no mundo conceptual do jusnaturalismo, onde o fundamento da sociedade era a natureza do homem e onde a natureza do homem era a liberdade. A escravatura também não podia fundar a sua justiça num acto de vontade do poder político, porque a protecção da liberdade individual era a razão de ser do poder político e a liberdade era um direito indisponível. O próprio indivíduo não podia renunciar à sua liberdade sem renunciar à sua natureza de homem (Rousseau, 1762, Liv. I., Cap. II), pelo que não tinha validade jurídica o argumento tradicional segundo o qual o vencido numa situação de guerra podia ceder, a troco da conservação da vida, a sua liberdade, tornando-se escravo. Também a assimetria radical implicada na relação senhor/escravo e a natureza arbitrária e ilimitada do poder do primeiro, colidia com a teorização política liberal dos poderes controlados e limitados.

A convocação dos direitos naturais do homem não conduziu à defesa da abolição imediata, tendo sido o gradualismo - abolição do tráfico de escravos, primeiro, abolição da escravatura por etapas, depois - a solução ditada por quase todos os pensadores liberais na Europa continental do século XIX. Isso aconteceu porque a teoria dos direitos naturais conviveu com outros registos do pensamento que atenuaram o seu impacto no mundo da escravatura. Um desses registos foi a enumeração de interesses económicos e sociais imediatos: a abolição punha em risco as sociedades coloniais, porque as respectivas economias viviam da mão-de-obra

escrava e porque se considerava socialmente perigosa a concessão da liberdade imediata a homens que a escravidão tinha embrutecido, que ignoravam as obrigações e os deveres do homem livre. Os escravos careciam de educação e de civilização e, por essa razão, uma abolição material da escravatura devia preceder a sua abolição formal.

A abordagem gradualista não se esgotou, contudo, na convocação de motivos imediatos e puramente circunstanciais. A hipótese da abolição imediata suscitou a elaboração de argumentos mais complexos, como os organizados em torno do confronto do mundo subjectivo da Razão com a objectividade do mundo, um mundo objectivo que concorria, nas suas razões, com as auto-evidências racionais, com o universo abstracto dos indivíduos e da anterioridade dos direitos.

Em primeiro lugar, as exigências do mundo objectivo ocasionaram tensões internas no interior da doutrina dos direitos naturais, na qual a liberdade dialogava com outros direitos, como eram a igualdade e a propriedade. Esta última era mesmo parte da liberdade, e a conjugação dos dois direitos era um motor do progresso da humanidade. O mesmo interesse que tornava rentável o trabalho livre movia o proprietário no sentido da rentabilização da sua propriedade, fórmula da sua realização pessoal, de satisfação do desejo humano de distinção por meio da acumulação auto-sustentada dos bens. O tema da escravatura veio introduzir tensões nessa harmonia ideal entre os direitos da liberdade e da propriedade: a propriedade (adquirida) do escravo pelo senhor colidia com a liberdade original - e também com a propriedade original (de si mesmo, do seu corpo) - do escravo. Como a protecção da propriedade constituía outro dos fins do poder político, a equação podia funcionar tanto a favor do escravo, como a favor do senhor. A resposta da maioria dos abolicionistas europeus tendeu para a superiorização dos - ou para fazer equivaler os - direitos de propriedade adquirida dos senhores, em detrimento dos direitos de liberdade/propriedade originais do escravo. O escravo seria liberto, mas o direito do senhor a uma indemnização, sob a forma de alguns anos mais de trabalho gratuito a seu favor e de uma recompensa monetária oferecida pelo Estado “libertador”, foi um direito reconhecido em quase todos os diplomas legislativos que aboliram a escravatura (por exemplo, no decreto francês de 27 de Abril de 1848, pelo qual Victor Schoelcher aboliu a escravatura nas colónias francesas), sem que se tivessem levantado problemas filosóficos acerca natureza da expropriação que se estava a indemnizar. Para além de ter favorecido as teses gradualistas, esta opção pelo reconhecimento da propriedade do senhor gerou outras consequências: ao reconhecer a sua dívida para com os senhores - e ao não reconhecer qualquer direito, por parte do escravo, a uma reparação pelos anos de trabalho gratuito, de

