

e, com ela, das crianças. Os apoios devem ser sempre acompanhados de regras claras, transparentes, objectivos identificados e monitorização para que certo tipo de benefícios não seja utilizado indevidamente.

Não basta, contudo, ser adepto do desenvolvimento da economia social. É preciso analisar as condições para o seu sucesso, pois, paradoxalmente, os mesmos factores que fazem aumentar a «procura» de organizações (a instabilidade pessoal gera a necessidade de redes sociais mais estáveis) fazem simultaneamente diminuir a «oferta» de associações (a instabilidade impossibilita compromissos estáveis e duradouros com organizações). Parece-nos claro que Ana Paula Quelhas subscreve o «ideal» da economia social, mas isso não lhe retira, em muitos aspectos, a objectividade da análise.

Neste sentido, pensamos que todos aqueles que se interessam pelo mutualismo em articulação com as políticas públicas, quer numa perspectiva simples de se informarem, quer numa mais profunda de investigarem as virtualidades do sector, deverão ler esta obra. A partir de uma análise crítica do texto e de alguns aspectos mais problemáticos do mesmo, valeria a pena continuar o estudo.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, C., e GOMES SANTOS, J. C. (eds.) (1998), *O Mutualismo Português: Solidariedade e Progresso Social*, Lisboa, Editora Vulgata.

PEREIRA, P. T. (2001), «Governabilidade, grupos de pressão e o papel do Estado», in *A Reforma do Estado em Portugal*, Associação Nacional de Ciência Política, Lisboa, Editorial Bizâncio.

ROSANVALLON, P. (1981), *La crise de l'État Providence*, Paris, Édition du Seuil.

PAULO TRIGO PEREIRA

David Brion Davis, O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2001, 559 páginas.

The Problem of Slavery in Western Culture é um dos mais importantes trabalhos historiográficos das últimas décadas. Publicado pela primeira vez em 1966, o livro ganhou o Prémio Pulitzer no ano imediato e de então para cá tem sido um alicerce fundamental de toda a historiografia produzida sobre a questão. É esse livro que surge agora em língua portuguesa através de uma tradução realizada a partir da 1.^a edição, o que, dada a natureza do texto, não constitui um grande óbice. Na área da história da cultura e das ideias, os historiadores com o talento e a solidez necessários constroem frequentemente obras que resistem ao passar do tempo. É verdade que em 1988, numa 2.^a edição publicada pela Oxford University Press, Davis reformulou algumas passagens desse texto inicial para melhor o ajustar aos resultados da investigação mais recente. Mas foram

alterações cirúrgicas. O grosso do livro permaneceu imutável e tão actual como quando nasceu.

O ponto de partida do estudo é aquilo a que o autor chama os paradoxos americanos: como compreender que os norte-americanos, pioneiros e paladinos das liberdades, tenham acalentado e desenvolvido formas de escravidão particularmente brutais que sujeitavam uma raça ao poder ilimitado de outra? Como compreender que essas relações de dominação/submissão frutificassem numa América geralmente concebida como um local de redenção, mais puro, mais próximo da natureza, do que o Velho Mundo? Enunciada a questão, Davis dedica os dois primeiros capítulos do livro a desactivar esses paradoxos. Através de uma breve história comparada da escravidão, relativiza aquilo que nos habituámos a tomar como perversas especificidades do mundo capitalista e mostra que o sistema escravista norte-americano estava longe de ser único. É certo que nas Índias ocidentais e no *deep South* o escravo negro tinha um horizonte praticamente destituído de esperanças de alforria e um quotidiano espremido numa actividade virada para a economia-mundo. Mas, apesar das especificidades próprias — nomeadamente a sua base racial —, os traços fundamentais da escravatura norte-americana eram os mesmos que existiam noutros tempos e noutros locais. Todos os sistemas escravistas mantinham discriminações de vários tipos e todos comportavam facetas de

sadismo e de brutalidade: «se os abolicionistas tivessem surgido na Antiguidade, teriam sido capazes de elaborar listas de atrocidades que competiriam com os mais horrendos contos do século XIX» (p. 77). E, se olhadas na mesma perspectiva, as histórias da Grécia e de Roma apresentariam o mesmo paradoxo que tanto admirara os americanos de Setecentos: «liberdade e escravidão podiam avançar juntas» (p. 54). Assim, o duplo paradoxo americano decorreria não tanto da qualidade específica da América, mas da própria instituição escravista. Era aí, no facto de se conceber o escravo simultaneamente como homem e como coisa, que residiria a contradição básica da instituição. E essa contradição — que Davis designa por «problema da escravidão» — diria respeito não apenas à América do Norte, mas a toda a cultura ocidental.

