



Hermes_ Cadernos de mediação cultural

#3

Susan Buck-Morss

Hegel e o Haiti

Excertos da obra de

Buck-Morss, S. *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009



O Observatório Living Citei agradece à prof. Susan Buck-Morss a amável permissão para publicação sem fins comerciais na Escola Superior de Artes e Design destes excertos e a revisão da sua tradução por Francisco Ramos.

Caldas da Rainha, Setembro de 2024



Hegel e o Haiti

“Hegel e o Haiti” foi uma espécie de evento intelectual quando apareceu na “Critical Inquiry” no verão de 2000. O movimento inesperado do ensaio através de catálogos de arte, jornais políticos, traduções estrangeiras, blogs da internet, jornais operários e aulas da faculdade era uma resposta às topologias não convencionais do tempo e do espaço que mapeava, talvez mais sintonizado como vivemos de facto as nossas vidas do



que as histórias de passados separados que nos foram ensinadas (...)”

O slogan contemporâneo de “Pensar global, agir local” requiere algumas alterações. Precisamos de perguntar primeiro o que significa *Pensar global*, porque ainda não sabemos como. E precisamos de descobrir caminhos através das especificidades locais das nossas próprias tradições para uma orientação conceptual que possa informar a ação global.

A Sociedade burguesa



Hegel era um observador acutilante da ruptura da vida social a que agora chamamos modernidade. As conferências de Jena são prova disso. O seu projeto de toda a vida foi a de compreender esta transformação em termos de significância filosófica. (...). Nos escritos de Jena, o termo hegeliano central “objetificação” (*Entäusserung*) tem, como, referente, o trabalho humano mundano; “negação” é para Hegel o desejo de consumo; e as necessidades históricas criadas, por oposição à necessidade natural, são exemplificadas pela imitação social da moda.



O sistema da necessidade é a conexão entre estranhos que não se conhecem nem querem saber um do outro. O “desejo insaciável” dos consumidores, combinado com a “produção renovável e ilimitada” a que os ingleses chamam de “conforto” produz um “movimento das coisas” que não tem limites discerníveis. Hegel está de facto a descrever o mercado mundial e desterritorializado do sistema colonial europeu e é o primeiro a fazê-lo. Esta dependência acidental e cega já não se refere, como na tradição do humanismo cívico, às relações contratuais entre detentores de propriedade como cidadãos públicos, que constitui a base da partilha de consenso sobre as leis de governo.



É a sociedade criada pela economia política tal como Adam Smith a concebeu – ainda uma sociedade urbana ou “burguesa” (*bürgerliche*), certamente, mas transformada pelas realidades do comércio colonial. A classe dos novos mercadores (*Handelstand*) é composta por comerciantes de longa distância. O seu interesse é menos (como Hobbes compreendeu) assegurar a sua propriedade, do que assegurar os termos da sua “alienação” (*Entfremdung*), isto é, o direito a comprar e a vender. Hegel reconhece que onde as coisas trocadas são iguais em valor, a consequência social paradoxal é a desigualdade, “a antítese entre grande riqueza e grande pobreza”: “para aquele que



tem, mais é dado”. A troca comercial cria uma contínua rede de relação entre pessoas, que se autorreproduz – a “sociedade” no sentido moderno da palavra. A nova sociedade não é um grupo étnico nem um clã de relações familiares. É a dissolução do *Volk* como era tradicionalmente concebido. Comparada com a sociedade civil na sua antiga definição, a sociedade burguesa é movida para o alargamento não patriótico do comércio para além dos seus limites nacionais. O comércio não tem fronteiras: o seu lugar é o mar. Falando mais estritamente, a economia e a nação são incompatíveis (Smith via a economia colonial como uma distorção da constituição nacional). A economia é



infinitamente expansiva: a nação constrange e estabelece limites. Hegel resolve, por fim, esta oposição entre a força da sociedade e a força do estado, que produz o indivíduo com a face de Janus como *bourgeois/ citoyen* (burguês/ cidadão), pela introdução da constituição política como uma forma diferente de interdependência, providenciando a correção ética para as desigualdades sociais através de leis para que cada aspeto, sociedade civil e estado, se possibilite através da sua oposição mútua.





"Robinson Crusoe e o Sexta-Feira"



Enquanto Hegel descreve a nova sociedade nas suas conferências de Jena, explorando o tema do “reconhecimento mútuo” como “reconhecimento através da troca” (*Anerkanntsein im Tausch*), ele fala pela primeira vez da relação entre “senhor” e “escravo”. O leitor não pode deixar de ficar surpreendido com o facto deste tema aparecer ao lado do sistema da necessidade em todos os textos. Somos compelidos a perguntar: qual é a conexão entre esta relação senhor-escravo na nova economia global? O que é que sugere, segundo os peritos, que está a apelar a Aristóteles? E se estiver a usar a escravatura alegoricamente para descrever apenas o lado doméstico da Revolução



Francesa, então o que é que isto tem a ver com a discussão simultânea do comércio de mercadorias?