expropriação da sua liberdade e da propriedade de si mesmo -, o pensamento abolicionista entendeu a emancipação como uma compensação suficiente e, mais do que isso, como um dom, ao qual associou uma dívida. Ser bom cidadão, ser trabalhador, participar activamente nos projectos colonizadores das “Mães-Pátrias” libertadoras transformou-se, para muitos, numa obrigação moral dos libertados, criando nos libertadores expectativas que, uma vez frustradas, facilitaram as dimensões mais violentas de um projecto colonial que os abolicionistas (sobretudo os republicanos franceses) queriam, utopicamente, desenvolver sob o signo da Paz e da Concórdia (Vergés, 2001, pp. 82-83)

A injustiça da escravatura apresentou-se ao pensamento liberal da primeira metade do século XIX como uma auto-evidência racional, porque todos os homens eram livres e iguais. Mas os ideais de justiça que a Razão propunha não anulavam outros dados objectivos, para além da propriedade adquirida, como eram as circunstâncias geográficas, sociais, políticas e históricas, que aquele pensamento nunca deixou de considerar. Eles surgem, com enorme força, numa das primeiras obras contendo argumentos anti-esclavagistas do Iluminismo, *L' Esprit des Lois*, de Montesquieu (1748). Desta vez, para relativizar mesmo a injustiça da escravatura.

Montesquieu reflectiu criticamente sobre a escravatura e mostrou que ela não era compatível com as normas do direito natural e do direito civil, que ela era contrária à natureza humana, porque todos os homens nascem iguais. Mas reconheceu também que existiam “razões naturais” que, nos casos particulares, podiam tornar a escravatura “justa e conforme à Razão” (Montesquieu, 1748, Liv. XV, Cap VI). A principal, a mais indisponível, era o clima, na sua muito conhecida relação com a maior ou menor disponibilidade dos homens para trabalhar: nos países onde estes, debilitados pelo calor, só trabalhavam sob coacção, a escravatura “choca[va] menos a Razão” (*Ibidem*, Liv. XV, Cap. VII). Eram países onde a natureza despótica dos respectivos governos - cujas relações com outras tantas combinações objectivas eram reconhecidas no *Espírito das Leis* - minorava os efeitos da escravidão, porque onde não havia liberdade política, a liberdade civil era um objecto pouco valorizado. A (des)razão da escravatura variava com a geografia do mundo, fazendo com que só na Europa temperada e politicamente livre, as razões naturais coincidissem com as evidências da Razão (nas outras regiões também, mas apenas futuramente, quando o legislador sábio contrariasse, com “boas leis”, a indolência - natural? induzida pelas “más leis”? - da sua humanidade).

A escravatura era injusta “em si”, mas podia ser descrita como própria de uma fase particular do processo colectivo de civilização pelo qual os povos passavam; como resultado de uma lei que presidia à evolução das sociedade e cuja

“cientificidade” atenuava o valor de considerações mais abstractas sobre a Justiça. O estado civilizacional das sociedades escravagistas, consideradas colectivamente, e de cada um dos escravos, considerado na sua individualidade, foram outras considerações que favoreceram abordagens gradualistas na abolição da escravatura. As teorias sobre os estádios civilizacionais dos povos, que nas suas várias versões estiveram sempre presentes no pensamento liberal, anteviram - mas a prazo -, a extinção da escravatura, que fizeram depender de circunstâncias mais ou menos voluntaristas. Essa ideia encontra-se, por exemplo, no pensamento utilitarista de Jeremy Bentham e de Stuart Mill.