Servido por uma análise profunda, na qual sobressai a formação filosófica de base do autor, *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental* é a história da tensão moral, social e psicológica que a existência da escravidão gerou na cultura ocidental. E é também a história do modo como, ao longo do tempo, essa cultura ocidental foi lidando com as contradições intrínsecas da instituição escravista. Essa história começa verdadeiramente a desenrolar-se no capítulo 3, com o estudo do pensamento clássico a respeito da escravidão. Através de Platão, de Aristóteles e das filosofias cínica e estóica, Davis revela-nos

como a Antiguidade forjou os dois grandes eixos racionais que iriam suportar boa parte do pensamento escravista futuro. De um lado, aqueles que procuravam harmonizar sociedade e natureza e para os quais a escravidão tinha uma base natural e racional que muito simplesmente residia na inferioridade do escravo. Para Aristóteles, por exemplo, desde a hora do nascimento que alguns estariam destinados à sujeição e outros ao domínio. Mas, uma vez que nenhuma marca exterior permitia distinguir o escravo natural dos outros homens, seria possível que as vicissitudes da vida arrastassem gente intrinsecamente livre para o estado de escravidão. Ou seja, o sistema escravista trazia no bojo uma injustiça potencial que Aristóteles reconheceu, mas não solucionou racionalmente. De outro lado, os estóicos, que viam a escravidão como uma simples convenção social basicamente contrária à natureza. Contudo, para a escola estóica, a verdadeira liberdade consistia na capacidade de cada homem se elevar acima das limitações sociais e das paixões materiais. Nessa óptica, as distinções externas perderiam toda a importância e o escravo estaria, à partida, e nesse âmbito, tão bem posicionado como qualquer poderoso do mundo. Na esteira dessa concepção relativista, Séneca viria a defender que só o corpo do escravo podia ser propriedade do senhor, visto que a sua alma era livre — ou melhor, potencialmente livre. Os estóicos associavam

escravidão a uma espécie de pecado, mas um pecado que só poderia ser vencido pelos recursos internos de cada homem. Para eles a verdadeira liberdade significava «autotranscendência» (p. 95), algo apenas ao alcance de um escasso número de eleitos. Ou seja, a Antiguidade clássica gerou racionalizações sobre a existência da escravidão que comportavam pontos de convergência e de fricção. Se as principais correntes de pensamento ligavam o escravo a uma qualquer forma de inferioridade, as concepções divergiam quanto à fundamentação da escravidão: ela seria natural para os aristotélicos, puramente convencional para os estóicos. Em aberto ficava o problema da injustiça potencial do acto escravizador, problema relativamente menor para a escola estóica, que tendia a dissolvê-lo na desvalorização global das condições materiais da vida.

Forçados a conciliarem Cristo com as realidades do mundo romano, os primeiros Padres da Igreja embeberam essas concepções clássicas na mensagem cristã e conseguiram reforçar os seus pontos de convergência, harmonizar as suas dissonâncias, resolver as questões em aberto e propor, inclusive, novas soluções ideológicas para os dilemas da escravidão. No seu pensamento, as dicotomias estóicas de escravo aparente/escravo real e de corpo cativo/alma livre foram integralmente aproveitadas e a ideia de inferioridade natural do escravo foi absorvida no conceito de pecado. Para os pensadores da Igre-

ja, o único escravo verdadeiro era o escravo do pecado e o que realmente importava era não tanto a libertação do corpo, mas a salvação da alma. Uma vez que a liberdade verdadeira equivalia à ausência ou remissão do pecado, essa forma particular, mas verdadeiramente essencial, de liberdade estava democraticamente ao alcance de todos — não apenas de uma elite, como pretendiam os estóicos — e obtinha-se através da entrada na comunidade cristã. O recurso ao conceito de pecado permitia, por outro lado, solucionar, ao menos parcialmente, a questão aristotélica da potencial injustiça do acto escravizador. Na medida em que o pecado marcava toda a humanidade e uma vez que nenhum homem era inocente, caberia a Deus indicar quem devia comandar e quem devia obedecer. Por isso o estado de escravidão deveria ser concebido (e aceite) como uma sentença divina — isto é, no fundo, todos os escravos mereceriam ser escravos. A escravidão fazia parte do grande esquema da ordem celestial. Não porque tivesse feito parte da criação ou porque fosse um bem em si mesma, mas porque fora criada na sequência do pecado, como instrumento punitivo. Correspondia, assim, a uma intenção segunda da natureza, uma intenção mais conforme com as capacidades do homem, mas nem por isso menos natural. Contrária ao reino ideal da natureza, a escravidão era uma parte indispensável do mundo concreto e constituía uma forma útil e necessá-