Nos seus textos de Jena de 1805-6, Hegel move-se rapidamente por entre temas económicos (o movimento das coisas pela troca, a desumanização do trabalhador) e os temas políticos de senhor e escravo e a “luta entre a vida e a morte” onde “reconhecimento mútuo” aparece na sua “forma extrema” (acrescentando a notação marginal de “violência, dominação, submissão”).



Conceptualmente, a luta revolucionária dos escravos, que derrubam a sua própria servidão e estabelecem um estado constitucional, estabelece essa relação teórica que conduz a análise de Hegel para lá da expansão ilimitada da economia colonial até ao plano da história mundial, que ele define como a concretização da liberdade – uma solução teórica que estava a acontecer na prática no Haiti nesse preciso momento. A conexão parece óbvia, tão óbvia que o ónus da prova recai sobre quem quiser argumentar o contrário. (...)



O reconhecimento mútuo entre iguais emerge com necessidade lógica pela contradição da escravatura, no qual não é de somenos importância o comércio de humanos escravizados como, legalmente, “coisas” quando eles próprios se demonstram capazes de se tornarem agentes ativos da história na luta contra a escravatura numa “batalha de reconhecimento” sobre a bandeira “A liberdade ou a Morte!”. O que então justifica dois séculos de esquecimento histórico?



Este é o puzzle que lançou a escrita de “Hegel e o Haiti”. Tomou direções inesperadas, confrontando-me com toda uma teia de evidências relacionadas que mudaram o foco para o Haiti (...). Em última análise, Hegel o Haiti é sobre esta conexão, o “e” que relaciona estes dois fenómenos históricos em silêncio. O que me moveu, e de facto me entristeceu no decurso desta investigação, foi a percepção cada vez mais clara dos limites que a academia coloca na sua imaginação, de tal que forma que o fenómeno chamado Hegel e o fenómeno chamado Haiti, porosamente interconectados no tempo nas suas origens (como documentam claramente jornais e revistas), ficaram amputados pela história da sua



transmissão. Evocar o espectro do Eurocentrismo é, neste ponto, obviamente, fácil, mas obriga a questionar como é que o próprio Eurocentrismo foi construído historicamente, e que papel teve o Haiti nesse processo. (...)

Mudanças na interpretação histórica não são a invenção de uma pessoa. O trabalho dos académicos constrói-se nos mútuos contributos. Os académicos de Hegel foram meticulosos na sua documentação e é precisamente pela sua meticulosidade, que é possível localizar os buracos no nosso conhecimento, que investigações menos



cuidadas pudessem ter obscurecido. Estes buracos revelam fragmentos de outra história para além da oficial e, ao tentar reunir estas partes, descobri escritores das mais diversas disciplinas cuja investigação é a mais excitante e original do nosso tempo. A Revolução Haitiana permanece na encruzilhada de múltiplos discursos como um momento definidor da história mundial. É impossível engolir a fraca justificação de Samuel Huntington de relegar o Haiti para as margens de uma história da civilização, um país “só” a quem “falta comunalidade com outras sociedades”, depois de ler Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods*, Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed*, Peter



Linebaugh and Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra*, Michel-Rolf Trouillot, *Silencing the Past*, and the many essays by David P. Geggus, para não falar dos clássicos: C.L.R. James, *The Black Jacobins* (1938), Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (1944), David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution* (1975), Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery* (1988), e Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (1992).

“Hegel e o Haiti” propõe uma mudança no conhecimento para longe das tradicionais hierarquias de significância. Insiste que os factos são importantes não como dados com significados fixos, mas como caminhos conectivos que podem continuar a surpreender-



nos. Os factos deviam inspirar a imaginação muito mais do que a limitarem. Quanto menos forem subsumidos à ficção do conhecimento seguro, convocados como prova de uma tese autoritária predeterminada, mais verdade serão capazes de revelar. (...)

Hegel e o Haiti

No século XVIII, a escravatura tornou-se a metáfora raiz da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, sua antítese conceptual, foi considerada pelos iluministas como o mais alto e universal valor político.



Contudo, esta metáfora política começou a formar raiz, precisamente, no tempo em que a prática económica da escravatura – a escravização sistemática e altamente sofisticada de não-europeus como força de trabalho nas colónias -estava a aumentar significativamente e a qualitativamente a intensificar-se de tal forma que em meados do século XVIII veio reescrever todo o sistema económico do Ocidente, paradoxalmente facilitando a propagação dos próprios ideais do iluminismo que eram fundamentalmente uma contradição desse mesmo sistema.



Esta flagrante discrepância entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global da sua forma mercantil para a sua forma proto-industrial. Poderíamos pensar, certamente, que nenhum pensador racional e “iluminado” poderia não ter reparado. Mas isso não foi o caso.

A exploração de milhares de trabalhadores escravizados nas colónias era aceite como parte do mundo pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como direito inalienável do estado natural do homem. Mesmo quando as reivindicações teóricas de



liberdade se transformaram em ação revolucionária no palco político, foi possível manter a na opacidade a economia escravocrata que funcionava nos bastidores.