Os argumentos anti-escravagistas de Bentham, não se tendo nunca fundado no *a priori* dos direitos, encontraram justificação no coração dos seus cálculos sobre a felicidade do maior número como princípio de governo. A escravidão não era uma boa condição, conforme à natureza humana, porque ninguém escolhia voluntariamente essa condição e porque o escravo desejava sempre a liberdade. Afastada a hipótese da felicidade do escravo, se o ponto de partida fosse a felicidade do senhor, eram os números que vinham funcionar, de novo, contra a instituição, porque raramente correspondia a cada senhor um só escravo. Essas eram razões pelas quais Bentham propôs medidas concretas de emancipação gradual, que acelerassem um processo que, de qualquer forma, fazia depender mais de uma lei de necessidade do que da vontade do legislador (“as relações escravagistas, às quais o legislador não pode por fim de um só golpe, vão desaparecer, lentamente, dissolvidas pelo tempo, pela marcha da liberdade que, sendo lenta, não é menos segura. Todos os progressos do espírito humano, da civilização, da moral, da riqueza pública, do comércio envolvem, a pouco e pouco, a recuperação da liberdade individual” (Bentham, 1840, p. 104). A escravatura era ainda um passo necessário para a civilização dos africanos, da mesma forma que tinha sido para todos os povos que progrediam na escala civilizacional da humanidade (“quase todos os povos hoje civilizados foram escravos em algum período da sua história”, Mill, 1861). Um estado necessário mas, novamente, transitório, em virtude da força abolicionista da lei do progresso civilizacional. Os escravos eram incapazes de se governar a si próprios, careciam de condução externa no seu percurso civilizacional individual e colectivo. Mas não estavam já a iniciar esse percurso, tinham aprendida a primeira lição requerida pela vida numa comunidade política, a obediência: eram capazes de obedecer, embora somente a um comando directo, sob a ameaça directa do castigo. Não deviam, por isso, ser submetidos a um regime de puro despotismo. Esse era o regime apropriado ao encaminhamento civilizacional do selvagem - cuja evolução, começando pela aprendizagem da obediência, só o puro despotismo podia ocasionar -, mas que

conservaria o escravo na sua incapacidade de agir voluntariamente em conformidade com a lei (ser capaz de agir de acordo com normas gerais e abstractas constituía, na teoria dos estádios civilizacionais de Mill, o passo seguinte da aprendizagem civilizacional do escravo). Um governo “paternalmente despótico” era o governo apropriado para potenciar o progresso social do povo escravizado, trazendo-o da submissão a um “governo pela vontade” (de outrem) à (auto) submissão a um governo pelas leis. O momento abolicionista viria a coincidir com esse “passo” (Mill, 1861, p. 214).

A ideia de uma lei do progresso da humanidade, fazendo da existência da relação senhor/servo e do seu desaparecimento, gerado pela dinâmica da própria relação, uma inevitabilidade necessária do percurso histórico das sociedades, encontrou no racionalismo hegeliano a sua expressão mais pura, porque não contaminada pelo voluntarismo do pensamento utilitarista. Para Hegel, a liberdade era um fim a realizar historicamente, não uma condição original a recuperar. Não era razoável que se esperasse que a liberdade do homem decorresse somente do facto de ser homem. Ontologicamente, a escravatura era injusta e não devia existir, “porque a essência do homem é a liberdade”. Não o era historicamente, porque constituía uma fase no processo de maturação que conduzia o homem à liberdade, maximamente potenciado pela relação senhor/servo. Era por esse motivo que Hegel descrevia a instituição, na sua transitoriedade, exclusivamente em função da necessidade do progresso histórico da humanidade (“A escravatura não deve existir, porque é, por definição, injusta, em si, e para si. Este «deve» exprime uma atitude subjectiva e, como tal, não tem justificação histórica; porque ainda não foi suportada por uma norma de ética material de um Estado racional. Nos Estados racionais a escravatura já não existe; mas antes que esses Estados se tenham realizado, a ideia autêntica está presente em alguns domínios da vida apenas como uma obrigação não realizada, fazendo da escravatura uma instituição ainda necessária; trata-se de um momento da transição para um estádio mais elevado de desenvolvimento” (Hegel, 1822, p. 135).