ria — ainda que dolorosa — de realizar os objectivos dessa natureza.

No capítulo 4 Davis mostra como a herança do mundo antigo e dos primeiros séculos cristãos foi desenvolvida na baixa Idade Média e no início da Idade Moderna. A partir de S. Tomás de Aquino, o edifício ideológico que justificava a escravidão estava já inteiramente estabilizado e sacralizado e iria permanecer praticamente intocado durante séculos. Ao racionalizar a escravatura no corpo da mensagem da Igreja, o cristianismo entrelaçou a atitude face à escravidão com conceitos religiosos centrais. Na medida em que a escravidão se associara às ideias de pecado, de subordinação e de ordem divina do mundo, questioná-la equivalia a questionar concepções básicas de Deus e do destino do homem.

O Renascimento não trouxe alterações revolucionárias. Os juristas e humanistas da época demonstravam geralmente alguma hostilidade à servidão perpétua e tinham uma visão cada vez mais secular das instituições humanas — o que contribuiu para estreitar um pouco o terreno no qual a escravidão podia ser justificada. Porém, o seu respeito pela cultura clássica e pela lei romana ia no sentido contrário, contribuindo para reforçar os justificativos tradicionais da escravidão. É certo que, a partir de Quinhentos, as condições em que se realizava o tráfico e a exploração do trabalho africano levaram a que se questionassem as formas de obtenção e manutenção desses escravos. Na Península Ibérica, pensado-

res como Luís Molina, Tomás de Mercado e alguns outros levantaram várias objecções a esse respeito. Mas eram objecções e discussões sobre a casuística, sobre o bem ou mal fundado da aplicação das regras neste ou naquele caso, que geralmente não punham em causa a legitimidade da escravidão. Uma vez que o acto escravizador era aceite pela Bíblia, pela filosofia e pelos Padres da Igreja, o problema residia em saber se os escravos tinham (ou não) sido adquiridos por meios legítimos. Davis considera mesmo que durante os séculos XVI e XVII os dualismos de pensamento que a contradição inerente à escravidão humana sempre gerara se ampliaram e que os europeus chegaram então ao maior dualismo de todos: «a divisão de grande importância entre uma dedicação crescente à liberdade, na Europa, e uma expansão do sistema mercantil baseado no trabalho do negro, na América» (p. 130).

Na segunda parte do seu livro, Davis incide nas atitudes e circunstâncias que levaram ao desenvolvimento da instituição escravista nas Américas no período em que o problema começou a tornar-se incandescente não apenas porque, no terreno, a escravatura atingia dimensões enormes, mas também porque o pensamento europeu tinha dificuldades cada vez maiores em justificar esses desenvolvimentos. Após ter feito, no capítulo 5, uma história mais factual da introdução da escravidão negra no continente americano, o autor regressa aos problemas morais nos

capítulos 6 e 7 para indagar, através do pensamento de Bartolomeu de Las Casas e dos que o seguiram, de que forma as características violentas da escravidão no Novo Mundo repercutiram nos valores da civilização cristã. E descobre que foi nessa época que, tanto para católicos como para protestantes, se forjou um duplo padrão para avaliar a escravidão do negro e do índio. À luz desse padrão e dessa nova sensibilidade moral, seria um crime privar o nativo americano da sua liberdade natural; em contrapartida, seria um acto quase misericordioso remover o africano do seu mundo de enfermidade, pecado, brutalidade e superstição. Sabia-se, claro está, que muitos escravos eram obtidos através de meios ilegítimos (o rapto, a condenação forçada, etc.), mas esse conhecimento era geralmente vago e esbarrava na certeza de que a correcção desses eventuais desvios seria impraticável. Respalado na ideia de que os negros sacrificavam os seus prisioneiros de guerra, um europeu podia, plausivelmente, concluir que só a sua acção negreira em África permitiria poupar a vida dos cativos. Assim, a grande maioria dos pensadores ocidentais aceitava a instituição escravista com os seus defeitos e na esperança de que ela pudesse ser mitigada pela doçura do cristianismo. Iludindo as questões essenciais, imaginava-se o tráfico de escravos como um instrumento útil à conversão dos pagãos que, mesmo como escravos, estariam melhor na América do que os seus irmãos que permaneciam no