Se este paradoxo não parecia problemático na consciência lógica dos seus contemporâneos, é talvez ainda mais surpreendente que os pensadores atuais, totalmente conhecedores dos factos, ainda consigam construir as histórias do Ocidente como narrativas coerentes de liberdade humana. As razões podem não ser intencionais. Quando as histórias nacionais são concebidas como contidas no seu espaço, ou quando os aspetos separados da história são tratados no seu isolamento disciplinar, a prova



contrária é empurrada para as margens como irrelevante. Quanto maior a especialização do conhecimento, quanto mais avançada a investigação, quanto mais longa e venerável a tradição académica, mais fácil será ignorar factos discordantes. Deve notar-se, no entanto, que o isolamento e a especialização também são perigos para novas disciplinas como os estudos afro-americanos ou da diáspora, que foram criados precisamente para remediar a situação. As fronteiras disciplinares permitem que a evidência contrária exista na história de outrem. No final de contas, um académico não pode ser especialista em tudo. É razoável. Mas tais argumentos são uma forma de evitar a verdade desconfortável



de que se uma certa constelação de factos entrar na consciência académica em profundidade suficiente, ameaça não só as narrativas veneráveis, mas também nas disciplinas académicas entrincheiradas que as (re)produzem. (...)

Vamos considerar a lógica por detrás do derrube da escravatura nos termos da evolução da consciência dos europeus que atravessaram este período. Os revolucionários franceses viam-se a si próprios desde o início como um movimento de libertação que iria tornar livres as pessoas da “escravatura” das desigualdades feudais. Em 1789, os slogans



Vive livremente ou morre ou Antes a morte que a escravatura eram comuns, e a “Marselhesa” denunciava a “escravatura antiga” neste contexto. Esta era uma revolução contra, não apenas a tirania de um governante particular, mas de todas as tradições antigas que violavam os princípios da liberdade humana. Ao relatar os eventos de Paris no verão de 1798, o jornalista alemão Johann Wilhelm von Achenholz (do quem iremos ouvir outra vez) perdeu a sua costumeira neutralidade e exclamou o “povo” (Volk) francês que “estava habituado a beijar as suas correntes... tinha, numa questão de horas, quebrado estas correntes gigantescas com um golpe de coragem que tudo conquista,



tornando-se mais livre do que os romanos ou gregos, americanos ou ingleses eram hoje”. Mas então e a colónias, a fonte de riqueza de uma larga parte da população francesa? O significado da liberdade estava em jogo na sua reação aos eventos de 1789 e nada mais do que na jóia da coroa, Santo Domingo. Iriam os colonos seguir os americanos e revoltar-se, como alguns plantadores crioulos de Santo Domingo exigiam? Ou iriam juntar-se fraternalmente para proclamar a sua “liberdade” enquanto cidadãos franceses? E se fosse este o caso, quem seria incluído enquanto cidadão? Donos de propriedade, certamente. Mas só os brancos? Os mulatos detinham em estimativa quase um terço das



terras cultivadas de Santo Domingo. Não deveriam ser incluídos, não só eles, mas também os negros livres? Era a propriedade ou a raça o teste de acidez para se tornar cidadão de França? Mais pertinente ainda, se os africanos podiam por princípio ser incluídos como cidadãos -se, sejamos claros, as implicações racistas que sustentam o *Code Noir* não eram válidas – como se poderia justificar e dar continuidade à a escravização legal de negros? E se não se podia, como poderia o sistema colonial ser mantido? O desdobramento da lógica da liberdade nas colónias ameaçava fazer desmoronar toda a infraestrutura institucional da economia escravocrata que suportava



uma parte substancial da burguesia francesa, a quem pertencia, claro, esta revolução política. E no entanto, só a lógica da liberdade dava legitimidade à sua revolução nos termos universais em que os franceses se viam.

A revolução haitiana era o teste, o julgamento de fogo para os ideias do Iluminismo francês. E todos os europeus que faziam parte do público leitor burguês o sabia. “Os olhos do mundo estavam agora em Santo Domingo”. Assim começa um artigo publicado em Minerva, o jornal fundado por Achenholz, que estava a cobrir a Revolução Francesa



desde o seu início relatando a revolução em Santo Domingo desde 1792. Durante um ano inteiro, desde o outono de 1804 e o fim de 1805, o jornal Minerva publicou séries continuadas, totalizando mais de uma centena de páginas, incluindo fontes documentais, sumários de novidades e relatórios de testemunhas, que informaram os seus leitores não só da luta final pela independência desta colônia francesa – sob a bandeira a Liberdade ou a Morte!- como também dos acontecimentos dos dez anos anteriores. Achenholz era crítico da violência desta revolução (tal como era do terror jacobino na metrópole), mas veio a apreciar Toussaint Louverture, publicando uma parte das suas séries, em tradução



alemã, de um capítulo de um novo manuscrito de um capitão britânico, Marcus Rainsford, que elogiava o carácter de Toussaint, a liderança e a humanidade em superlativos.