Os tópicos abolicionistas da degradação moral induzida pela escravatura, da improdutividade do trabalho escravo, do atraso civilizacional dos povos escravizados, favoreceram uma imagem negativa do homem negro - porque eram negros os escravos da época moderna -, que foi reforçada, na segunda metade do século XIX, pelas teorias raciais do positivismo. Preguiçoso, indolente, politicamente incapaz - a emancipação foi sempre entendida como uma concessão, em parte porque a doutrina abolicionista viu no escravo uma vítima incapaz de se transformar em agente da sua

própria liberdade (Dubois, 1998) -, o escravo não podia, mesmo depois da abolição, usufruir da plenitude dos direitos civis e políticos, sob pena de se converter em vagabundo/mendigo/criminoso. A noção de dívida do ex-escravo para com o Estado-libertador, associada à imagem do “Negro preguiçoso”, fez surgir, no discurso abolicionista, um vocabulário paternalista de exaltação das virtudes do trabalho, da disciplina e da obediência, que favoreceu e justificou as políticas coloniais de “pacificação”, a regulamentação colonial do trabalho assalariado forçado e a negação dos direitos civis, vistos como componentes de uma “missão civilizacional”. O próprio processo abolicionista aprofundou aquelas imagens. A natureza puramente formal da emancipação - a legislação abolicionista não foi acompanhada pela criação, nas sociedades coloniais, onde os preconceitos raciais eram dominantes, de meios pelos quais os ex-escravos pudessem ver garantidos os direitos que a lei lhes reconheceu - propiciou formas de resistência por parte dos libertados (vagabundagem, prática do roubo, mendicância, etc.); e estas “confirmaram” a antropologia da qual se tinha partido, justificando ainda mais a atitude paternalista (despoticamente paternalista) dos Estados abolicionistas. Nesta sua dimensão, o abolicionismo ajudou a organizar a transição da escravatura para o trabalho forçado, transformando os escravos libertos em “indígenas” colonizados sob tutela dos respectivos Estados metropolitanos.

Cristina Nogueira da Silva

→ Cidadania; Direitos humanos; Jusnaturalismo; Liberalismo; Liberdade; Propriedade.

Bibliografia

- Bedeschi, Giuseppe (1980), “Homem, Servo/Senhor”, in Ruggiero Romano (dir), *Enciclopédia Einaudi* (Vol.V: “Anthropos/Homem”), INCM, Lisboa, (1985), pp. 266-272.
- Bender, Thomas (ed.) (1992), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, University of Califórnia Press, Berkeley.
- Bentham, Jeremy (1840), “Traité de législation civile et pénale...”, Troisième partie: “Droits et obligations a attacher aux divers états privés”, in *Oeuvres de Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, T. I, S.L.B., Belge.
- Clark, Elizabeth B. (1993), “Breaking the Mold of Citizenchip: The «Natural» Person as Citizen in Nineteenth-Century América (A fragment)”, in Austin Sarat and Thomas R. Kearns (eds.), *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 27-48.
- Davis, David Brion (1966), *The problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca (New York).

- Davis, David Brion (1975), *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y) e Londres.
- Dubois, Laurent (1998), *Les Esclaves de la République, L'Histoire Oubliée de la Première Émancipation, 1789-1794*, Calmann-Lévy, Paris.
- Engerman, Stanley, Drescher, Seymour & Paquette, Robert (2001), *Slavery*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1822), *Lectures on the Philosophy of World History (1822-8)*, transcrito em Eze, Emmanuel Chukwudi (1997), *Race and the Enlightenment, a Reader*, Blackwell, Cambridge, pp. 109-149.
- Marques, João Pedro (1999), *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa.
- Mill, John Stuart (1861), *Considerations on Representative Government*, Everyman, London, (1993).
- Montesquieu (1748), *De L'esprit des Lois*, Gallimard, Paris (1995).
- Périna, Mickaëla (1997), *Citoyenneté et Sujétion aux Antilles Francophones, Post-Esclavage et Aspiration Démocratique*, L'Harmattan, Paris.
- Pimentel, Maria do Rosário (1995), *Viagem ao Fundo das Consciências, A Escravatura na Época Moderna*, Colibri, Lisboa.
- Rousseau, Jean Jacques (1762), *Du contrat Social*, Flammarion, Paris (1992).
- Vergès, Françoise (2001), *Abolir l'esclavage: une Utopie Coloniale, Les Ambiguités d'une Politique Humanitaire*, Albin Michel, Paris.
- Williams, Bernard (1993), *Shame and Necessity*, University of Califórnia Press, Berkeley/Los Angeles.