inferno africano. Esse ideal do escravo feliz numa América (ou Europa) cristã e mais aprazível só seria válido, claro está, se a escravidão americana fosse uma escravidão benigna.

Seria ela benigna? Manifestamente, não o era em parte alguma da América. Nos capítulos 8 e 9 Davis faz a comparação entre a América inglesa e a América latina através da forma como eram concebidos e vividos os problemas da emancipação, da miscigenação e do preconceito racial. Sem procurar transmitir a impressão errada de que não haveria diferenças nacionais relativamente a esses problemas, o autor contesta a crença de que os povos latinos fossem mais moderados e humanos no tratamento dos seus escravos.

A terceira e última parte do livro é dedicada aos primórdios do pensamento antiescravista. Primeiro, em três capítulos muito detalhados — e que serão talvez os de menor interesse para o leitor português —, Davis analisa as fontes religiosas desse pensamento, levando-nos dos *quakers* e outras denominações protestantes até à filosofia da benevolência. Nesse trajecto mostra como, livres da teologia dogmática e guiados pelas revelações contínuas da luz interior, os *quakers* estavam parcialmente imunes às racionalizações que identificavam o antigo costume com a lei natural e conseguiram inverter os dualismos tradicionais: os negros eram escravos do pecado porque eram escravos dos homens, não o contrário. Daí à conclusão de que a escravidão

era, ela própria, um pecado foi um pequeno passo.

Depois, nos capítulos 13 e 14, o autor estuda o papel do iluminismo no pensamento antiescravista. O iluminismo é geralmente visto como a grande fonte da liberdade humana, como algo que emancipou a mente europeia da tradição e da superstição, defendeu os direitos do homem e apontou o caminho para a felicidade. Mas, ao contrário do que geralmente se afirma, o iluminismo não era massivamente contrário à escravidão. Era, isso sim, extremamente ambíguo. É óbvio que pensadores como Hutcheson, Montesquieu e outros abalaram muita da argumentação que sustentava a prática escravista. Demonstraram, entre outras coisas, que a escravidão era sempre ilegítima porque ninguém — nem mesmo o próprio escravo — teria o direito de privar alguém da sua liberdade. Alguns *philosophes* foram ainda mais longe. Os cristãos aceitavam de bom grado serem vistos como escravos de Deus; aos seus olhos o homem primitivo, natural e independente idealizado pelos primitivistas era um pecador. Ora o bom selvagem de Rousseau, tal como o absurdo e inumano escravo de Deus de Raynal e de outros, destroçaram a lógica da dignidade moral da escravidão e até a fundamentação cristã da instituição. Mas, a par destas perspectivas, havia muitas outras que procuravam harmonizar contradições. Existia uma tensão no iluminismo entre o ideal da liberdade individual e o projecto de construir uma sociedade racionalmente

equilibrada. Foi, em parte, por isso que a maioria dos *philosophes* seguiu o exemplo de S. Tomás de Aquino e argumentou que, se a igualdade era a primeira intenção da natureza, a desigualdade era natural num sentido secundário de ser necessária para a ordem e bem-estar da sociedade. Ou seja, o iluminismo disseminou ideias que tanto podiam servir para atacar como para defender a escravidão. O próprio Montesquieu reforçou involuntariamente os argumentos escravistas ao considerar que a escravidão podia ser racionalmente justificada em certas regiões por motivos políticos ou climáticos.

Consequentemente, e num cômputo geral, o iluminismo não exigia a libertação do escravo. Por norma, os pensadores da época propunham uma de três estratégias para lidar com o problema da escravatura, nenhuma das quais desembocava no abolicionismo. A mais típica consistia em architectar planos que permitissem aperfeiçoar o sistema escravista. Outra estratégia — patente, por exemplo, em Thomas Jefferson — apoiava-se na crença tranquilizadora de que o progresso iria a pouco e pouco desbastando as injustiças da instituição e aliviando as suas vítimas. Por fim, havia uma estratégia mais explosiva: partindo do princípio de que, guiados pelo interesse e pela ganância, os homens não dariam ouvidos ao apelo da humanidade, essa estratégia apelava pura e simplesmente para a insurreição dos escravos.

O âmbito cronológico do estudo de Davis não ultrapassa 1770, ou seja, detém-se no limiar do que viria

a ser o período abolicionista. O que se compreende, pois, não obstante a sua dimensão, o livro constitui apenas a primeira parte de um tríptico longamente amadurecido e trabalhado e que se completaria através de duas outras obras de grande fôlego nas quais Davis teria ocasião de desenvolver a problemática da escravidão em finais do século XVIII e durante todo o século XIX¹. Assim, esta primeira parte do tríptico termina no capítulo 15, com um repositório das sucessivas imagens do negro. Nesse capítulo o autor analisa igualmente como a teoria da inferioridade africana ganhou popularidade com o tráfico e como, aos olhos dos ocidentais, o negro ficou excluído dos habituais mecanismos de compaixão e de identificação. E, nesse ponto, a interpretação de Davis parece demasiado categórica, por duas razões. Em primeiro lugar, porque, como Seymour Drescher mostrou, a exclusão dos habituais mecanismos de compaixão e de identificação não foi uniforme, terá variado em função do contacto e da convivência entre brancos e negros². Em segundo lugar, porque essa exclusão não foi uma constante histórica, variando igualmente no decurso do tempo. Eram os habituais meca-

¹ David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Nova Iorque e Londres, Cornell University Press, 1975, e *Slavery and Human Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

² Seymour Drescher, «The ending of the slave trade and the evolution of European scientific racism», in *Social Science History*, 14, 3, 1990, pp. 415-450.

nismos de compaixão e de identificação que levavam um Zurara, por exemplo, a chorar o padecimento dos escravos que via desembarcar em Lagos e que — lembrava — também eram «da geração dos filhos de Adão»³.

A referência a Zurara remete-nos para Portugal. Ao longo do livro, o leitor encontrará algumas análises aos pensamentos de um punhado de figuras portuguesas, como o referido Zurara ou os padres Manuel da Nóbrega, António Vieira e Manuel Ribeiro da Rocha. Mas não mais do que isso. Encontrará também erros de pormenor que advirão sobretudo do facto de Davis ter um conhecimento indirecto da história portuguesa. Para dar apenas um exemplo, não é verdade que «somente em 1869 a escravidão (tenha sido), finalmente, abolida na metrópole portuguesa» (p. 62). Essa é, de facto, a data da abolição legal nas colónias africanas, já que na metrópole a instituição começara a ser estrangulada em meados de Setecentos com a legislação pombalina.

The Problem of Slavery in Western Culture demorou 35 anos a ser vertido para português, mas mais vale tarde do que nunca. Não será certamente um livro de digestão fácil, mas é de leitura obrigatória para quem quiser entender a atitude dos povos ocidentais face à escravatura negra. Apenas se poderá lamentar que a qualidade da tradução nem sempre esteja à altura do conteúdo. Algumas expressões foram deixadas

em inglês, sem qualquer sentido. Dizer, por exemplo, que Antístenes escreveu um tratado «of freedom and slavery» (p. 92) ou que Flavius Josefus escreveu *Jewish War* e *Jewish Antiquities* (p. 101) é absurdo. Certas palavras estão mal traduzidas: *ingenuity* é génio, talento, e não «ingenuidade» (p. 177); *Tennessee courts* não são «cortes do Tennessee» (p. 306), mas sim tribunais do Tennessee. Ocasionalmente há frases que, por má tradução, deixam pura e simplesmente de ter nexo. Mas esperemos que ao ler que «Vedius Pollio dava os alimentos dos escravos para seu peixe de estimação» (p. 78), por exemplo, o leitor consiga adivinhar que, na verdade, Davis escreveu que «Vedius Pollio alimentava o seu peixe de estimação com carne de escravos»⁴.

JOÃO PEDRO MARQUES

Richard Münch, *Nation and Citizenship in the Global Age: From National to Transnational Ties and Identities*, Nova Iorque, Palgrave, 2001, 247 páginas.

A par de Niklas Luhmann, Richard Münch, o autor do livro em análise,

⁴ David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Nova Iorque, Cornell University Press, 1966, p. 60.